کشف الباری
عما في صحيح البخاري
جلد دوم
کتاب الایمان
شیخ الحدیث مولانا سلیم اللہ خان مدظلہم
مہتمم جامعہ فاروقیہ کراچی
مکتبہ فاروقیہ
شاہ فیصل کالونی ۴ کراچی

تاثرات

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم

شیخ الحدیث، جامعہ دارالعلوم، کراچی

''کشف الباری عما فی صحیح البخاری'' اردو زبان میں صحیح بخاری شریف کی عظیم الشان اردو شرح ہے جو شیخ الحدیث حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب مدظلہم کی نصف صدی کے تدریسی افادات اور مطالعہ کا نچوڑ وثمرہ ہے، یہ شرح ابھی تدوین کے مرحلے میں ہے۔ ''کشف الباری'' عوام وخواص، علما وطلبہ ہر طبقے میں الحمد للہ یکساں مقبول ہو رہی ہے، ملک کی ممتاز دینی درس گاہ دارالعلوم کراچی کے شیخ الحدیث حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم اور جامعۃ العلوم الاسلامیہ علامہ بنوری ٹاؤن کے شیخ الحدیث حضرت مولانا مفتی نظام الدین شامزئی مدظلہم نے ''کشف الباری'' سے والہانہ انداز میں اپنے استفادے کا ذکر کرتے ہوئے کتاب کے متعلق اپنے تاثرات قلمبند فرمائے ہیں، ذیل میں ان دونوں علماء کے یہ تاثرات شائع کیے جارہے ہیں۔

کشف الباری

صحیح بخاری کی اردو میں ایک عظیم الشان شرح

احقر کو بفضلہ تعالیٰ اپنے استاذ معظم شیخ الحدیث حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب (أطال اللّٰہ بقاء ہ بالعافیة) سے تلمذ کا شرف پچھلے 43 سال سے حاصل ہے، ان میں سے ابتدائی تین سال تو باقاعدہ اور باضابطہ تلمذ کا موقع ملا، جس میں احقر نے درس نظامی کی متعدد اہم ترین کتابیں حضرت سے پڑھیں، جن میں ہدایہ آخرین، میبذی اور دورۂ حدیث کے سال جامع ترمذی شامل ہیں، پھر اس کے بعد بھی الحمد للہ استفادہ کا سلسلہ کسی نہ کسی جہت سے قائم رہا۔ حضرت کا دلنشین اندازِ تدریس ہم سب ساتھیوں کے درمیان یکساں طور پر مقبول اور محبوب تھا اور اس کی خصوصیت یہ تھی کہ مشکل سے مشکل مباحث حضرت کی سلجھی ہوئی تقریر کے ذریعے پانی ہو جاتے تھے، خاص طور سے جامع ترمذی کے درس میں یہ بات نمایاں طور پر نظر آئی کہ شروحِ حدیث کے وہ مباحث جو مختلف کتابوں میں غیر مرتب انداز میں پھیلے ہوئے ہوتے، وہ حضرت کے درس میں نہایت انضباط کے ساتھ اس طرح مرتب ہو جاتے کہ ان کا سمجھنا اور یاد رکھنا ہم جیسے طالب علموں کے لیے نہایت آسان ہوتا۔ دراس طرح حضرت نے ایک کتاب اور اس کے موضوعات ہی نہیں پڑھائے، بلکہ اس بات کی تعلیم بھی دی کہ بکھرے ہوئے مباحث کو کس طرح سمیٹا جائے اور انہیں فہم سے قریب کرنے کے لیے کیا انداز اختیار کیا جائے۔ حضرت کے اس اندازِ تدریس کا یہ احسان میرے علاوہ ان تمام طلبہ کے لیے ناقابل فراموش ہے جنہیں حضرت سے پڑھنے کے بعد کسی علمی خدمت کا موقع ملا۔

حضرت نے اپنے علمی مقام اور اپنے وسیع افادات کو ہمیشہ اپنی اس متواضع، سادہ اور بے تکلف زندگی کے پردے میں چھپائے رکھا جس کا مشاہدہ ہر شخص آج بھی ان سے ملاقات کر کے کر سکتا ہے۔

لیکن پچھلے دنوں حضرت کے بعض تلامذہ نے آپ کی تقریر بخاری کو ٹیپ ریکارڈر کی مدد سے مرتب کر کے شائع کرنے کا ارادہ کیا اور اب بفضلہ تعالیٰ ''کشف الباری'' کے نام سے منظر عام پر آ چکی ہیں۔

جب پہلی بار ''کشف الباری'' کا ایک نسخہ میرے سامنے آیا تو حضرت سے پڑھنے کے زمانے کی جو خوشگوار یادیں ذہن پر مرتسم تھیں انہوں نے طبعی طور پر کتاب کی طرف اشتیاق پیدا کیا۔ لیکن آج کل مجھ ناکارہ کو گوناگوں مصروفیات اور اسفار کے جس غیر متناہی سلسلے نے جکڑا ہوا ہے اس میں مجھے اپنے آپ سے یہ امید نہ تھی کہ میں ان ضخیم جلدوں سے پورا پورا استفادہ کر سکوں گا، یوں بھی اردو زبان میں اکابر سے لے کر اصاغر تک بہت سے حضرات اساتذہ کی تقاریر بخاری معروف ومتداول ہیں اور ان سب کو بیک وقت مطالعے میں رکھنا مشکل ہوتا ہے۔

لیکن جب میں نے ''کشف الباری'' کی پہلی جلد سرسری مطالعے کی نیت سے اٹھائی تو اس نے مجھے خود مستقل طور پر اپنا قاری بنالیا۔ اپنے درس بخاری کے دوران جب میں ''فتح الباری، عمدۃ القاری، شرح ابن بطال، فیض الباری، لامع الدراری اور فضل الباری کا مطالعہ کرنے کے بعد ''کشف الباری'' کا مطالعہ کرتا تو ظاہر ہوتا کہ اس کتاب میں مذکورہ تمام کتابوں کے اہم مباحث دلنشین تفہیم کے ساتھ اس طرح یک جا ہو گئے ہیں جیسے ان کتابوں کا لب لباب اس میں سمٹ آیا ہو۔ اور اس کے علاوہ بھی بہت سے مسائل اور مباحث اس پر مستزاد ہیں۔ اس طرح مجھے بفضلہ تعالیٰ ''کشف الباری'' کی ابتدائی دو جلدوں کا تقریباً بالاستیعاب مطالعہ کرنے کا شرف حاصل ہوا اور کتاب المغازی والی جلد کے بیشتر حصے سے استفادہ نصیب ہوا اور اگر میں یہ کہوں تو شاید یہ مبالغہ نہیں ہوگا کہ اس وقت صحیح بخاری کی جتنی تقاریر اردو میں دستیاب ہیں ان میں یہ تقریر اپنی نافعیت اور جامعیت کے لحاظ سے سب پر فائق ہے۔ اور یہ صرف طلبہ ہی کے لیے نہیں، بلکہ صحیح بخاری کے اساتذہ کے لیے بھی نہایت مفید ہے۔ مباحث کے انتخاب، تطویل اور اختصار میں ہر پڑھانے والے کا مذاق جدا ہو سکتا ہے۔ لیکن اس میں صحیح بخاری کے طالب علم اور استاد کے لیے تقریباً تمام ضروری مسائل کا احاطہ کر لیا گیا ہے۔ پہلی دو جلدیں تقریباً 14 سو صفحات پر مشتمل ہیں۔ اور ان میں صرف کتاب الایمان مکمل ہوئی ہے۔ جب کہ شروع میں علم حدیث اور صحیح بخاری کے بارے میں نہایت مفید مقدمہ بھی شامل ہے دوسری دو جلدیں کتاب المغازی اور کتاب التفسیر پر مشتمل ہیں اور ان کی ضخامت بھی قریب قریب اتنی ہی ہے۔

اس تقریر کی ترتیب اور تدوین میں مولانا نور البشر اور مولانا ابن الحسن عباسی صاحبان (فاضلین دار العلوم کراچی) نے اپنی صلاحیت اور قابلیت کا بہترین مظاہرہ کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ ان دونوں کو جزائے خیر عطا فرمائیں، وفقهما الله تعالى لأمثال أمثاله دل سے دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کی اس خدمت کو قبول فرمائیں اور تقریر کے باقی ماندہ حصے بھی اسی معیار کے ساتھ مرتب ہو کر شائع ہوں۔ انشاء اللہ یہ کتاب اپنی تکمیل کے بعد اردو میں صحیح بخاری کی جامع ترین شرح ثابت ہوگی۔

اللہ تعالیٰ حضرت صاحب تقریر کا سایہ عاطفت ہمارے سروں پر تا دیر بعافیت تامہ قائم رکھیں، ہمیں اور پوری امت کو ان کے فیوض سے مستفید ہونے کی توفیق مرحمت فرمائیں۔ آمین

احقر اس لائق نہیں تھا کہ حضرت والا کی تقریر کے بارے میں کچھ لکھتا، لیکن تعمیل حکم میں یہ چند بے ربط اور بے ساختہ تاثرات قلمبند ہو گئے۔ حضرت صاحب تقریر اور اس عظیم الشان کتاب کا مرتبہ یقیناً اس سے کہیں زیادہ بلند ہے۔

☆☆☆☆

تاثرات

حضرت مولانا مفتی نظام الدین شامزی صاحب
شیخ الحدیث جامعۃ العلوم الاسلامیہ، بنوری ٹاؤن کراچی

حدیثِ رسول قرآن کریم کی شرح ہے

﴿لقد من اللّٰہ علی المؤمنین اذ بعث فیھم رسولا من انفسھم یتلو علیھم آیاتہ ویزکیھم ویعلمھم الکتاب والحکمۃ﴾۔

اس آیت کریمہ سے معلوم ہوا کہ نبی اکرم ﷺ کی ذمہ داری قرآن کریم کی آیات صرف پڑھ کر سنانا نہیں تھا بلکہ اس کے ساتھ ساتھ کتاب اللہ کے احکام کی تعلیم، قولی اور عملی طریقے سے دینا بھی آپ کے فرائض میں داخل تھا اور یہ ان مقاصد میں سے تھا جس کے لئے اللہ تبارک وتعالیٰ نے نبی اکرم ﷺ کو مبعوث فرمایا تھا کیونکہ علمائے امت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حکمت سے مراد قرآن کریم کے علاوہ شریعت کے وہ احکام ہیں جن پر اللہ تبارک وتعالیٰ نے وحی خفی کے ذریعہ آپ کو اطلاع دی تھی، چنانچہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب 'الرسالۃ' میں لکھا ہے۔

"سمعت من أرضی من أهل العلم بالقرآن یقول: الحکمه سنة رسول اللّٰه ﷺ" (ص:۲۴)

''میں نے قرآن کے ان اہل علم کو جن کو میں پسند کرتا ہوں یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ حکمت سے مراد نبی اکرم ﷺ کی سنت ہے''۔

امام شاطبی نے اپنی کتاب ''الموافقات'' (ج ۴ص ۱۰) پر لکھا ہے " فکانت السنة بمنزلة التفسیر والشرح لمعاني أحکام الکتاب" ''یعنی سنت کتاب اللہ کے احکام کے لئے شرح کا درجہ رکھتی ہے''۔

اور امام محمد بن جریر طبری سورۂ بقرہ کی آیت " ربنا وابعث فیھم رسولا ......" کی تفسیر میں ارشاد فرماتے ہیں:

"الصواب من القول عندنا فی الحکمة أن العلم بأحکام اللّٰه التی لا یدرك علمها إلا ببیان الرسول صلی اللّٰه علیه وسلم، والمعرفة بها ومادل علیه فی نظائره، وهو عندی مأخوذ من الحکم الذی بمعنی الفصل بین الباطل والحق۔

''ہمارے نزدیک صحیح تر بات یہ ہے کہ حکمت اللہ تعالیٰ کے احکام کے علم کا نام ہے جو صرف نبی کریم ﷺ کے بیان سے معلوم ہوتا ہے ...''

اسی لئے نبی اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا تھا کہ "ألا إنی أوتیت القرآن ومثله معه" یعنی مجھے قرآن کریم دیا گیا ہے اور اس کے مثل مزید، جس سے مراد قرآن کریم کی شرح یعنی نبی اکرم ﷺ کی قولی وفعلی احادیث مبارکہ ہی ہیں اور اسی لئے اللہ تبارک تعالیٰ نے ازواج مطہرات کو قرآن حکیم میں خطاب کرکے دین کے اس حصے کی حفاظت کا حکم فرمایا تھا۔ ﴿ واذکرن مایتلی فی بیوتکن من آیات اللّٰه والحکمه ﴾ کہ تمہارے گھروں میں اللہ تعالیٰ کی جو آیتیں اور حکمت کی جو باتیں سنائی جاتی ہیں ان کو یاد رکھو۔

علمائے امت کے ہاں اس پر اجماع ہے کہ قرآن کریم کے مجملات ومشکلات کی تفسیر وتشریح اور اعمالِ دینیہ کی عملی صورت نبی کریم ﷺ کے اقوال واعمال اور آپ کے احوال جانے بغیر نہیں ہوسکتی، کیونکہ آپ مرادِ الٰہی کے بیان وتفسیر کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقرر تھے، چنانچہ ارشاد ہے "أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ (سورۃ النحل)'' آپ پر ہم نے یہ ذکر یعنی یادداشت نازل کی تاکہ جو کچھ ان کی طرف اتارا گیا ہے، آپ اس کو کھول کر لوگوں سے بیان کردیں''۔ چنانچہ قرآن کریم میں جتنے احکام نازل فرمائے گئے تھے، مثلاً وضو، نماز، روزہ، حج، درود، دعا، جہاد، ذکر الٰہی، نکاح، طلاق، خرید وفروخت، اخلاق ومعاشرت ... یہ سب احکام قرآن کریم میں مجملاً تھے، ان

احکام کی تفسیر وتشریح نبی اکرم ﷺ نے فرمائی، اس بناء پر اللہ تعالیٰ نے آپ ﷺ کی اطاعت کو اپنی اطاعت قرار دیا ہے۔ "ومن یطع الرسول فقد اطاع اللہ ....."

اس تفصیل سے یہ معلوم ہوا کہ نبی اکرم ﷺ کی احادیث قرآن کریم سے الگ عجمی دین نہیں پیش کرتی ہیں اور نہ ہی یہ عجمی سازش ہے، بلکہ یہ قرآن کریم کے اجمال کی تفصیل ہے اور دینِ اسلام کا حصہ ہے۔

حفاظتِ حدیث، امت مسلمہ کی خصوصیت

اسی اہمیت وخصوصیت کی بناء پر اس کی حفاظت وتدوین اور تشریح کے لئے ہزاروں نہیں بلکہ لاکھوں اور کروڑوں انسانوں کی کوششیں صرف ہوئی ہیں، حافظ ابن حزم ظاہریؒ نے اپنی کتاب ''الفِصَل'' میں لکھا ہے کہ پچھلی امتوں میں کسی کو بھی یہ توفیق نہیں ملی کہ اپنے رسول کے کلمات کو صحیح اور ثبوت کے ساتھ محفوظ کر سکے، یہ صرف اس امت کی خصوصیت ہے کہ اس کو اپنے رسول کے ایک ایک کلمے کی صحت اور اتصال کے ساتھ جمع کرنے کی توفیق ملی، مسلمانوں کے اس عظیم کارنامے کا اعتراف غیر مسلموں کو بھی ہے۔

''خطبات مدراس'' میں مولانا سید سلیمان ندوی نے ڈاکٹر اسپنگر کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ مسلمانوں نے علم حدیث کی حفاظت کے لئے اسمائے رجال کا فن ایجاد کیا، جس کی بدولت آج پانچ لاکھ سے زیادہ انسانوں کے حالات محفوظ ہو گئے، یہ وہ لوگ ہیں جن کا نبی اکرم ﷺ کی احادیث سے جمع ونقل کا تعلق ہے، اس کے علاوہ علمِ حدیث کے سوفنون ہیں جن کی تفصیل مصطلح الحدیث کی کتابوں میں دیکھی جا سکتی ہے۔

تدوینِ حدیث کی ابتداء

حدیث کی جمع وترتیب اور تدوین کی تفصیل ان کتب میں دیکھی جائے جو منکرینِ حدیث اور مستشرقینِ یورپ کے جواب میں علمائے امت نے لکھی ہیں، یہاں اس کا موقع نہیں البتہ مختصراً اتنی بات سمجھ لینی چاہئے کہ احادیث مبارکہ کے لکھنے کا سلسلہ نبی اکرم ﷺ کے زمانے میں بھی تھا اور بعض صحابہ کرامؓ نے آپ ﷺ کی اجازت سے آپ ﷺ کی احادیث کو محفوظ وقلمبند کیا، اس کے بعد پھر تابعین اور تبع تابعین کے دور میں احادیث کی ترتیب وتدوین کے کام میں مزید ترقی ہوئی اور پہلی صدی ہجری کے اختتام اور دوسری صدی ہجری کے ابتدائی حصے میں خلیفۂ راشد وعادل حضرت عمر بن عبدالعزیز کے زمانۂ خلافت میں سرکاری طور پر اس کے لئے اہتمام شروع ہوا اور پھر ان کے انتقال کے بعد اگرچہ اس کام کا سرکاری اہتمام تو باقی نہیں رہا لیکن علمائے امت نے اس کا بیڑا سنبھالا اور الحمدللہ آج احادیث مرتب اور منقح صورت میں جو ہمارے سامنے موجود ہیں، یہ محدثین، فقہاء اور علمائے امت کا وہ عظیم الشان کارنامہ ہے کہ واقعۃً تاریخ عالم اس کی مثال پیش کرنے سے قاصر ہے۔

صحیح بخاری شریف کا مقام

اس سلسلۂ ترتیب وتدوین کی ایک زریں کڑی امام محمد بن اسماعیل البخاری کی کتاب ''الجامع الصحیح المسند من حدیث رسول ﷺ وسننہ وایامہ'' ہے، اس کتاب میں امام بخاریؒ نے وہ آٹھ اقسام جمع کر دیے ہیں جو کسی کتاب کے جامع ہونے کے لئے ضروری ہیں امام بخاری نے نہ معلوم کس قدر عظیم اخلاص کے ساتھ یہ کتاب لکھی تھی جس کی بناء پر اللہ تبارک تعالیٰ نے اسے وہ عظیم مقبولیت عطا فرمائی کہ مخلوق کی کتابوں میں جس کی نظیر پیش نہیں کی جا سکتی، چنانچہ حافظ ابن صلاح فرماتے ہیں کہ ''اللہ کی کتاب کے بعد صحیح بخاری اور صحیح مسلم سب سے صحیح ترین کتابیں ہیں اور...... "إن کتاب البخاری أصح الکتابین صحیحا، وأکثرھما فوائد" اور امام نسائی فرماتے ہیں " أجود ھذہ الکتب کتاب البخاری" اور شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اپنی کتاب " حجۃ اللہ البالغہ" (ص:۲۹۷) میں ارشاد فرماتے ہیں: ''جو شخص اس کتاب کی عظمت کا

قائل نہ ہو، وہ مبتدع ہے اور مسلمانوں کی راہ سے ہٹا ہوا ہے" پھر قسم اٹھا کر فرماتے ہیں: "اللہ تبارک وتعالیٰ نے اس کتاب کو جو شہرت عطا فرمائی، اس سے زیادہ کا تصور نہیں کیا جا سکتا"۔

اس کتاب میں جو خصوصیات اور امتیازات ہیں ان کی تفصیل کو زیر نظر کتاب کے مقدمہ میں دیکھا جائے۔

شروح بخاری

ان ہی خصوصیات وامتیازات اور اہمیت ومقبولیت کی بناء پر صحیح بخاری کی تدوین وتصنیف کے بعد ہر دور کے علماء نے اس پر شروح وحواشی لکھے ہیں، شیخ الحدیث حضرت اقدس حضرت مولانا محمد زکریا کاندھلوی نور اللہ مرقدہ نے "لامع الدراری" کے مقدمہ میں ایک سو سے زیادہ شروح وحواشی کا ذکر کیا ہے۔ ابھی ابھی "ابن بطال" کی شرح بخاری چھپی ہے اس کے مقدمہ میں کتاب کے محقق ابو تمیم یاسر بن ابراہیم فرماتے ہیں:

"فأضحى هذا الكتاب أصح كتاب بعد القرآن، واحتل من بين الكتب الصدارة والاهتمام، فقضى العلماء أمامه الليالي والأيام، فمنهم الشارح لما في ألفاظ متونه من المعاني والأحكام، ومنهم الشارح لمناسبات تراجم أبوابه، ومنهم المترجم لرجال اسانيده، ومنهم الباحث في شرط البخاري فيه، ومنهم المستدرك عليه أشياء لم يخرجها، ومنهم المتتبع أشياء انتقدها عليه، إلى غير ذلك من أنواع العلوم المتعلقة بالجامع الصحيح (ص:۷ ج۱)"

یعنی ان کتب حدیث میں جب صحیح بخاری نے صدارت کا مقام حاصل کیا تو علماء امت نے اپنی زندگیاں اور دن رات اس کتاب کی خدمت میں صرف کر دیے۔ بعض لوگوں نے اس کتاب کے متون حدیث میں جو معانی واحکام ہیں ان پر کتابیں لکھیں، بعض علماء نے ابواب بخاری کی مناسبت یا اس کی اسانید کے رجال کے حالات پر اور بعض نے بخاری کی شرائط پر اور بعض نے کتاب پر استدراک وانتقاد کے سلسلے میں کتابیں لکھیں۔

پھر فرماتے ہیں کہ صحیح بخاری کی سب سے پہلی شرح حافظ ابو سلیمان الخطابی المتوفی ۳۸۶ھ کی "أعلام الحدیث" ہے، اس شرح میں صرف غریب الفاظ کی تشریح ہے۔

اس کے بعد پھر حافظ داؤدی المتوفی ۴۰۲ھ کی شرح ہے، ابن التین نے اپنی شرح بخاری میں اس کی عبارتیں نقل کی ہیں، ان کے بعد پھر علامہ "مهلب بن احمد بن ابی صفرة" المتوفی ۴۳۵ھ کی شرح ہے، اسی شرح کی تلخیص شارح کے شاگرد "ابو عبداللہ محمد بن خلف بن المرابط الاندلسی المصری المتوفی ۴۸۵ھ نے کی ہے، ان کے بعد پھر ابو الحسن علی بن خلف بن بطال القرطبی المتوفی ۴۴۹ھ کی شرح ہے، یہ مہلب کے شاگرد تھے اور انھوں نے ان کی شرح سے استفادہ کیا ہے، ابن بطال کی شرح سے پہلے صرف "خطابی" کی شرح مطبوع ہے، اور اب "ابن بطال" کی شرح چھوٹے سائز کی دس جلدوں میں چھپ چکی ہے، امام نووی المتوفی ۶۷۹ھ نے بھی صرف کتاب الایمان کی شرح لکھی، اسی طرح امام شمس الدین محمد بن یوسف بن علی الکرمانی المتوفی ۷۸۶ھ کی شرح "الكواكب الدراري" شیخ جمال الدین الشافعی المتوفی ۶۷۲ھ کی "شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح" حافظ ابن حجر العسقلانی المتوفی ۸۵۲ھ کی "فتح الباری" امام بدر الدین عینی المتوفی ۸۵۵ھ کی "عمدة القاري" علامہ جلال الدین السیوطی المتوفی ۹۱۱ھ کی "التوشیح" امام قسطلانیؒ کی "ارشاد الساري" علامہ نور الحق بن مولانا الشیخ عبد الحق محدث دھلوی المتوفی ۱۰۷۳ھ کی "تیسیر القاري" شیخ الاسلام بن محب اللہ البخاری کی شرح جو تیسیر القاری کے حاشیہ پر ہے، حافظ دراز پشاوری کا حاشیہ بھی "تیسیر القاری" کے حاشیہ پر چھپا ہے، علامہ ابو الحسن نور الدین محمد بن عبد الهادی سندھی کا حاشیہ ...... یہ تمام صحیح بخاری کے مشہور اور مطبوع شروح وحواشی ہیں۔

ہندوستان میں علم حدیث کی خدمات کا مختصر جائزہ

ہندوستان میں جب علم حدیث کا سلسلہ شروع ہوا تو اس کے بعد حدیث کی خدمت کے سلسلے میں حضرت شیخ عبدالحق محدث دہلوی اور ان کے گھرانے کی گراں قدر خدمات ہیں، حضرت شیخ نے خود مشکوۃ المصابیح پر عربی اور فارسی میں شروح لکھیں اور ان کے صاحبزادے نے صحیح بخاری پر شرح لکھی پھر ان کے بعد حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اور ان کے خاندان کی خدمات بھی آبِ زر سے لکھنے کے قابل ہیں۔

صحیح بخاری کے ابواب وتراجم پر حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کا رسالہ صحیح بخاری کی ابتدا میں مطبوع اور متداول ہے پھر ان کے بعد حدیث کی تدریس وتشریح کے سلسلے میں علماء دیوبند کا دور آتا ہے جن میں نمایاں خدمت حضرت مولانا احمد علی سہارنپوری کا حاشیہ بخاری ہے، جس کی تکمیل حضرت قاسم العلوم والخیرات حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی نے کی، نیز حضرت مولانا احمد علی سہارنپوری نے صحاح کی اکثر کتب پر حواشی لکھے اور احادیث کی کتب اہتمام صحت کے ساتھ چھپوائیں۔

پھر حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی نور اللہ مرقدہ کی خدمات تدریسِ حدیث اور ان کے لائق تلامذہ کی درتقاریر بھی خدمت حدیث کی سنہری کڑیاں ہیں جن میں صحیح بخاری پر "لامع الدراری" اور سنن ترمذی پر "الکوکب الدری" جو حضرت شیخ الحدیثؒ کے قیمتی حواشی کے ساتھ چھپ چکی ہیں، سنن ابن ماجہ پر حضرت شیخ الہند کے استاذ ملا محمودؒ کا حاشیہ اور سنن ابی داؤد پر حضرت شیخ الہند اور حضرت مولانا فخر الحسن گنگوہی کے حواشی، سنن ترمذی اور سنن النسائی پر حضرت مولانا اشفاق الرحمان کاندھلویؒ کے حواشی اور ابوداؤد پر حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری کی بے مثال شرح "بذل المجہود" سنن ترمذی اور سنن ابی داؤد پر حضرت شیخ الہند کی تقاریر، صحیح بخاری اور سنن ابی داود پر حضرت امام العصر علامہ انور شاہ کاشمیری کی تقاریر، سنن ترمذی پر علامہ انور شاہ کشمیری اور شیخ الاسلام حضرت مدنی کی تقاریر، صحیح مسلم پر حضرت شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانیؒ کی لاجواب شرح، اسی طرح سنن ترمذی پر حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی کے مختصر نکات، صحیح بخاری پر حضرت عثمانی کی تقریر اور حضرت شیخ الحدیث کی تقریر اور "الابواب والتراجم" موطا امام مالکؒ پر ان کی شرح "اوجز المسالک" موجودہ زمانے میں حضرت مولانا محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم کی "تکملہ فتح الملہم" اور درس ترمذی، حضرت مولانا فخر الدین کی "ایضاح البخاری" اور "الابواب والتراجم" پر ان کی کتاب، شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ کی "التعلیق الصبیح" اور صحیح بخاری پر "الابواب والتراجم" مولانا عبدالجبار اعظمی کی "امداد الباری" شیخ الحدیث مولانا نصیر الدین غور غشتوی کا "حاشیہ مشکوۃ" حضرت مولانا عبدالحق (اکوڑہ خٹک) کی تقریر ترمذی، حضرت مولانا مفتی محمد فرید صاحب کی ترمذی پر شرح، مولانا نذیر احمد صاحب فیصل آبادی کی مشکوۃ پر تقریر، حضرت مولانا عبدالرحمان کاملپوری کی "معارف ترمذی" اور اس طرح کی دیگر لاتعداد کتب، علم حدیث کی وہ گرانقدر خدمات ہیں جن سے زمانہ صرف نظر نہیں کرسکتا اور نہ علوم کی تاریخ لکھنے والا ان خدمات کو نظر انداز کرسکتا ہے۔

کشف الباری
صحیح بخاری کی شروح میں ایک گرانقدر اضافہ

موجودہ دور میں علم حدیث اور خصوصاً صحیح بخاری کی خدمت وتشریح کے سلسلے میں ایک گراں قدر، قیمتی اور بے مثال اضافہ سیدی وسندی مسند العصر، استاذ العلماء، شیخ الحدیث وصدر وفاق المدارس پاکستان حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب دامت برکاتہ وفیوضہ وادام اللہ علینا ظلہ کی صحیح بخاری پر تقریر "کشف الباری عما فی صحیح البخاری" ہے یہ کتاب حضرت کی ان تقاریر پر مشتمل ہے جو صحیح بخاری پڑھاتے وقت حضرت نے فرمائیں۔

جامعہ فاروقیہ میں احقر کے دورۂ حدیث پڑھنے کا پس منظر

بندہ نے خود بھی حضرت دام ظلہ سے صحیح بخاری پڑھی تھی جس کا مختصر واقعہ یہ ہے کہ بندہ صوبہ سرحد، ضلع سوات، تحصیل مٹہ، گاؤں فاضل بیگ گھڑی، کے دیہات سے رمضان المبارک کے آخر میں جامعہ اشرفیہ لاہور میں داخلے کے ارادے سے روانہ ہوا، راولپنڈی آکر اگلی منزل پر روانگی کے لئے دارالعلوم تعلیم القرآن راجہ بازار، راولپنڈی میں ٹھہر گیا، یہ ۱۹۷۳ء کی بات ہے اس زمانے میں جامعہ اشرفیہ میں علم کے آفتاب و ماہتاب حضرت مولانا رسول خان صاحب اور حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ دورۂ حدیث کی کتابیں پڑھاتے تھے، بندہ بھی شیخین سے استفادہ کی خاطر گھر سے نکلا تھا، راولپنڈی میں قیام کے دوران طالب علمی کے دور کے شفیق و بزرگ ساتھی حضرت مولانا محمد اکبر صاحب چکیسری سے ملاقات ہوئی، وہ اس سال جامعہ فاروقیہ میں حضرت دام مجدہ سے دورۂ حدیث پڑھ چکے تھے، انھوں نے بندہ کے ارادے پر مطلع ہونے کے بعد کچھ اس والہانہ اور محبت کے انداز میں حضرت کی طرز تدریس اور قدرت علی التدریس کا تذکرہ کیا کہ بندہ کے لاہور جانے کے ارادے میں کچھ تزلزل پیدا ہوا اور پھر انھوں نے مجھ پر اصرار کیا کہ میں بھی دورۂ حدیث جامعہ فاروقیہ کراچی میں حضرت سے پڑھوں۔ چنانچہ بندہ نے ان کی معیت میں کراچی کا سفر کیا، انھوں نے حضرت سے سفارش کر کے بندہ کا داخلہ دورہ حدیث میں کرایا ''مشکوۃ المصابیح'' میں حضرت نے خود بندہ کا امتحان لیا۔ مجھے اب تک مقام امتحان کی وہ حدیث یاد ہے۔

اس وقت جامعہ فاروقیہ ایک نوزائیدہ مدرسہ تھا اور اکثر عمارات کچی تھیں، اسباق شروع ہونے سے پہلے بندہ کو کچھ بے چینی اور شکوک وشبہات نے گھیرا، چنانچہ بندہ نے چپکے سے کراچی کے ایک اور بڑے مدرسہ میں داخلہ لیا، وہاں اسباق شروع تھے، صحیح بخاری اور سنن ترمذی کے سبق میں ایک دن شریک ہوا لیکن پھر واپس جامعہ فاروقیہ آیا، دوسرے دن وہاں اسباق شروع ہوئے، حضرت دام مجدہ کے پاس صحیح بخاری کا سبق تھا، پہلے دن کا سبق سن کر اور ابتدائی ابحاث پر حضرت کا خوبصورت اور دل موہ لینے والا مرتب اور واضح انداز تدریس کا مشاہدہ کر کے دل کو اطمینان ہوا اور اپنے رفیق حضرت مولانا محمد اکبر مدظلہ کے لئے دل سے دعا نکلی۔ بندہ نے خود بھی حضرت کی بخاری شریف کی تقریر لکھی تھی جو بعد میں میری غفلت کی وجہ سے ضائع ہوگئی۔

میں نے مولانا سلیم اللہ خان صاحب جیسا استاذ و مدرس نہیں دیکھا

یہ بات واضح رہنی چاہئے کہ بندہ نے ایک طویل عرصے تک حضرت کے زیر سایہ جامعہ فاروقیہ میں تدریس کے فرائض انجام دیے اور اب تقریباً دس بارہ سال سے جامعہ العلوم الاسلامیہ میں درس دے رہا ہے، اس وقت حضرت دام ظلہ سے میرا کوئی دنیوی مفاد وابستہ نہیں ہے۔ یہ تمہید میں نے اس لئے لکھی، کہ آئندہ جو بات میں لکھنا چاہتا ہوں، شاید کچھ حضرات اس کو مبالغہ اور تملق پر محمول کریں گے وہ بات یہ کہ بندہ نے اپنی مختصری طالب علمی کی زندگی میں اور اس کے بعد تقریباً ستائیس اٹھائیس سالہ تدریسی زندگی میں حضرت جیسا مدرس اور استاذ نہیں دیکھا جس کی تقریر ایسی مرتب جامع اور واضح ہو کہ اعلیٰ، متوسط اور ادنی درجے کا ہر طالب علم اس سے استفادہ کر سکتا ہو، اللہ تبارک تعالیٰ نے آپ کو جو تحقیقی ذوق عطا فرمایا، اس کے ساتھ مرتب اور جامع طرز تدریس عموماً بہت کم ہوتا ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے آپ کی ذات گرامی میں یہ تمام صفات جمع فرمائی ہیں۔

کشف الباری مستغنی کردینے والی شرح

بندہ تقریباً تین سال سے جامعہ علوم اسلامیہ میں صحیح بخاری پڑھاتا ہے اور الحمدللہ صرف اللہ تعالیٰ کے فضل وکرم سے کہتا ہوں کہ مجھے مطالعہ کرنے کا ذوق اللہ تعالیٰ نے محض اپنے فضل وکرم سے عطا فرمایا ہے، صحیح بخاری کی مطبوعہ ومتداول شروح حواشی اور تقاریر اکابر میں سے شاید کوئی

شرح، حاشیہ، یا تقریر ایسی ہوگی، جو بندہ کی نظر سے نہیں گذری لیکن میں نے "کشف الباری" جیسی ہر لحاظ سے جامع، مرتب اور تحقیقی شرح نہیں دیکھی، اگرچہ علماء کا مشہور مقولہ ہے ...... " لایغنی کتاب عن کتاب" لیکن ...... " مامن عام إلا وقد خص عنه البعض " کے قاعدے کے مطابق "کشف الباری" اس قاعدے سے مستثنیٰ ہے، بلا مبالغہ حقیقتۃً واقعۃً یہ ایسی شرح ہے کہ انسان کو دوسری شروح سے مستغنی کر دیتی ہے۔

میں ان لوگوں کی بات تو نہیں کرتا جو کسی خاص تقریر کا مطالعہ کر کے سبق پڑھاتے ہیں البتہ وہ لوگ جن کو اللہ تعالیٰ نے تحقیقی ذوق دیا ہے، اور متقدمین شارحین جیسے خطابی، ابن بطال، کرمانی، عینی، ابن حجر، قسطلانی، سندھی وغیرھم کی شروح کا مطالعہ کرتے ہیں اور متاخرین میں تیسیر القاری، لامع الدراری، کوثر المعانی، اور فیض الباری کو دیکھتے ہیں، وہ اس بات کی گواہی دیں گے۔

کشف الباری کی خصوصیات

"کشف الباری عما فی صحیح البخاری" کی خصوصیات اور امتیازات تو بہت ہیں اور ان شاء اللہ بندہ کا ارادہ ہے کہ اس موضوع پر دوسری شروح کے ساتھ ایک تقابلی جائزہ آئندہ پیش کرے گا یہاں ارتجالاً چند خصوصیات کا تذکرہ کیا جاتا ہے۔

۱۔ مشکل الفاظ کے لغوی معانی کا اور یہ کہ یہ لفظ کس باب سے آتا ہے بیان ہوتا ہے۔

۲۔ اگر نحوی ترکیب کی ضرورت ہو تو جملے کی نحوی ترکیب کو ذکر کیا گیا ہے۔

۳۔ حدیث کے الفاظ کا مختلف جملوں کی صورت میں سلیس ترجمہ کیا گیا ہے۔

۴۔ ترجمۃ الباب کے مقصد کا تحقیقی طریقے سے مفصل بیان کیا گیا ہے اور اس سلسلے میں علماء کے مختلف اقوال کا تنقیدی تجزیہ پیش کیا گیا ہے۔

۵۔ باب کا ماقبل سے ربط و تعلق کے سلسلے میں بھی پوری تحقیق و تنقید کے ساتھ تجزیہ پیش کیا گیا ہے۔

۶۔ مختلف فیہا مسائل میں امام ابوحنیفہؒ کے مسلک اور دوسرے مسالک کی تنقیح و تحقیق کے بعد ہر ایک کے مستدلات کا استقصاء اور پھر دلائل پر تحقیقی طریقے سے رد و قدح اور احناف کے دلائل کی وضاحت اور ترجیح بیان کی گئی ہے۔

۷۔ اگر حدیث میں کوئی تاریخی واقعہ مذکور ہو تو اس کی پوری وضاحت کی گئی ہے۔

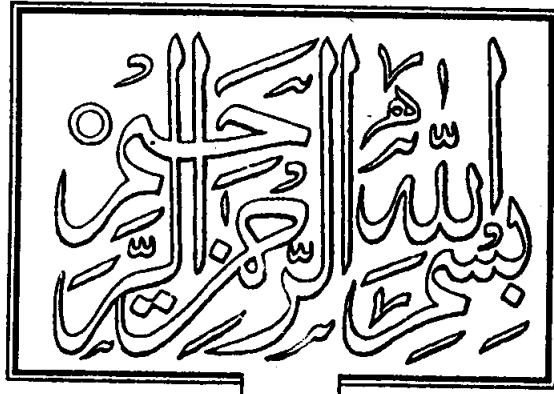
۸۔ جن احادیث کو تقریر کے ضمن میں بطور استدلال پیش کیا گیا ہے ان کی تخریج کی گئی ہے۔

۹۔ تعلیقات بخاری کی تخریج کی گئی ہے۔

۱۰۔ اور سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ مختلف اقوال کے نقل کرنے میں حضرت صرف ناقل نہیں ہیں بلکہ ہر قول پر محققانہ اور تنقیدی کلام بھی بوقت ضرورت کیا گیا ہے۔ تلک عشرۃ کاملہ۔

حضرت کو اللہ تبارک وتعالیٰ نے اپنے فضل و کرم سے تدریس کا طویل موقعہ عنایت فرمایا، اس کتاب میں آپ کی پوری زندگی کی تدریس کا نچوڑ موجود ہے، بندہ کی رائے یہ ہے کہ اس دور میں صحیح بخاری پڑھانے والا کوئی بھی استاذ اس کتاب کے مطالعہ سے مستغنی نہیں ہوسکتا۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ حضرت کا سایہ تادیر ہم پر قائم رہے، اس تقریر کے مرتب کرنے والے حضرات کو اللہ تعالیٰ جزائے خیر عطا فرمائے، دینی طبقہ پر عموماً اور حضرت کے طبقۂ تلامذہ پر خصوصاً جن میں بندہ بھی شامل ہے، یہ ان حضرات کا عظیم احسان ہے۔

☆☆☆☆

بسم اللہ الرحمن الرحیم
شروع اللہ کے نام سے جو بڑا مہربان نہایت رحم کرنیوالا ہے

اجمالی فہرست

کتاب الایمان ۵۵۸

✦✦✦✦

فہرست مضامین کشف الباری جلد ثانی

اس تقریر میں ہم نے صحیح بخاری کا جو نسخہ متن کے طور پر اختیار کیا ہے، اُس پر ڈاکٹر مصطفیٰ دیب البغا نے تحقیقی کام کیا ہے، ڈاکٹر مصطفیٰ دیب نے احادیث پر نمبر لگانے کے ساتھ ساتھ احادیث کے مواضع متکررہ کی نشاندہی کا بھی التزام کیا ہے، اگر کوئی حدیث بعد میں آنے والی ہے تو حدیث کے آخر میں نمبروں سے اُس کی نشاندہی کرتے ہیں، یعنی اس نمبر پر حدیث آرہی ہے اور اگر حدیث گزری ہے تو نمبر سے پہلے "ر" لگا دیتے ہیں، یعنی اس نمبر کی طرف رجوع کیا جائے۔

فهرس اسماء المترجم لهم
علی ترتیب حروف الهجاء

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

عرضِ مرتّب

اللّٰھم لک الحمد، لا أحصی ثناءً علیک أنت کما أثنیت علی نفسک
اللّٰھم صل وسلم وبارک علی سیدنا محمد النبی الأمی وعلی آلہ وصحبہ وتابعیھم ومن تبعھم بإحسان من الأئمة المجتھدین والعلماء المحدثین، إلی یوم الدین.

الحمدللہ ! اللہ جل شانہ کا بے پایاں کرم ہے کہ اس نے محض اپنے فضل سے اپنے بے مایہ بندہ کو توفیق بخشی کہ آج استاذ الاساتذہ شیخ شیوخ الحدیث حضرت مولانا سلیم اللہ خاں صاحب دامت فیوضھم وبرکاتھم کے صحیح بخاری کے درسی افادات کی دوسری جلد حضراتِ اہلِ علم، طلبۂ علوم دینیہ اور تشنگانِ علوم حدیث کی خدمت میں پیش کرنے کی سعادت حاصل ہو رہی ہے۔

حضرت شیخ الحدیث صاحب دامت برکاتھم کے ان درسی افادات سے خاص خاص مستفیدین حسبِ ظرف استفادہ کرتے رہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان سے استفادہ عام اہلِ علم کے لیے اب ممکن ہوا ہے۔
یہ درسی افادات۔ جن کو "لآلیٔ مکنونہ" کہنا بالکل بجا ہے۔ دراصل شیخ الاسلام حضرت مولانا سید حسین احمد مدنی نوّر اللہ مرقدہٗ کے علوم وفیوض، حضرت والا کی نصف صدی پر محیط تدریسی تجربوں اور بے شمار کتب وشروحِ حدیث کے مطالعے کا نچوڑ ہیں۔

اس جلد میں بھی الحمدللہ ان تمام امور کا التزام کیا گیا ہے جن کا التزام پہلی جلد میں کیا گیا تھا، ان امور کی تفصیل ہم پہلی جلد کے شروع میں ذکر کر چکے ہیں۔

یہ کام ـ جیسا کہ قارئین کو اچھی طرح علم ہے ـ بہت بڑا علمی کام ہے ، جس کے لیے وسیع مطالعے ، علمی پختگی اور استحضار کی ضرورت ہے ، جبکہ احقران تمام امور سے عاری ہے ، اس کے باوجود ایسی علمی خدمت کے لیے کمربستہ ہونا صرف اپنے مشفق اساتذۂ کرام کی دعاؤں اور خاص طور پر حضرت شیخ الحدیث صاحب دامت برکاتہم کی نظرِ عنایت ، اعتماد ، توجہ ، حوصلہ افزائی اور دعاؤں کا نتیجہ ہے ،

صرف احتمال ہی نہیں ، عین امکان ہے کہ اس میں غلطیاں ہوئی ہوں گی ، حضرات اہلِ علم سے مؤدبانہ گذارش ہے کہ غلطیوں پر مطلع ہونے کی صورت میں اس کو مرتب ہی کی خامی تصور فرمائیں اور ان غلطیوں سے آگاہ فرمائیں نیز اپنے مفید مشوروں اور تجاویز سے بھی مستفید فرمائیں ، احقر نہایت ممنون ہوگا ـ

کتاب کی ترتیب و تحقیق سے لے کر کمپوزنگ ، پروف ریڈنگ اور پھر طباعت تک کے تمام مراحل میں میرے ساتھ میرے مخلص احباب اور دوستوں نے جو تعاون کیا اس پر میں ان تمام حضرات کا ممنون ہوں ، اور تمام دوستوں اور عزیزوں کے لیے دعاگو ہوں کہ اللہ تعالیٰ انھیں علمی و عملی ترقیات عطا فرمائے اور انھیں بہترین جزاء عطا فرمائے ـ

آخر میں محترم قارئین سے درخواست ہے کہ حضرت شیخ الحدیث صاحبِ دامت برکاتہم کی صحت وعافیت کے لیے خاص طور پر دعا فرمائیں ، نیز مرتب کے لیے بھی دعا فرمائیں کہ اس کام کو جلد از جلد مکمل کرنے کی توفیق عطا فرمائے ، اور اپنی بارگاہ میں شرفِ قبولیت سے نوازے ، اور صاحبِ تقریر کے لیے ، بندہ کے لیے ، بندہ کے والدین ، اساتذہ اور تمام احباب و متعلقین کے لیے ذخیرۂ آخرت بنائے ـ آمین ـ

نورالبشر بن محمد نورالحق
استاذِ جامعہ فاروقیہ
و رفیقِ شعبۂ تصنیف وتالیفِ جامعہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

۲ - کتاب الایمان

وحی کی عظمت، صداقت، عصمت وحجیت بطور دیباچہ بیان کرنے کے بعد اصل مقصد شروع کررہے ہیں، چونکہ تمام امور کا مدار ایمان پر ہے، وحی کی صداقت سے اللہ اور بندے کا تعلق معلوم ہوا، اب اس تعلق کا اظہار بھی ضروری ہے، وہ ایمان اور اعمال سے ہوگا، ایمان روح ہے اور اسلام بدن، ایمان حقیقت ہے اور اسلام اس کی صورت، ایمان بنیاد ہے اور اعمالِ اسلام اس کی شاخیں ہیں، ایمان ہی کی بدولت مغیبات پر بلا دلیل وحجّت یقین واطمینان ہوتا ہے، وحی کی بحث اس لیے ابتدا میں ذکر کی تاکہ پوری کتاب کی حجیت واستناد ثابت ہوسکے۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ایمان کے مباحث کو شروع کرنے سے قبل فرقِ اسلامیہ کا مختصر تعارف کرا دیا جائے۔

فرقِ اسلامیہ

فرقِ اسلامیہ ان کو کہتے ہیں جو مسلمان ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں اور اپنے آپ کو اسلام سے منسوب کرتے ہیں خواہ گمراہ ہوں یا صحیح راستے پر ہوں، معتزلہ، خوارج، مرجئہ، کرامیہ، جہمیہ وغیرہ سب کے سب علی

التشکیک فرقِ ضالّہ ہیں، صحیح اسلامی فرقہ "اہل السنۃ والجماعۃ" ہے جو "ما أنا علیہ وأصحابی" (۱) کے مطابق ہے، یہ لقب بھی اسی ارشادِ نبوی سے ماخوذ ہے۔

اہل السنۃ والجماعۃ کے گروہ

پھر "اہل السنۃ والجماعۃ" میں چار گروہ صحیح اسلام پر ہیں۔

محدثین:۔ یہ حضرات عقائد میں امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے متبع ہیں۔

متکلمین، ان کے دو گروہ ہیں:

(الف) اشاعرہ:۔ یہ لوگ عموماً امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ سے منقول عقائد کی تشریح و ترویج کرتے ہیں۔

(ب) ماتریدیہ:۔ یہ حضرات امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے اصحاب سے منقول عقائد کی تائید و تفصیل کرتے ہیں، اشاعرہ وماتریدیہ میں اختلاف قلیل ہے، ابوالحسن اشعریؒ اول کے اور ابومنصور ماتریدیؒ دوم کے امام ہیں، یہ دونوں امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کے ہم عصر ہیں۔ (۲)

امام ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ

امام ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ پہلے معتزلی تھے، ابو علی جُبّائیؔ معتزلی کے اصحابِ خاص میں سے تھے، معتزلہ کے بڑے مناظر تھے۔ ایک مرتبہ پورے رمضان کا اعتکاف کیا، پہلے عشرہ میں خواب دیکھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہیں "یاعلی، انصر المذاهب المروية عنی فإنها الحق" نیند سے بیدار ہونے کے بعد بڑی فکر ہوئی، دوسرے عشرے میں پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت ہوئی، آپ نے پوچھا "مافعلت فیما أمرتک به" انھوں نے جواب دیا "یارسول الله، وما عسى أن أفعل، وقد خرّجت للمذاهب المروية عنک محامل صحيحة" حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دوبارہ فرمایا "انصر المذاهب المروية عنی فإنها الحق" بیدار ہوئے تو سخت متفکر تھے، پختہ عزم کرلیا کہ "کلام" چھوڑ دیں گے،

---

(۱) هذا جزء من حديث أخرجه الترمذي في جامعه عن عبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما، في كتاب الإيمان، باب ماجاء في افتراق هذه الأمة، رقم (۲۶۴۱)۔

(۲) فضل الباری (ج ۱ ص ۳۴۵)۔

حدیث کی اتباع کریں گے اور قرآن کی تلاوت کی مداومت کریں گے، پھر آخری عشرہ میں ستائیسویں شب کو، جس میں رات بھر بیدار رہ کر عبادت کرتے تھے، ان پر نیند کا غلبہ ہونے لگا، چنانچہ سو گئے، افسوس انہیں ہورہا تھا کہ ستائیسویں شب کو عبادت کی توفیق نہیں ہوئی، اسی نیند کی حالت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا دیدار ہوا، آپ نے پھر استفسار فرمایا، انھوں نے جواب دیا "قد ترکت الکلام، یارسول اللّٰه، ولزمت کتاب اللّٰه وسنتک"، حضوراکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "أنا ما أمرتک بترک الکلام، إنما أمرتک بنصرة المذاهب المروية عنی فإنها الحق" انھوں نے عرض کیا کہ یارسول اللہ! میں ایک خواب کی بنیاد پر ایسے مذہب کو کیسے چھوڑوں جس کو پختہ اور مضبوط کرنے میں میں نے تیس سال گذارے ہیں؟ حضوراکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "لولا أنی أعلم أن اللّٰه سيمدک بمدد من عنده لما قمت عنک حتى أبين لک وجوهها، فجد فيه، فإن اللّٰه سيمدک بمدد من عنده" جب سو کر اٹھے تو عقائدِ اہلِ سنت پر شرحِ صدر ہوچکا تھا اور معتزلہ کے عقائد کا فساد واضح ہوچکا تھا، مسجدِ جامع میں توبہ کا اعلان کیا اور پھر اہلِ سنت کے زبردست امام قرار پائے۔ (۳)

امام ابومنصور ماتریدی رحمۃ اللہ علیہ

محمد بن محمد بن محمود، ابومنصور ماتریدی رحمۃ اللہ علیہ، متکلمین کے امام ہیں، تین واسطوں سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد ہیں، انھوں نے فقہ ابوبکر احمد جوزجانیؒ سے اور انھوں نے ابوسلیمان جوزجانیؒ سے حاصل کی، جو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد ہیں۔

کتاب التوحید، کتاب المقالات، کتاب اوہام المعتزلۃ وغیرہ کئی اہم تصانیف چھوڑیں، ۳۳۳ھ میں وفات پائی۔

یہ "ماترید" کی طرف منسوب ہیں جو سمرقند کا کوئی محلہ ہے۔ (۴)

چوتھا گروہ اہلِ سنت صوفیہ کا ہے۔

حضرات محدثین پر نقل وسماع غالب ہے، وہ سمعیات سے مسائل کو ثابت کرتے ہیں، متکلمین خواہ ماتریدیہ ہوں یا اشاعرہ، سمعیات اور عقلیات دونوں پر مدار رکھتے ہیں، مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ عقل سے کوئی بات ثابت کرتے ہیں بلکہ قرآن وسنت سے ثابت شدہ عقیدوں کو عقلی دلائل سے ثابت کرتے ہیں، عقلی شبہات کو رد کرنا ان کا اہم مقصد ہے، وہ عقل ونقل کے توافق کے ذریعہ مسائل کا اثبات کرتے ہیں، صوفیہ

---

(۳) اس واقعہ کے لیے نیز ان کے مزید حالات کے لیے دیکھیے طبقات الشافعیۃ الکبریٰ للسبکی (ج۲ ص ۲۴۵ - ۳۰۱)۔

(۴) انظر الفوائد البهية فی تراجم الحنفية (ص ۱۹۵)۔

کے یہاں اشراقِ نوری کو زیادہ اہمیت حاصل ہے ۔ (۵)

ایمان کے لغوی معنی

"ایمان" کا لفظ "امن" سے ماخوذ ہے ، اور "امن" "خوف" کی ضد ہے ، "امن" اطمینان اور طمانیت کو کہتے ہیں جب یہ بابِ افعال سے آتا ہے تو متعدی ہوجاتا ہے اور اس کے معنی : "ازالۂ خوف" کے ہوجاتے ہیں، پھر اس کا استعمال کبھی تو ایک مفعول کے ساتھ ہوتا ہے اور کہا جاتا ہے : "آمنتہ" میں نے اس سے خوف کو زائل کردیا اور اس کو مطمئن کردیا، کبھی دو مفعولوں کے ساتھ ہوتا ہے : "آمنتہ غیری" میں نے اس کو اپنے غیر سے بے خوف اور مطمئن کردیا، پھر یہ جب بابِ افعال سے استعمال ہوتا ہے اور اس کے معنی ازالۂ خوف کے ہوتے ہیں اور دو مفعولوں کی طرف متعدی ہوتا ہے تو کبھی دوسرے مفعول پر "من" داخل کیا جاتا ہے "وَآمَنَهُمْ مِّنْ خَوْفٍ" یہاں بابِ افعال ہے "هم" اور "خوف" دو مفعول ہیں، دوسرا مفعول "خوف" بواسطۂ "من" مذکور ہوا ہے ۔

کبھی "ایمان" "باء" کے صلہ کے ساتھ استعمال ہوتا ہے اس وقت اس کے معنی "تصدیق" کے ہوتے ہیں، پھر وہ "باء" کبھی تو ذوات پر داخل ہوتی ہے جیسے "آمنت باللہ" اور کبھی احکام پر، جیسے : "آمَنَ الرَّسُوْلُ بِمَآ اُنْزِلَ اِلَيْهِ مِنْ رَّبِّهٖ وَالْمُؤْمِنُوْنَ" (۶) ۔

بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ "ایمان" جب "تصدیق" کے معنی میں استعمال ہوتا ہے تو اس کا صلہ "باء" کے ساتھ اس لیے آتا ہے کہ یہ معنیٔ "اعتراف" کو متضمن ہوتا ہے ، "اعتراف" کا صلہ چونکہ "باء" آتا ہے لہذا اس کا صلہ بھی "باء" آئے گا۔

دوسرے حضرات یہ کہتے ہیں کہ یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ ایمان معنیٔ اعتراف کو متضمن ہے اور "اعتراف" کا صلہ "باء" آتا ہے اس لیے "ایمان" کے صلہ میں "باء" آتی ہے ، بلکہ خود تصدیق کا صلہ "باء" کے ساتھ آتا ہے ، تو جب ایمان تصدیق کے معنی میں ہے تو اس کے لیے "باء" کا استعمال "آمنت باللہ" میں یا "آمَنَ الرَّسُوْلُ بِمَآ اُنْزِلَ اِلَيْهِ مِنْ رَّبِّهٖ وَالْمُؤْمِنُوْنَ" میں بالکل بے تکلف درست ہے ۔

پھر اس بات میں اختلاف ہوا کہ "ایمان" بمعنی "ازالۂ خوف" جب کہ وہ متعدی بنفسہ ہوتا ہے اور بمعنی "تصدیق" جبکہ وہ متعدی بالباء ہوتا ہے ، ایمان کے یہ دونوں معنی حقیقی ہیں یا ان میں سے

---

(۵) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۳۶)۔

(۶) سورۂ بقرہ / ۲۸۵۔

ایک معنی حقیقی ہیں اور ایک معنی مجازی۔ علامہ زمخشری سے دونوں ہی قول منقول ہیں بعض تو کہتے ہیں کہ ازالۂ خوف اور تصدیق دونوں معنیٰ ایمان کے حقیقی معنیٰ ہیں، لفظ "ایمان" ان دونوں میں مشترک ہے جب متعدی بنفسہ ہو تو پہلے معنی اور جب بصلۂ باء ہو تو دوسرے معنی لیے جاتے ہیں، بعضوں نے یہ کہا کہ ایمان کے حقیقی معنی تو صرف ازالۂ خوف کے ہیں مگر چونکہ تصدیق میں تکذیب سے امن دینا اور خوف کو زائل کرنا ہوتا ہے، اس تعلق سے ایمان کے معنی مجازاً تصدیق کے بھی آتے ہیں۔

اسی طرح اس کا ایک تیسرا استعمال بھی ہے کہ "ایمان" کے صلہ میں "لام" لاتے ہیں "وَمَآ اَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صٰدِقِيْنَ" (سورۂ یوسف/۱۷) "اَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عٰبِدُوْنَ۔" (المؤمنون/۴۷)

اس استعمال کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اصل میں یہاں "ایمان" معنیٰ انقیاد کو متضمن ہے اور انقیاد کا صلہ لام کے ساتھ آتا ہے، لہذا "وَمَآ اَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا" کے معنی ہونگے آپ ہماری بات ماننے والے نہیں، اسی طرح "اَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا" کے معنی یہ ہیں کہ کیا ہم ایسے دو آدمیوں کے منقاد اور مطیع ہوجائیں، ان کی بات ماننے والے بن جائیں جو ہماری طرح ہیں اور ان کی قوم ہماری غلام ہے۔ تو یہاں "ایمان" چونکہ معنیٰ "انقیاد" کو متضمن ہے اور "انقیاد" کا صلہ لام کے ساتھ آتا ہے اس لیے "ایمان" کے صلہ میں "لام" کو لایا گیا ہے۔

"ایمان" کا ایک استعمال "علیٰ" کے صلہ کے ساتھ بھی ہے حدیث میں آتا ہے "ما من الأنبياء نبي إلا أعطي ما مثله آمن عليه البشر...." (۷) اس حدیث میں یہ بتایا جارہا ہے کہ ہر نبی کو ایسے معجزات دیے جاتے ہیں کہ ان کے اوپر لوگوں کو اعتماد کرنا پڑتا ہے۔

ایمان کے صلہ میں "علیٰ" کا استعمال بہت ہی قلیل ہے، حضرت علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ استعمال صرف ایک حدیث میں وارد ہے جو اوپر ہم نے ذکر کردی ہے یہاں "ایمان" "اعتماد" کے معنی کو متضمن ہے۔ (۸)

خلاصہ یہ نکلا کہ "ایمان" کا استعمال چار طریقے پر ہوتا ہے ایک تو یہ کہ وہ متعدی بنفسہ ہوتا ہے

---

(۷) دیکھیے صحیح بخاری (ج ۲ ص ۷۴۴) کتاب فضائل القرآن، باب کیف نزل الوحی، وکتاب الاعتصام، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: بعثت بجوامع الکلم، نیز دیکھیے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۸۶) کتاب الإیمان، باب وجوب الإیمان برسالۃ نبینا محمد صلی اللہ علیہ وسلم إلی جمیع الناس ونسخ الملل بملتہ۔

(۸) ان تمام لغوی تفصیلات کے لیے دیکھیے لسان العرب (ج ۱۳ ص ۲۱۔ ۲۶) وتاج العروس (ج ۹ ص ۱۲۴ و ۱۲۵) وفیض الباری (ج ۱ ص ۴۴۔ ۴۶)۔

خواہ ایک مفعول کی طرف ہو یا دو مفعولوں کی طرف، دوسرے مفعول کو بلاواسطۂ حرفِ جر لایا جائے، یا حرفِ جر کے واسطہ سے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ "ایمان" بمعنیٰ "تصدیق" ہو اور "باء" کے صلہ کے ساتھ آئے، تیسری صورت یہ ہے کہ وہ "انقیاد" کے معنی کو متضمن ہو اور "لام" کے صلہ کے ساتھ استعمال ہو اور چوتھی صورت یہ ہے کہ وہ "اعتماد" کے معنی کو متضمن ہو، اس صورت میں اس کا صلہ "علیٰ" آئے گا جو اقل قلیل ہے۔ واللہ اعلم۔

تصدیقِ لغوی اور تصدیقِ منطقی میں فرق

اس کے بعد ایمان کے لغوی معنی تصدیق اور تصدیقِ منطقی کے درمیان فرق سمجھنے کی ضرورت ہے :۔

لغوی تصدیق کے معنی یہ ہیں کہ اپنے اختیار سے کسی خبر کو یا کسی مخبر کو صادق قرار دینا، مثلاً آپ کے سامنے ایک آدمی نے کوئی خبر بیان کی، آپ نے اس خبر کو صادق قرار دیا یا مخبر کو صادق قرار دیا تو یہ تصدیقِ لغوی ہے۔

اور تصدیقِ منطقی کے معنیٰ ہوتے ہیں نسبتِ تامّہ کا علم اور ادراک، مناطقہ نے تصدیق کو علم وادراک کی قبیل سے شمار کیا ہے اور اس کے معنیٰ وہی نسبتِ تامّہ کے علم و ادراک کے بیان کیے ہیں، اب نسبتِ تامّہ کا علم کبھی بغیر اختیار کے بھی ہوتا ہے، مثلاً دوپہر کا وقت ہے سورج نکلا ہوا ہے، یہاں طلوعِ آفتاب کی جو تصدیق حاصل ہے وہ غیر اختیاری ہے اسی طرح تمام بدیہیات میں ایسا ہی ہوتا ہے کہ ان کی نسبتِ تامّہ کا جو علم و ادراک حاصل ہوتا ہے اس میں اختیار کو دخل نہیں ہوتا۔

گویا تصدیقِ لغوی اور تصدیقِ منطقی میں ایک فرق یہ ہوا کہ تصدیقِ لغوی میں اختیار کا دخل ہوتا ہے کیونکہ آدمی اپنے اختیار ہی سے کسی خبر کو یا مخبر کو صادق قرار دیتا ہے جبکہ تصدیقِ منطقی میں اختیار کا دخل ضروری نہیں، وہاں نسبتِ تامّہ کا علم وادراک کبھی بغیر اختیار کے بھی حاصل ہوجاتا ہے اور وہ مناطقہ کے یہاں تصدیق کہلاتی ہے۔

دوسرا ایک فرق اور ہے اور وہ یہ کہ تصدیقِ منطقی تکذیب وانکار کے ساتھ جمع ہوجاتی ہے جبکہ تصدیقِ لغوی تکذیب وانکار کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتی، مثال کے طور پر میرا یہ چشمہ ہے، آپ جانتے ہیں کہ یہ میرا ہی ہے لیکن عناد یا بدنیتی کی وجہ سے آپ انکار کررہے ہیں، تو میرے اور چشمے کے درمیان آپ کو نسبت کا علم و ادراک ہے اور آپ کو تصدیقِ منطقی حاصل ہے لیکن آپ انکار کررہے ہیں، مناطقہ اس انکار کی وجہ سے اس کو تصدیق سے خارج نہیں کرتے جبکہ تصدیقِ لغوی انکار کے ساتھ جمع نہیں ہوتی، اس میں

خبر اور اس کے مخبر کو صادق قرار دیا جاتا ہے، میں کہہ رہا ہوں کہ یہ چشمہ میرا ہے تو جب آپ مجھے سچا کہیں گے کہ واقعی آپ کا ہے تب یہ تصدیقِ لغوی ہوگی ورنہ تصدیقِ لغوی نہیں بنے گی۔

یہ فرق اس تعریف کی بنیاد پر ہے جو منطق کی کتابوں میں درج ہے، جس میں تصدیق کو علم اور ادراک کی قبیل سے شمار کیا گیا ہے۔ (۹)

لیکن صاحبِ روح المعانی نے روح المعانی میں لکھا ہے "وإن التصديق المنطقي بعينه التصديق اللغوي، ولذا فسره رئيسهم في الكتب الفارسية بـ"گرویدن" وفي العربية بما يخالف التكذيب والإنكار، وهذا بعينه المعنى اللغوي" (۱۰) مطلب یہ ہے کہ رئیس المناطقہ کی تصریح کے مطابق تصدیقِ منطقی کے معنیٰ فارسی میں "گرویدن" کے آتے ہیں اور وہ تکذیب وانکار کا مقابل ہے اور "گرویدن" کے معنیٰ کسی چیز کا یقین اور اس کو باور کرلینا ہے اور کسی چیز کا یقین کرلینا یہ علم کے حصول کے بعد نفس کا ایک فعل ہے، چونکہ اس کو تکذیب کا مقابل قرار دیا گیا ہے اس لیے یہ معنیٰ تکذیب کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتے۔ اب جبکہ یہ علم کے بعد نفس کا فعل ہے تو یہ اختیاری فعل ہوگا اور تکذیب کے ساتھ جمع بھی نہیں ہوسکتا تو اس وقت تصدیقِ منطقی بالکل تصدیقِ لغوی کے مرادف ہوگی، اس لیے کہ تصدیقِ لغوی بھی تکذیب کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتی اور تصدیقِ لغوی میں بھی انسان کے اختیار کا دخل ہوتا ہے، تو جب تصدیقِ منطقی کو حصولِ علم کے بعد نفس کا فعل قرار دیا گیا تو معلوم ہوا کہ تصدیق خود علم وادراک کی قبیل سے نہیں ہے بلکہ لواحقِ علم و ادراک کی قبیل سے ہے اور اس کو تکذیب کا مقابل بھی کہا ہے لہذا ابنِ سینا کی تعریف کے مطابق تصدیقِ منطقی لواحقِ ادراک میں سے قرار دی جائے گی اور کہا جائے گا کہ تصدیقِ منطقی اور تصدیقِ لغوی میں کوئی فرق نہیں۔

پھر علامہ تفتازانی اور صدر الشریعہ رحمہما اللہ تعالی کا تصدیق کے بارے میں جو اختلاف ہوا ہے وہ بھی اسی پر مبنی ہے۔ کیونکہ علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ ایمان کی تعریف میں جو تصدیق کا لفظ آیا ہے اس میں اختیاری کی قید کی ضرورت نہیں، اس لیے کہ تصدیق ہوتی ہی اختیاری ہے، گویا انھوں نے ابن سینا کے قول کا اعتبار کیا ہے اور صدر الشریعہ رحمۃ اللہ علیہ نے یہ فرمایا کہ ایمان کی تعریف میں جو "تصدیق" کا لفظ آیا ہے اس میں "اختیاری" کی قید بھی بڑھائی جائے گی، انھوں نے اس پہلی تعریف کا اعتبار کیا جو منطق کے رسائل میں مذکور ہے جس میں تصدیق کو اختیاری اور غیر اختیاری دونوں کے اندر مشترک قرار دیا گیا تھا، اس لیے انھوں نے کہا کہ ایمان کے اندر جو تصدیق ہوگی اس میں اختیار کا لحاظ کیا جائے گا۔ (۱۱)

---

(۹) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۳۷ و ۲۳۸)۔

(۱۰) روح المعانی (ج ۱ ص ۱۵۴)۔ (۱۱) فیض الباری (ج ۱ ص ۴۷)۔

البتہ تصدیقِ منطقی اور تصدیقِ لغوی میں اتنا فرق ابن سینا کے نزدیک بھی ضرور ملحوظ ہے کہ تصدیقِ منطقی کے اندر بالاتفاق ظنیات بھی داخل ہیں جبکہ تصدیقِ لغوی کے لیے مکمل جزم ویقین لازمی ہے، ظن کی اس میں گنجائش نہیں۔ واللہ اعلم۔

ایمان کے شرعی معنی

ایمان کے شرعی معنیٰ علماء نے بہت سے عنوانات سے ذکر کیے ہیں، چنانچہ جمہور علماء نے اس کی تعریف کی ہے "هو التصديق بما عُلِمَ مجيء النبي صلى الله عليه وسلم به ضرورةً تفصيلاً فيما عُلِمَ تفصيلاً و إجمالاً فيما عُلِمَ إجمالاً (۱۲)" اس کا مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جن چیزوں کا ثبوت بدیہی طور پر ہوا ہے اس کی تصدیق کرنا ایمان ہے، اگر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثبوت اجمالی ہے تو اجمالی تصدیق ضروری ہے اور اگر ثبوت تفصیلی ہے تو اس کی تصدیق تفصیلی طور پر کرنا ضروری ہے۔

مثال کے طور پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے عذابِ قبر کا ثبوت بالتواتر ہوا ہے اور وہ اجمالی ہے لہذا اجمالاً عذابِ قبر کی تصدیق کرنا ایمان کے لیے لازم اور ضروری ہوگا، عذابِ قبر کی جو تفصیلات آئی ہیں وہ اخبارِ آحاد سے ثابت ہیں، جبکہ نفسِ عذابِ قبر کا ثبوت تواتر سے ہوا ہے اور بدیہی ہے۔ نماز کا ثبوت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے، تعدادِ رکعات، تفصیلِ اوقات اور یہ کہ ہر رکعت میں ایک قیام، ایک رکوع اور دو سجدے ہیں تواتر کے ساتھ ہوا ہے اور بدیہی ہے اور عوام وخواص میں مشہور ہے، یہی حال روزے کا اور اس کی ابتدا وانتہا اور امساک عن الأکل والشرب والجماع کا ہے تو اس کی تصدیق تفصیلی لازم ہوگی۔

انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کے بارے میں قرآن مجید نے فرمایا "مِنۡهُمۡ مَّنۡ قَصَصۡنَا عَلَيۡكَ وَمِنۡهُمۡ مَّنۡ لَّمۡ نَقۡصُصۡ عَلَيۡكَ" (المؤمن / ۷۸) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی کچھ انبیاء کا ذکر اجمالاً منقول ہے: "لِكُلِّ قَوۡمٍ هَادٍ" (الرعد / ۷)۔ سے بھی اجمالی ذکر کا ثبوت ہورہا ہے تو جن کا ثبوت اجمالی ہے ان پر ایمانِ اجمالی ضروری ہوگا اور حضرت ابراہیم، حضرت نوح، حضرت موسیٰ، حضرت یوسف، حضرت اسحاق، حضرت اسماعیل، حضرت عیسیٰ، حضرت داؤد، حضرت سلیمان علیہم السلام وغیرہ وغیرہ جن کا ذکر تفصیلاً آیا ہے ان پر تفصیلی ایمان ضروری ہوگا۔ (۱۳)

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ "التصديق بما عُلِمَ مجيء الرسول صلى الله عليه وسلم ضرورةً"

(۱۲) روح المعانی (ج ۱ ص ۱۵۱)۔ (۱۳) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۲۴۰ و ۲۴۱)۔

فرمایا گیا ہے اور "ضرورۃً" کے معنی "بداھۃً" کے ہیں یعنی مشہور بین العوام والخواص ہونا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایمان کے لیے مشہور حکم کی تصدیق ضروری ہے، غیر مشہور کی تصدیق ضروری نہیں اگرچہ وہ قطعی ہو۔

حضرت شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہاں مشہور سے ہرکس وناکس کے نزدیک مشہور ہونا مراد نہیں ہے بلکہ اہل دین جو شریعت کے ساتھ وابستگی رکھتے ہیں اور اس کے اصول وقوانین سے واقفیت رکھتے ہیں ان کے نزدیک مشہور ہونا مراد ہے۔ اس تقدیر پر کوئی بھی حکم ایسا نہیں ہے کہ وہ قطعی ہو اور دین کا علم اور اس کے ساتھ تعلق رکھنے والوں کے درمیان معروف نہ ہو(۱۴)۔

علامہ تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس اشکال کا یہ جواب دیا ہے کہ اس تعریف میں "ضرورۃ" سے مراد "یقین" ہے، یعنی "ضرورت" سے جو مشہور ہونے کی بات سمجھ میں آرہی تھی وہ مراد نہیں ہے بلکہ صرف اتنی بات مراد ہے کہ وہ چیز قطعی طور پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو، خواہ مشہور ہو یا نہ ہو، تو اس کے انکار کو کفر قرار دیا جائے گا اور اس کی تصدیق کو ایمان کے لیے ضروری کہا جائے گا۔ (۱۵)

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے فیصل التفرقۃ بین الإیمان والزندقۃ میں ایمان اور کفر کی تعریف کی ہے انھوں نے فرمایا کہ ایمان نام ہے "تصدیق النبی صلی اللہ علیہ وسلم بجمیع ما جاء بہ" کا، یعنی ایمان کے لیے ضروری ہے کہ ان تمام چیزوں کی جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے قطعیت کے ساتھ ثابت ہیں تصدیق کی جائے، اور کفر کے متعلق انھوں نے فرمایا "تکذیب النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی شیء مما جاء بہ" حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے جو چیزیں قطعیت اور یقین کے ساتھ ثابت ہیں ان میں سے اگر ایک کا انکار کردے گا تو کافر ہوجائے گا۔ تو ایمان کے لیے ضروری ہے کہ تمام کی تصدیق کی جائے اور کفر کے لیے تمام کا انکار ضروری نہیں، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے قطعیت کے ساتھ جو امور ثابت ہیں ان میں سے ایک کے انکار سے بھی کفر لازم آجائے گا۔ (۱٦)

اس پر اعتراض ہوا کہ جب ایمان کے لیے تصدیق اور کفر کے لیے تکذیب ضروری ہے تو اگر کوئی آدمی ایسا ہو جو کسی امر کی نہ تصدیق کرتا ہو اور نہ تکذیب کرتا ہو تو اس کو کیا کہیں گے؟ ایمان کی تعریف میں تصدیق کی اور کفر کی تعریف میں تکذیب کی قید لگادی گئی ہے، ایک آدمی "لانصدّق ولانکذّب" کہتا

---

(۱۴) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۴۰)۔

(۱۵) دیکھیے نبراس شرحِ شرحِ عقائد (ص ۲۹۲)۔

(۱٦) تنظیم الاشتات (ج ۱ ص ۳۳)۔

ہے وہ بالاتفاق کافر ہے لیکن اس تعریف کے اعتبار سے اس کا حکم معلوم نہیں ہوتا۔

اس لیے امام رازی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ کفر کی تعریف "تکذیب النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی شیء مما جاء بہ" کے بجائے "عدم تصدیق الرسول فی شیء مما علم بالضرورۃ مجیئہ بہ" کی جائے یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے جو چیزیں بالقطع والیقین ثابت ہیں ان میں سے ایک کی تصدیق نہ کرنے والا بھی کافر ہوگا۔ (۱۷)

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ایمان کی تعریف کی ہے کہ قرآن کریم کی ظاہراً وباطناً تصدیق کرنا اور اقرار کرنا اور پھر اس کے معنی ایسے متعین کرنا جو مراداتِ قرآنیہ ونبویہ کے مطابق ہوں یہ ایمان ہے، زبان ودل دونوں سے قرآن کو اللہ کا سچا کلام سمجھنا اور پھر اس کے بعد آیاتِ قرآنیہ کے معنی متعین کرنے کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور خود قرآن کریم نے جو ان کی مراد بیان کی ہے اس کو تسلیم کرنا، یہ ایمان ہے۔ ایک آدمی اگر ظاہراً وباطناً زبان ودل سے قرآن کی حقانیت کا اقرار کرتا ہے، لیکن قرآن کے معنی متعین کرنے کے لیے وہ قرآنی ونبوی مرادات کی رعایت نہیں کرتا، قرآن کے معنی ان کے خلاف بیان کرتا ہے تو وہ زندیق ہے، مؤمن نہیں ہے، قرآن مجید میں جنت و دوزخ کا ذکر آیا ہے اور خود قرآن کریم نے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنت اور دوزخ کا مصداق متعین کردیا ہے، لیکن ایک آدمی کہتا ہے جنت سے مراد معنوی اور باطنی سرور ہے اور دوزخ سے مراد معنوی اور باطنی غم ہے، وہ قرآن وسنت میں وارد جنت و دوزخ کی تفصیلات کو نہیں مانتا حالانکہ ظاہراً بھی قرآن کا اقرار کرتا ہے اور باطناً بھی اقرار کرتا ہے، لیکن معنیٰ وہ بیان کرتا ہے جو مرادِ رسول کے خلاف ہیں، قرآن کریم کی مراد کے خلاف ہیں، جنت سے وہ جنت مراد نہیں لیتا جو آخرت میں ہوگی اور جس میں باغات ہوں گے، حوریں ہوں گی، راحتیں اور آسائشیں اکٹھی کی جائیں گی اور جس کی شان "مالاعینٌ رَأتْ ولا أذن سَمِعَتْ ولاخطَرَ علیٰ قلب بشر" ہوگی۔ اسی طرح دوزخ سے وہ عذاب کی جگہ مراد نہیں لیتا جہاں فرشتے عذاب دینے کے لیے مقرر ہوں گے، جہاں پر طرح طرح کی تکلیفیں پہنچائی جائیں گی اور کافر ابد الآباد تک اس میں رہیں گے، تو وہ آدمی مؤمن نہیں بلکہ زندیق ہے، وہ آخرت کا بھی منکر ہے۔ یہیں دنیا میں سکونِ قلب اور سرور کو وہ جنت کہتا ہے اور یہیں کلفت اور کوفت جو دل کو لاحق ہوتی ہے اسے وہ دوزخ سمجھ رہا ہے، اور اگر کوئی آدمی ظاہراً اقرار کررہا ہے اور دل مین انکار پوشیدہ ہے تو وہ منافق ہے۔ (۱۸)

---

(۱۷) دیکھیے تفسیر کبیر (ج۲ ص ۳۷ و ۳۸) تفسیرِ آیت "إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ...."۔
(۱۸) دیکھیے تنظیم الاشتات (ج۱ ص ۴۲)۔

حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے جو بحث فرمائی ہے اس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ ایمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قطعی ویقینی طریقہ پر ثابت شدہ امور کی آپ پر اعتماد کرتے ہوئے تصدیق کرنے کو کہتے ہیں اگر کوئی آدمی ان امور کی یا ان میں سے بعض کی تصدیق اپنی عقل پر اعتماد کرتے ہوئے کرتا ہے اور آپ پر اس کا اعتماد اس تصدیق کی بنیاد نہیں تو وہ مؤمن نہیں، ایک شخص کہتا ہے میں نے عقل کی کسوٹی پر پرکھا ہے اور عقل سے ان چیزوں کی صداقت واہمیت کو پہچانا ہے لہذا میں ان کی تصدیق کرتا ہوں، نبی کے کہنے پر میں تصدیق نہیں کرتا تو ایسا آدمی بھی مومن نہیں ہوگا، قرآن کریم میں ہے "فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتّٰى يُحَكِّمُوْكَ فِيْمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوْا فِيْٓ اَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا" (النساء/٦٥)۔ یہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر اعتماد کا ذکر کیا گیا ہے۔ (١٩)

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ ایمان کے معنی شرعی یہ ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جن امور کا ثبوت قطعی اور یقینی ہے ان کی تصدیق کے ساتھ ان کے جمیع ماسوا سے براءت وبیزاری کا اظہار بھی کیا جائے "قَدْ كَانَتْ لَكُمْ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِيْٓ اِبْرٰهِيْمَ وَالَّذِيْنَ مَعَهٗ اِذْ قَالُوْا لِقَوْمِهِمْ اِنَّا بُرَءٰٓؤُا مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ..." (الممتحنة/٤) میں حضرت ابراہیم علیہ السلام اور ان پر ایمان لانے والوں نے مشرکین اور ان کے آلہہ سے براءت وبیزاری کا اعلان کیا ہے، اس لیے تصدیق کے ساتھ تبرّی عن جمیع ماسوی اللہ بھی ضروری ہے۔ (٢٠)

حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی، مولانا ثناء اللہ پانی پتی اور حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہم اللہ تعالی نے فرمایا کہ ایمان کی ایک صورت ہے وہ تصدیق بالقلب، اقرار باللسان اور عمل بالارکان ہے، اور ایک ایمان کی حقیقت ہے اور وہ "لایؤمن أحدکم حتی یکون هواه تبعًا لما جئت به" (٢١) کے مطابق ہے کہ طبیعت شریعت کے مطابق بن جائے، جس چیز کو شریعت چاہتی ہو طبیعت اسی چیز کو چاہنے والی ہوجائے، جس چیز سے شریعت نے تنفّر اور بیزاری کا اظہار کیا ہے طبیعت میں اس سے نفرت اور کراہت آجائے یہ ایمان کی حقیقت ہے۔ (٢٢)

ایک اشکال

یہاں اشکال ہوتا ہے کہ ایمان میں تصدیق ضروری ہے اور وہ تصدیق اختیاری ہونی چاہیے، تو ہرقل

---

(١٩) تنظیم الاشتات (ج ا ص ٣٢ و ٣٤) نیز دیکھیے الابواب والتراجم از حضرت مولانا محمد ادریس صاحب کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ (ص ٣٣)۔

(٢٠) تنظیم الاشتات (ج ا ص ٣٤)۔

(٢١) مشکوٰۃ المصابیح (ج ١ ص ٣٠) کتاب الإیمان، باب الاعتصام بالکتاب والسنة، الفصل الثانی۔

(٢٢) تنظیم الاشتات (ج ا ص ٣٤)۔

کو جس نے ابوسفیان سے سوال وجواب کے ذریعہ اور ضغاطر کو خط لکھ کر اس کے جواب سے تصدیق حاصل کی، مسلمان کہنا چاہیے اس لیے کہ اس کو تصدیقِ اختیاری حاصل تھی جیسا کہ اس کے اقوال "وكذلك الرسل تبعث في نسب قومها"، "وقد كنت أعلم أنه خارج"، "فسيملك موضع قدميّ هاتين"، "فلو أعلم أني أخلص إليه لتجشمت لقاءه"، "ولو كنت عنده لغسلت عن قدميه" اور "هل لكم في الفلاح والرشد وأن يثبت ملككم فتبايعوا هذا النبيّ" سے معلوم ہورہا ہے۔

یہی حال ابوطالب کا ہے، اس کو تصدیقِ اختیاری حاصل تھی اس کے اشعار تصدیقِ اختیاری کے حصول پر دال ہیں:

كذبتم و بيتِ الله يُبزىٰ محمد
ولمّا نُطاعِنْ دونہ ونناضلِ
ونُسلِمہ حتى نصرعَ حوله
ونذهل عن أبنائنا والحلائلِ (۲۳)

(تم جھوٹ بولتے ہو، بیت اللہ کی قسم! محمد مقہور ومغلوب نہیں ہوںگے، ابھی تک ہم نے ان کے ارد گرد رہ کر قتال نہیں کیا۔ ہم انہیں اس وقت تک بے یار و مددگار نہیں چھوڑیں گے جب تک کہ ان کے ارد گرد پچھڑ نہ جائیں اور اپنے بیٹوں اور اپنی بیویوں کو بھول نہ جائیں)۔

اسی طرح ابوطالب ہی کا شعر ہے:

أبيضَ يُستسقى الغمام بوجهه
ثمال اليتامیٰ عصمة للأرامل (۲۴)

(ان کا رخِ انور ایسا روشن ہے کہ اس کے وسیلے سے بادلوں سے بارش طلب کی جاتی ہے، یتیموں کے سرپرست اور بیواؤں کے محافظ ہیں)۔

اسی طرح ابوطالب نے کہا ہے:

و دعوتنی وعلمتُ أنك صادق
ولقد صدقتَ فكنتَ قبل أمينا
ولقد علمتُ بأن دين محمد
من خير أديان البرية دينا (۲۵)

---

(۲۳) دیکھیے سیرت ابن ہشام (ج ۱ ص ۱۷۶)۔ (۲۴) سیرت ابن ہشام (ج ۱ ص ۱۷۷)۔

(۲۵) الإصابة في تمييز الصحابة (ج ۴ ص ۱۱۶) القسم الرابع ترجمة أبي طالب۔

(تم نے مجھے اسلام کی دعوت دی، مجھے یقین ہے کہ تم سچے ہو، تم نے سچ کہا ہے، اس سے پہلے بھی تم امین تھے، مجھے یقین ہے کہ محمد کا دین تمام ادیان سے بہتر ہے)۔

اسی طرح اس کا یہ شعر بھی ہے:

والله لن یصلوا إلیک بجمعهم
حتی أُوَسَّدَ فی التراب دفینا (۲٦)

(بخدا! لوگ اپنی ساری جمعیت لیکر بھی تم تک نہیں پہنچ سکتے جب تک مجھے قبر کے اندر دفن نہ کردیا جائے)۔ تو ہرقل اور ابوطالب کو اختیاری تصدیق حاصل ہے جو ایمان کے لیے ضروری ہے پھر کس بنا پر ان دونوں کو مؤمن تسلیم نہیں کیا گیا؟

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کا جواب

اس اشکال کے جواب میں امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ تصدیقِ قلبی کے ساتھ ایمان کے لیے قول بالقلب یعنی اقرار بالقلب بھی ضروری ہے اور ان لوگوں کی طرف سے اقرار بالقلب نہیں پایا گیا تھا۔ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کی یہ تعبیر واضح نہیں ہے۔ (۲۷)

محقق ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ کا جواب

شیخ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ نے دوسری تعبیر اختیار کی، انھوں نے کہا کہ ایمان کے لیے تصدیقِ قلبی کے ساتھ استسلام باطنی اور انقیادِ قلبی بھی ضروری ہے، استسلامِ باطنی اور انقیادِ قلبی کا مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ میں اپنی باگ ڈور دیدی جائے اور اپنے آپ کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حوالہ کردیا جائے اور آپ کی ہدایات پر من وعن عمل کیا جائے، ہرقل اور ابو طالب میں یہ انقیاد قلبی اور استسلام باطنی موجود نہیں تھا اس لئے وہ مؤمن نہیں۔ (۲۸)

حافظ ابنِ تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کی تعبیر

ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ تصدیق کے ساتھ التزام طاعت بھی ضروری ہے، اور ان دونوں

(۲٦) فتح الباری (ج ۷ ص ۱۹۴) کتاب مناقب الأنصار، باب قصة أبی طالب۔

(۲۷) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۲۲)۔ (۲۸) حوالۂ بالا۔

نے تصدیق کے ساتھ طاعت کا التزام نہیں کیا تھا۔ حافظ ابنِ تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے تمام علماء کا اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ ایمان کے لیے تصدیقِ قلبی کے ساتھ التزامِ طاعت ضروری ہے۔ (۲۹)

شیخ ابوطالب مکی اور
شیخ نظام الدین ہروی رحمہما اللہ کی تعبیر

اسی بات کو دوسرے علماء نے کچھ اور عنوانات سے ذکر کیا ہے، چنانچہ ابوطالب مکی نے "التزام شریعت" کا عنوان اختیار کیا ہے اور فرمایا کہ ایمان کے لیے تصدیقِ قلبی کے ساتھ "التزامِ شریعت" لازم ہے۔

شیخ نظام الدین ہروی رحمۃ اللہ علیہ نے اسی کو "تسلیم" سے تعبیر کیا ہے، کہ ایمان کے لیے تصدیق کے ساتھ ساتھ "تسلیم" ضروری ہے، اس تعبیر کے اختیار کرنے پر صدر الشریعہؒ نے ان پر بہت طعن کیا حتی کہ "شیخ التسلیم" مشہور ہوگئے۔ درحقیقت یہ بھی وہی کہہ رہے ہیں جو ابن ہمامؒ فرماتے ہیں اور ابن تیمیہؒ جس پر اجماع نقل کرچکے ہیں، بلکہ غور کرکے دیکھا جائے تو ان کی تعبیر قرآنِ کریم کے نظم سے اقرب ہے کیونکہ قرآن کریم میں ہے "فَلَا وَرَبِّکَ لَا یُؤْمِنُوْنَ حَتّٰی یُحَکِّمُوْکَ فِیْمَا شَجَرَ بَیْنَھُمْ ثُمَّ لَا یَجِدُوْا فِیْٓ اَنْفُسِھِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَیْتَ وَیُسَلِّمُوْا تَسْلِیْمًا" (النساء / ٦٥) اس لیے ان کی تعبیر پر اعتراض درست نہیں۔ (۳۰)

خلاصہ

جواب کا خلاصہ یہ ہوا کہ ہرقل اور ابوطالب کی تصدیق میں التزامِ طاعت وشریعت اور انقیادِ قلبی موجود نہیں اس وجہ سے ان کو مومن نہیں کہا گیا۔

ابوطالب کے بارے میں تو آپ کو خود معلوم ہے کہ اس نے "نار" کو "عار" پر ترجیح دیتے ہوئے کہا ہے:

لولا الملامة أو حذار مسبة
لوجدتنی سَمحاً بذاک مُبِینا (۳۱)

(یعنی اگر ملامت اور برا بھلا کہے جانے کا اندیشہ نہ ہوتا تو آپ مجھے اس دین کو بڑی فراخدلی کے

---

(۲۹) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۴۳)۔
(۳۰) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۴۳)۔
(۳۱) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۴۴) وفیض الباری (ج ۱ ص ۵۰)۔

ساتھ قبول کرنے والا پاتے۔)

اسی طرح صحیح مسلم میں ابوطالب کا یہ قول بھی منقول ہے۔

"لولا أن تعیرنی قریش، یقولون: إنما حمله علی ذلک الجزع، لأقررت بها عینک" (۳۲) اگر مجھے یہ اندیشہ اور خدشہ نہ ہوتا کہ قریش کہیں گے ابوطالب دوزخ کی آگ سے ڈر گیا، تو میں ایمان لاکر آپ کی آنکھیں ٹھنڈی کرتا، لیکن میں یہ طعنہ برداشت نہیں کرسکتا اس لیے ایمان لانے سے مجبور ہوں۔

اسی طریقے سے ہرقل کے متعلق حدیث ہرقل میں گذرا ہے اس نے کہا تھا "إنی قلت مقالتی آنفا أختبر بها شدتکم علیٰ دینکم" یعنی میں نے ایمان لانے کا ذکر اس لیے کیا تھا کہ میں نصرانیت میں تمہاری پختگی اور مضبوطی کا اندازہ لگانا چاہتا تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ بھی التزام شریعت کے لیے تیار نہ تھا۔

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ ہرقل نے ایمان کے مقابلہ میں حکومت و ریاست کو ترجیح دی ہے اور اس خوف سے کہ حکومت و ریاست مجھ سے نہ چھن جائے وہ ایمان لانے کے لیے تیار نہیں ہوا، اس لیے اس کو مؤمن نہیں کہا جاسکتا (۳۳) اس کی تائید مسند بزار کی حدیث سے ہوتی ہے جس میں آیا ہے:

"أبلغ صاحبک أنی أعلم أنه نبی ولکن لا أترک ملکی۔" (۳۴)

ایک سوال اور اس کا جواب

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ نجاشی کو مؤمن کہا جاتا ہے حالانکہ اس نے بھی تو اپنے ایمان کا اظہار نہیں کیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نجاشی نے خوف کی وجہ سے اپنے ایمان کو چھپائے رکھا تھا، لیکن انھوں نے التزام طاعت اور التزام شریعت کیا تھا، انقیاد باطنی اور استسلام قلبی کو انھوں نے اختیار کیا تھا قرآن کریم میں "وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ" (المؤمن/۲۸) وارد ہوا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خوف کی وجہ سے اگر کوئی آدمی ایمان کو چھپاتا ہے تو اس کی گنجائش ہے، اسی طریقہ سے اگر ہرقل بھی التزام شریعت اور التزام طاعت کرلیتا اور پھر اپنے ایمان کو چھپائے رکھتا ہم اس کو بھی مؤمن کہتے، اور

---

(۳۲) صحیح مسلم (ج۱ ص ۴۰) کتاب الإیمان، باب الدلیل علی صحة إسلام من حضره الموت مالم یشرع فی النزع... رقم (۱۴۴)۔

(۳۳) دیکھیے شرح النووی علی صحیح مسلم (ج۲ ص ۹۸) کتاب الجهاد والسیر، باب کتب النبی صلی اللہ علیہ وسلم إلی هرقل ملک الشام یدعوه إلی الإسلام۔

(۳۴) دیکھیے کشف الأستار عن زوائد البزار (ج۳ ص ۱۱۸) ذکر نسب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، باب فیما کان عند أهل الکتاب من علامات نبوته...

نجاشی کے بارے میں تو یہ بھی ثابت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی نمازِ جنازہ پڑھی ہے، لہذا معلوم ہوا کہ اس نے التزامِ شریعت کیا تھا اور وہ مؤمن تھا۔

ایک سوال یہ بھی ہوتا ہے کہ نجاشی نے ہجرت نہیں کی حالانکہ اس وقت ہجرت فرض تھی، تو پھر ان کے ایمان کا کیسے اعتبار کیا جائے گا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ نجاشی نے ہجرت نہیں کی لیکن وہ مسلمانوں کے لیے ملجأ وماوی بنا رہا، اس نے مسلمانوں کو تحفّظ عطا کیا اور وہ آدمی جو اہلِ اسلام کے لیے جائے پناہ بنتا ہے اور ان کو تحفظ فراہم کرتا ہے اس کی حیثیت مقاتِل اور مجاہد کی ہوتی ہے لہذا نجاشی کی حیثیت مقاتِل اور مجاہد کی تھی اس لیے ان پر ہجرت لازم اور ضروری نہیں ہوئی۔

خلاصہ یہ کہ نجاشی کا ایمان اس لیے معتبر ہے کہ انھوں نے التزامِ طاعت وشریعت کا اہتمام کیا تھا اگرچہ خوف سے انھوں نے اپنے ایمان کو علانیہ ظاہر نہیں کیا، اور ایسی حالت میں ایمان کو چھپانا مضر نہیں لیکن اگر التزام طاعت اور انقیادِ قلبی متحقق نہ ہو تو ایمان متحقق نہیں ہوگا جیسا کہ ابوطالب اور ہرقل کے واقعے میں ہوا کہ وہاں التزامِ طاعت اور انقیادِ قلبی موجود نہیں تھا۔ (۳۵)

التزامِ طاعت اور انقیادِ باطنی
ایمان کے لیے شرط ہے یا رکن؟

پھر یہاں یہ گفتگو ہے کہ یہ التزامِ طاعت اور انقیادِ باطنی ایمان کا رکن ہے یا ایمان کے لیے شرط ہے؟ بعض حضرات نے اس کو ایمان کے لیے شرط قرار دیا ہے اور فرمایا کہ تحققِ ایمان کے لیے یہ التزام ضروری ہے، اس کے بغیر ایمان متحقق نہیں ہوگا، اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ یہ التزام شریعت اور التزامِ طاعت ایمان کے لیے رکن ہے۔ (۳۶)

رکن ماننے کی صورت میں یہ ملحوظ رکھنا ہوگا کہ ابتداءً تحققِ ایمان کے لیے التزام شریعت کا پایا جانا ضروری ہوگا لیکن بعد میں اگر کسی شخص سے کوئی معصیت صادر ہوتی ہے، تو اس صدورِ معصیت کی وجہ سے اس کا ایمان سلب نہیں ہوگا، وہ شخص جس نے التزام طاعت نہیں کیا اس کی مثال باغی کی طرح ہے کہ وہ حکومت کو تسلیم ہی نہیں کرتا اور وہ شخص جس نے التزامِ طاعت کرلیا اور اس کے بعد اس سے معصیت اور جرم صادر ہورہا ہے، اس کی مثال مجرم کی ہے اور باغی اور مجرم میں بڑا فرق ہے، باغی کو وفادار نہیں کہا جاسکتا

---

(۳۵) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۲۴۳ و ۲۴۴)۔

(۳۶) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۴۴)۔

لیکن مجرم کو وفادار شمار کیا جاسکتا ہے ، یہ ٹھیک ہے کہ اس کے جرم کی اس کو سزا ملتی ہے لیکن بغاوت کی سزا اس کو نہیں دی جاتی، اسی طرح جس آدمی نے التزام طاعت کرلیا ہے اور اس کا ایمان متحقق ہوگیا ہے اس کے بعد اگر وہ گناہ کررہا ہے تو اس کی حیثیت مجرم جیسی ہوگی اور اس جرم پر وہ سزا کا مستحق بھی ہوگا۔ اور یہ آپ جانتے ہی ہیں کہ جس طرح وہ سزا کا مستحق ہے اُسے سزا دی جاتی ہے اسی طرح کبھی جرم معاف بھی کردیا جاتا ہے ، لہذا یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اس کا جرم معاف کردیا جائے ۔

اقرار باللسان کی حیثیت

اگر ایک شخص کو تصدیق بالقلب حاصل ہے اور خوف کی وجہ سے یا عدم قدرت کی بنا پر، یا عدمِ فرصت کی بنا پر اقرار نہیں کرپایا تو وہ بالاتفاق مؤمن ہے ۔

ایک وہ شخص ہے جس کو تصدیق بالقلب حاصل ہے ، اس کو کوئی عذر بھی نہیں اور باوجود اقرار کے مطالبہ کے وہ اقرار نہیں کرتا، ایسا شخص بالاتفاق کافر ہے ۔

ایک تیسری صورت ہے کہ تصدیق بالقلب موجود ہے ، اقرار کے لیے کوئی عذر بھی نہیں ہے اور اقرار کا مطالبہ بھی نہیں کیا گیا اور اس نے اقرار نہیں کیا، ایسا شخص مؤمن شمار ہوگا یا نہیں؟ اس کے بارے میں اختلاف ہے ۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ اقرار باللسان صرف اجراءِ احکام کے لیے شرطِ ایمان ہے ، امام ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ کی دو روایتوں میں سے اصح روایت یہی ہے ، یہی امام ابومنصور ماتریدی رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے ، حافظ الدین نسفی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ یہی امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے ۔

جبکہ دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ اقرار باللسان رکنِ ایمان ہے ، البتہ یہ رکن تصدیق کی طرح اصلی نہیں بلکہ رکنِ زائد ہے ، اسی وجہ سے حالتِ اکراہ وعجز میں یہ رکن ساقط ہوجاتا ہے ۔

علامہ فخر الاسلام رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اقرار کے رکنِ زائد ہونے کا قول فقہاء کا مذہب ہے اور اجراءِ احکام کے لیے اسے شرط قرار دینا متکلمین کا مذہب ہے ۔ (۴۷)

تنبیہ

متکلمین نے اقرار کو اجراءِ احکامِ دنیویہ کے لیے جو ضروری قرار دیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اس

---

(۴۷) تفصیل کے لیے دیکھیے فتح الملہم (ج ۱ ص ۲۴۴) کتاب الإیمان 'الإقرار شرط للإیمان أم لا۔

آدمی کو مجمعِ عام میں اقرار کرنا ہوگا تاکہ لوگوں کو اور قاضی وحاکم کو اس کے اقرار کا علم ہوسکے، کیونکہ احکامِ اسلام کا اجراء عوام اور قاضی وحاکم کے علم کے بغیر ممکن نہیں ہے۔

البتہ فقہاء کے نزدیک اقرار ایمان کے لیے جزء اور رکن ہے تو اگر کوئی آدمی تنہائی میں بھی کلمہ پڑھ لیتا ہے تو یہ کافی ہے کیونکہ انھوں نے اجراءِ احکام کی قید نہیں لگائی، اور بطورِ رکن اقرار کا پایا جانا اس وقت بھی صحیح ہوگا جبکہ خلوت میں اس نے اقرار کیا ہو۔ (۳۸)

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں ایک اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ متکلمین کے نزدیک اقرار اجراءِ احکام کے لیے شرط ہے اور فقہاء کے نزدیک رکنِ زائد ہے جیسا کہ ابھی بتایا گیا تو پھر سوال یہ ہوگا کہ جس شخص کے پاس عذر نہیں تھا اور اس سے اقرار کا مطالبہ کیا گیا تھا اس کو متکلمین کے مذہب میں بھی کافر کہا گیا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہونا چاہیے، فقہاء تو رکن مانتے ہیں ان کے مذہب پر اس کے کفر میں اشکال نہیں لیکن متکلمین تو رکن نہیں جانتے، تو مطالبے کے باوجود اقرار نہ کرنے پر متکلمین کے مذہب پر کافر نہیں ہونا چاہیے، اس لیے کہ رکنِ ایمان کا فوت ہونا لازم نہیں آیا۔

اس کا جواب "إذا فات الشرط فات المشروط" کے مطابق اقرار کا فوت ہونا تصدیق کے فوت ہونے پر دال ہوگا گویا اسے کافر اس لیے کہا گیا ہے کہ مطالبہ کی صورت میں عذر نہ ہونے کے باوجود اس کے اقرار نہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ تصدیق اس کے پاس نہیں، جب عذر کوئی نہیں، اقرار کا اس سے مطالبہ کیا جارہا ہے پھر بھی وہ اقرار نہیں کررہا تو یہ وجداناً، ذوقاً اور عرفاً اس بات کی دلیل ہے کہ اس کو تصدیق ہی حاصل نہیں ورنہ وہ ضرور اقرار کرتا، لہذا متکلمین کے مذہب پر یہ اشکال درست نہیں۔

اقسامِ کفر

علماء نے کفر کی چار قسمیں بیان کی ہیں:۔

❶ کفرِ انکار۔
❷ کفرِ جحود۔
❸ کفرِ عناد۔
❹ کفرِ نفاق۔

(۳۸) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۴۵)۔

کفرِ انکار اس کو کہا جاتا ہے کہ دل میں بھی انکار ہو اور زبان پر بھی انکار ہو، نہ دل میں تصدیق موجود ہے اور نہ زبان سے تسلیم و اقرار پایا جائے۔ جیسے عام کافروں کا کفر ہوتا ہے۔

کفرِ جحود اس کو کہتے ہیں کہ دل سے وہ پہچانتا ہے، ایمان کی حقانیت سمجھتا ہے، لیکن زبان سے انکار کرتا ہے، جیسے ابلیس کا کفر، دل سے تو وہ سب کچھ جانتا ہے اور پہچانتا ہے لیکن زبان سے انکار کرتا ہے۔

کفرِ عناد یہ ہے کہ دل سے بھی جانتا ہے اور زبان سے اقرار بھی کرتا ہے لیکن التزامِ طاعت وشریعت نہیں کرتا، استسلام وانقیاد باطنی کو قبول نہیں کرتا، اپنی باگ ڈور رسول کے حوالے کرنے کے لیے تیار نہیں، جس طرف وہ چلائیں، اس طرف چلنے کے لیے آمادہ نہیں، جس طرح وہ کہیں اس طرح کرنے کے لیے راضی نہیں، جیسے ابوطالب اور ہرقل کا کفر۔

اور کفرِ نفاق یہ ہے کہ زبان سے تو اقرار کرتا ہے، التزامِ طاعت کا بھی اظہار کرتا ہے لیکن دل میں انکار موجود ہے، دل سے قبول کرنے اور ماننے کے لیے تیار نہیں ہے، یہ کفرِ نفاق ہے۔ (۱)

حقیقتِ ایمان کے بارے میں مذاہب کی تفصیل

یہاں یہ سمجھ لیجیے کہ ایمان کے سلسلہ میں فرق ضالہّ میں بھی اختلاف ہے اور جو اہلِ حق ہیں ان میں بھی اختلاف ہے اہل حق کا اختلاف قریب قریب لفظی ہے، اصل مدعا کے اعتبار سے ان میں کوئی اختلاف نہیں، ہاں البتہ اہلِ حق کا اہل باطل سے اختلاف شدید ہے۔

جہمیہ اور ایمان

اہلِ باطل میں ایک فرقہ "جہمیہ" ہے، یہ جہم بن صفوان کی طرف منسوب ہے، اس فرقہ کا عقیدہ یہ ہے کہ ایمان صرف معرفتِ قلبی کا نام ہے، خواہ وہ معرفت اختیاری ہو یا غیراختیاری۔ ان کے نزدیک ایمان کے لیے تصدیق، انقیادِ قلبی اور التزامِ شریعت ضروری نہیں، ان کے مذہب پر ابوطالب اور ہرقل کا مؤمن ہونا لازم آئے گا، اس لیے کہ ان کو بھی معرفت حاصل تھی، بلکہ بتایا گیا تھا کہ ابوطالب اور ہرقل کو صرف معرفت ہی نہیں بلکہ معرفتِ اختیاری حاصل تھی۔ (۲)

---

(۱) دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۷۱) کتاب الایمان، اقسام الکفر۔

(۲) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۲۴۵) والفرق بین الفرق (ص ۱۲۸) الفصل السادس۔

کرّامیہ

یہ محمد بن کرّام کے متبعین ہیں، ان کے نزدیک ایمان کے لیے صرف اقرار باللسان کافی ہے، تصدیق بالقلب اور عمل بالجوارح کی ضرورت نہیں۔ (۳)

شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ ان کے مذہب کی جب تحقیق کی گئی تو پتہ چلا کہ ان کے یہاں ایمان نام اقرار باللسان کا احکامِ دنیویہ کے اعتبار سے ہے، اسلام کے دنیوی احکام اس وقت تک جاری نہیں ہونگے جب تک کہ آدمی زبان سے اقرار نہ کرے، لیکن جہاں تک نجاتِ آخرت کا تعلق ہے تو وہ بھی اس کے لیے تصدیق بالقلب کو ضروری سمجھتے ہیں، اس صورت میں اہل السنۃ والجماعۃ اور کرّامیہ کے درمیان کوئی زیادہ اختلاف باقی نہیں رہتا۔ (۴)

مرجئہ

مرجئہ "ارجاء" سے ہے، ارجاء کے معنیٰ مؤخر کرنے کے ہیں، قرآن کریم میں ہے "وَآخَرُوْنَ مُرْجَوْنَ لِاَمْرِ اللّٰہِ" (التوبۃ/۱۰۶) یہ آیت ان تین صحابۂ کرام کے بارے میں نازل ہوئی ہے جو غزوۂ تبوک میں نہیں گئے تھے اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے انھوں نے اپنے قصور کا صاف صاف اعتراف کرلیا، ان کے معاملہ کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے حکم آنے تک مؤخر کردیا گیا جبکہ منافقین کا معاملہ مختلف تھا، انھوں نے قسمیں کھائیں جھوٹے بہانے تراشے، آپ ان کو معاف فرماتے اور رخصت کرتے رہے، لیکن ان تینوں صحابۂ کرام کے لیے آپ نے فرمایا کہ تمہارا فیصلہ مؤخر کیا جاتا ہے، اللہ تعالیٰ ہی اپنے علم وحکمت کے تقاضے کے مطابق معافی یا سزا کا حکم فرمائیں گے۔ (۵) بہرحال "ارجاء" کے معنی مؤخر کرنے کے آتے ہیں۔ (۶)

مرجئہ کے نزدیک ایمان کے لیے فقط تصدیق قلبی کافی ہے یہی تصدیق نجات کے لیے کافی ہے، عمل کی ضرورت نہیں، گویا انھوں نے عمل کو مؤخر کردیا، اس لیے ان کو "مرجئہ" کہا جاتا ہے۔ (۷)

وہ یہ کہتے ہیں کہ جس طریقے سے بغیر ایمان کے کوئی آدمی جنت میں نہیں جاسکتا خواہ اس نے کتنے ہی اچھے کام کیے ہوں اور وہ اخلاق وشرافت کا مجسمہ ہی کیوں نہ ہو، جب ایمان نہیں ہے تو وہ قطعاً جنت میں نہیں جائے گا اور مخلد فی النار ہوگا یہ اور بات ہے کہ بد عمل اور بد کردار کافر کے مقابلہ میں اس کا عذاب کم ہوگا

---

(۳) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۲۵)۔ (۴) حوالۂ بالا۔
(۵) دیکھیے تفسیر ابن کثیر (ج ۲ ص ۳۸۷)۔ (۶) دیکھیے مختار الصحاح (ص ۲۳۳)۔ (۷) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۴۶)۔

لیکن خلود فی النار اس کے لیے بھی واجب ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اسی طریقے سے اگر کسی شخص کے اندر تصدیق بالقلب موجود ہے تو اس کے گناہ خواہ کتنے ہی ہوں وہ دوزخ میں ہرگز نہیں جائے گا، جیسے ایمان کے بغیر کوئی آدمی ہرگز جنت میں نہیں جائے گا۔ اسی طرح ایمان یعنی تصدیقِ قلبی کے ساتھ گناہوں کی وجہ سے کوئی دوزخ میں نہیں جائے گا۔ وہ "الطاعة لاتفید والمعصیة لاتضر" کے قائل ہیں کہ نہ طاعت کوئی فائدہ دے گی اور نہ معصیت کوئی نقصان پہنچائے گی۔ انھوں نے عمل کو بالکل پیچھے ڈال دیا ہے اور اس کو مکمل طور پر نظرانداز کردیا ہے، نہ اقرار باللسان ان کے یہاں ضروری ہے اور نہ عمل بالارکان۔

یہاں بھی حضرت شیخ الاسلام علّامہ عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ میرا خیال یہ ہے کہ ان کے نزدیک تصدیق بالقلب کے بعد جنت کا دخول تو ضروری ہے لیکن اعمال کے تفاوت کے اعتبار سے ان کے نزدیک بھی جنت کے مراتب میں تفاوت ہوگا، اس لیے کہ باوجود کتبِ سماویہ اور انبیاء کرام کی تعلیمات میں عمل کے بارے میں اہتمام کے اس کا مطلقاً کسی بھی درجہ میں اثر نہ ہونا عقل میں آنے والی بات نہیں۔ (۸)

معتزلہ وخوارج

ان دونوں فرقوں کے نزدیک ایمان مرکب ہے، جبکہ جن تین فرقوں کا بیان پیچھے گذرا ہے ان کے یہاں ایمان بسیط تھا۔

ان کا کہنا یہ ہے کہ "الإیمان هو التصدیق بالقلب والإقرار باللسان والعمل بالأرکان" تصدیق اقرار اور عمل یہ تینوں ایمان کے اجزاء ہیں، گویا ان کے یہاں شدّت ہے، یہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی آدمی تارکِ عمل ہوگا تو وہ مخلد فی النار ہوگا۔ پھر خوارج کے نزدیک تو وہ ارتکابِ کبیرہ سے ایمان سے خارج ہوکر کفر میں داخل ہوجاتا ہے جبکہ معتزلہ کے یہاں ارتکابِ کبیرہ کی وجہ سے ایمان سے تو خارج ہوجاتا ہے کفر میں داخل نہیں ہوتا، بلکہ وہ فاسق ہوتا ہے، اور یہ فسق ان کے نزدیک منزلہ بین المنزلتین ہے، گویا وہ ایمان اور کفر کے درمیان ایک مرتبہ (مرتبۂ فسق) کے قائل ہیں لیکن واضح رہے کہ جس طریقہ سے کافر مخلد فی النار ہوتا ہے اسی طرح وہ اس فاسق کو بھی مخلد فی النار کہتے ہیں، گویا ان دونوں فرقوں کے درمیان اختلاف صرف لفظی ہوا، انجام اور مآل کے اعتبار سے ان کے اور خوارج کے درمیان کوئی فرق نہیں وہ بھی ارتکابِ کبیرہ کرنے والے کو مخلد فی النار کہتے ہیں اور یہ معتزلہ بھی۔ (۹)

بعض معتزلہ کے نزدیک تو اور بھی شدت ہے وہ کہتے ہیں کہ جس طریقہ سے فرائض کا تارک اور

---

(۸) حوالۂ بالا۔ (۹) فضل الباری (ج ۱ ص ۳۴۶)۔

معاصیِ کبیرہ کا مرتکب ایمان سے خارج ہوجاتا ہے اسی طرح مستحبات کا تارک اور مکروہات کا مرتکب بھی ایمان سے خارج ہوجاتا ہے، جو درجہ فرائض اور محرمات کا ہے وہی درجہ انھوں نے مستحبات اور مکروہات کا مقرر کیا ہے۔ (۱۰)

معتزلہ و خوارج اور مرجئہ علی طرفي النقیض ہیں، ایک جانب معتزلہ اور خوارج ہیں کہ اگر کبیرہ کا ارتکاب ہوا تو ایمان ہی ختم ہوجائے گا اور وہ شخص مخلد فی النار ہوگا اور دوسری طرف مرجئہ ہیں کہ ان کے نزدیک کتنے ہی کبائر کا ارتکاب کرلیا جائے آدمی پھر بھی تصدیق بالقلب کی وجہ سے براہِ راست جنت میں جائے گا، اس کو دوزخ کی ہوا بھی نہیں لگے گی۔

اہل السنۃ والجماعۃ کا مذہب

اہل السنۃ والجماعۃ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر تصدیق بالقلب اور اقرار باللسان موجود ہے تو بقول امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ ارتکابِ معاصی کے باوجود وہ مؤمن ہے، اب یہ بھی ممکن ہے کہ اللہ تعالی ابتداءً ہی اپنے فضل ورحمت سے اس کو معاف کردیں اور براہِ راست اس کو جنت میں بھیج دیں اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اُسے اپنے معاصی کی سزا کاٹنے اور گناہوں سے پاک ہونے کے لیے کچھ دن کے واسطے دوزخ میں بھیج دیا جائے لیکن پھر بہرحال اس کو جہنم سے نکال لیا جائے گا اور جنت میں بھیج دیا جائے گا، وہ مخلد فی النار نہیں ہوگا۔ (۱۱) البتہ اگر اس نے کوئی ایسا گناہ کیا ہو کہ جس گناہ کی وجہ سے یہ سمجھا جائے کہ اس میں تصدیق موجود نہیں تو پھر بے شک وہ کافر ہوجائے گا جیسے اس نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی کی، یا قرآن مجید کو نجاست میں پھینک دیا، یا بُت کو سجدہ کیا تو ان گناہوں کی وجہ سے، گو وہ ہزار کہتا ہو کہ میرے قلب میں تصدیق ہے لیکن وہ کافر ہوجائے گا۔

حدیثِ ہرقل کے ضمن میں ذکر ہوا تھا کہ سجدۂ تعظیمی سے آدمی کافر نہیں ہوتا، وہاں یہ بھی ہم نے ذکر کیا تھا کہ اگر کوئی ایسی چیز کو سجدہ کرے جس کو سجدہ کرنا مشرکین کا شعار ہے جیسے کہ بت؛ تو پھر وہ کافر ہوجائے گا، اگرچہ وہ کہتا ہو کہ میں نے یہ سجدہ بطورِ تعظیم کیا ہے نہ کہ بطورِ تعبّد۔ اس کی یہ بات نہیں چلے گی، اس لیے کہ اس نے کفر وشرک کے شعار کو اختیار کیا ہے اور کفر وشرک کے شعار کو اختیار کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ اس کے دل میں تصدیق موجود نہیں۔

---

(۱۰) حوالۂ بالا۔

(۱۱) دیکھیے فتح الملہم (ج ۱ ص ۴۲۹ و ۴۳۰) کتاب الإیمان، الحکم الشرعی للإیمان والإسلام۔

رہی یہ بات کہ ان گناہوں کو عدمِ تصدیق کی دلیل کیوں قرار دیا گیا ہے ؟ جیسے اور گناہِ کبیرہ ہیں ان کی وجہ سے عموماً کافر نہیں ہوتا اسی طریقہ سے ان گناہوں کی وجہ سے بھی آدمی کو کافر نہیں ہونا چاہیے۔

اس کا جواب ایک مثال سے آپ کی سمجھ میں آئے گا۔ ایک آدمی ہے، وہ اپنے باپ کی نافرمانی کرتا ہے باپ نے کہا کہ صبح کو سویرے اٹھا کرو اور نماز جماعت کے ساتھ پڑھا کرو، وہ نہیں اٹھتا، باپ نے اسے کہا کہ تم اپنے کاروبار پر پابندی کیساتھ جایا کرو اور اس میں غیر حاضری یا تاخیر نہ کیا کرو، وہ باپ کی نافرمانی کرتا ہے اور وقت پر نہیں جاتا، بلکہ ناغہ کرتا رہتا ہے تو عرفاً اور وجداناً اس آدمی کے بارے میں یہ نہیں کہا جائے گا کہ یہ باپ کی عظمت کا قائل نہیں۔ دوسرا ایک بیٹا ہے وہ باپ کو جوتے سے مارتا ہے اور باپ کو گالیاں دیتا ہے، نافرمانی پہلا بھی کررہا ہے اور نافرمانی دوسرا بھی کررہا ہے، دوسرے کے بارے میں کوئی آدمی یہ نہیں کہے گا کہ یہ باپ کی عظمت کا قائل ہے اور اگر کہے گا تو دنیا اس کو پاگل کہے گی۔

اسی طریقہ سے وہ آدمی جو نماز نہیں پڑھ رہا، زکوٰۃ نہیں دے رہا اس آدمی کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ تصدیق سے محروم ہے اور اس کے دل میں اللہ اور رسول کی عظمت نہیں ہے، یہ اور بات ہے کہ بشریت اور نفسانیت کی وجہ سے عظمت اور تصدیق کے باوجود اس سے یہ کوتاہی سرزد ہورہی ہے، لہذا اس کو جبکہ وہ گناہِ کبیرہ کا ارتکاب کرتا ہے تو ہم کہیں گے کہ اس میں تصدیق موجود ہے اور وہ مؤمن ہے، لیکن وہ آدمی جو بت کو سجدہ کررہا ہے یا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی کررہا ہے یا قرآن کریم کو پاؤں کے نیچے روند رہا ہے یا قرآن کریم کو نجاست کے اندر پھینک رہا ہے، اس کے بارے میں ہرگز یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس کے دل میں اللہ اور رسول کی عظمت موجود ہے اور تصدیق پائی جاتی ہے، تو سبّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم، یا اِلقاء المصحف فی القاذورات، یا سجود للصنم یہ ایسے معاصی ہیں جو عرفاً، ذوقاً اور وجداناً عدمِ وجودِ تصدیق پر دلالت کرتے ہیں، لہذا ان گناہوں کے ارتکاب کی وجہ سے انسان کافر ہوجائے گا، اس لیے نہیں کہ ارتکابِ کبیرہ ایسا گناہ ہے، بلکہ اس لیے کہ ان گناہوں کے ارتکاب سے ثابت ہورہا ہے کہ اس کے قلب میں تصدیق موجود نہیں، برخلاف دوسرے گناہوں کے کہ ان کی وجہ سے اس کو ایمان سے خارج نہیں قرار دیا جائے گا اور یہ کہا جائے گا کہ وہ ان گناہوں کی سزا کاٹنے کے بعد جنت میں جائے گا مخلد فی النار نہیں ہوگا۔

اور یہ بھی ممکن ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالی اس کو معاف فرما دیں اور براہِ راست جنت میں بھیج دیں۔ یہ اہل السنۃ والجماعۃ کا متفقہ عقیدہ ہے اور اس میں ان کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ (۱۲) واللہ اعلم۔

---

(۱۲) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۲۴۷)۔

ایمان کے بارے میں
اہل السنۃ والجماعۃ کا آپس میں اختلاف

پھر اہل سنت کے درمیان تعبیر میں اختلاف ہوا ہے۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا "وھو قول وفعل" (۱۳)

دوسرے حضرات فرماتے ہیں "الإیمان معرفة بالقلب و إقرار باللسان وعمل بالأرکان" یہ تعبیر محدثین کی ہے۔ (۱۴)

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور حضرات متکلمین کی تعبیر ہے "الإیمان ھو التصدیق بالقلب، والإقرار باللسان شرط لإجراء الأحکام، والعمل بالأرکان نتیجة التصدیق وثمرة الإیمان۔" (۱۵)

امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بھی نقل کیا ہے کہ اقرار باللسان ایمان کا رکن ہے۔ (۱۶)

امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے متکلمین کے مذہب کے مطابق ایک قول یہ بھی منقول ہے کہ اقرار شرط ہے۔ (۱۷)

بہرحال عرض کرنے کا مقصد یہ ہے کہ حضراتِ متکلمین اور امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایمان کی تفسیر تصدیق بالقلب سے کی گئی ہے اور عمل کو انھوں نے ثمرۂ ایمان اور نتیجۂ ایمان قرار دیا ہے۔

امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ پر
ارجاء کا الزام اور اس کی حقیقت

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر بعض لوگوں نے الزام لگایا ہے کہ وہ مرجئہ میں سے تھے، اور وہ عمل کی ضرورت کے قائل نہیں تھے (۱۸) یہ الزام سراسر غلط اور ظلم ہے۔

---

(۱۳) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۵)۔

(۱۴) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۴۷) وشرح العقیدة الطحاویة لابن أبی العز الحنفی (ص ۳۳۲)۔

(۱۵) کمایستفاد ذلک من الإحیاء وشرحہ الإتحاف (ج ۲ ص ۲۴۱ - ۲۴۳)۔

(۱۶) کمافی العقیدة الطحاویة: "الإیمان ھو الإقرار باللسان، والتصدیق بالجنان" انظر شرح العقیدة الطحاویة (ص ۳۳۱)۔

(۱۷) اتحاف السادة المتقین (ج ۲ ص ۲۴۱)۔

(۱۸) کصاحب "القوت" وغیرہ، وتبعہ القونوی من علمائنا۔ کذافی "الإتحاف" (ج ۲ ص ۲۴۱)۔

محققین نے تصریح کی ہے کہ مرجئہ کی دو قسمیں ہیں ایک وہ فرقۂ ضالہ ہے جو عمل کی ضرورت کا بالکل ہی قائل نہیں۔

اور ایک مرجئۂ اہلِ سنت میں سے ہیں جو عمل کی ضرورت کے قائل ہیں لیکن عمل کو ایمان کا جزء نہیں مانتے۔ (۱۹)

بعض حضرات نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو مرجئۂ اہل سنت میں سے شمار کیا ہے۔ لیکن ہم کہیں گے کہ امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر جو الزام لگایا جارہا ہے خواہ لقب ہی کی حد تک ہو یہ ہمارے لیے قابلِ قبول نہیں۔ اس لیے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے عمل کو ایمان سے بالکل نکال نہیں دیا بلکہ اس کو اپنے مقام پر رکھا ہے اور بتایا ہے کہ عمل کا وہ مقام نہیں جو تصدیق کا ہے، تصدیق اصل اور بنیاد ہے اگر تصدیق نہ ہو تو خواہ آپ کیسے بھی اچھے اعمال کرتے رہیں دخولِ جنت کے لیے ان کا کوئی اعتبار نہیں، چونکہ تصدیق اصل الاصول اور بنیاد ہے اس لیے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے صرف یہ واضح کیا ہے کہ عمل کا درجہ تصدیق کے برابر نہیں ہے بلکہ تصدیق سے کم اور اس کے بعد ہے، لہذا عمل کے بغیر آدمی جنت میں جاسکتا ہے۔

اور یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے حدیث میں آیا ہے "أخِّروهنّ من حيث أخَّرهنّ الله" (۲۰) یہاں عورتوں کو بالکل مسجد سے نکال دینا مراد نہیں بلکہ یہ حکم دیا گیا ہے کہ عورتوں کو پچھلی صفوں میں رکھو کہ ان کا مقام اللہ نے وہیں رکھا ہے۔

عمل کو ایمان کا جزء نہ قرار دینے پر اگر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر اعتراض ہوسکتا ہے تو ہم بھی کہہ سکتے ہیں کہ آپ نے بھی تو معتزلہ اور خوارج کا عنوان اختیار کیا ہے، معتزلہ و خوارج کہتے ہیں کہ ایمان مرکب ہے، تصدیق بالقلب، اقرار باللسان اور عمل بالارکان سے، جب کہ امام ابن تیمیہؒ اور ان کے ہم خیال حضرات بھی یہی کہتے ہیں کہ ایمان ان امورِ ثلاثہ سے مرکب ہے تو جو تعبیر ان کی ہے، وہی تعبیر آپ کی بھی ہے۔

مخالفین کو شکایت ہے کہ احناف نے تعبیر کے سلسلہ میں احتیاط سے کام نہیں لیا، جو تعبیر مرجئہ کی تھی کہ ایمان تصدیق بالقلب کو کہتے ہیں وہی تعبیر انھوں نے اختیار کرلی۔

ہم کہیں گے کہ امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے تو عمل کی ضرورت کا انکار کرنے والوں کو کافر کہا ہے، وہ مرجئہ کی تعبیر کے ساتھ کہاں اتفاق کررہے ہیں، جب کہ خود آپ کی تعبیر معتزلہ اور خوارج کی

---

(۱۹) مکمل تفصیل کے لیے دیکھیے "الرفع والتکمیل فی الجرح والتعدیل (ص ۳۵۲ - ۳۸۳) إیقاظ ۲۲ فی بیان معنی الإرجاء السنی والبدعی۔

(۲۰) رواہ رزین۔ کذا فی کنوز الحقائق (ج ۱ ص ۱۱) وانظر نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۶) کتاب الصلاۃ، باب الإمامۃ۔

تعبیر کے ساتھ متفق نظر آتی ہے، آپ اپنے قول میں تاویل کرتے ہیں اور امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے قول میں تاویل سے گریز کرتے ہیں۔ (۲۱)

ایک بات یہ بھی کہی جاتی ہے کہ اصل میں احناف نے چونکہ عمل کو ایمان کا جزء قرار نہیں دیا اس سے عمل کی اہمیت کم ہوتی ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ آپ نے عمل کو ایمان کا جزء قرار دے دیا تو اس سے لوگوں میں مایوسی پیدا ہوتی ہے کہ عمل نہیں ہوگا تو جنت نہیں ملے گی جیسا کہ معتزلہ وخوارج کہتے ہیں تو اگر حنفیہ کی تعبیر پر آپ کو اشکال ہے کہ اس سے عمل کی اہمیت گھٹتی ہے تو آپ کی تعبیر پر اشکال یہ ہے کہ اس سے لوگوں میں مایوسی پیدا ہوتی ہے۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ حنفیہ کی تائید سے مرجئہ کی حوصلہ افزائی ہوتی ہے کہ وہ بھی عمل کو ضروری قرار نہیں دیتے اور حنفیہ بھی عمل کو ایمان کا جزء نہیں مانتے تو اس سے مرجئہ کے مسلک کی تائید ہورہی ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ آپ کی تعبیر سے معتزلہ و خوارج کی حوصلہ افزائی ہورہی ہے، جس طریقہ سے وہ عمل کو ایمان کا جزء قرار دیتے ہیں اسی طریقہ سے آپ بھی عمل کو ایمان کا جزء قرار دے رہے ہیں تو یہ آپ نے معتزلہ اور خوازج کی تائید کردی۔ (۲۲)

حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ احناف ایمان کی تعریف تصدیق بالقلب سے کرتے ہیں اور عمل کو ایمان کا جزء قرار نہیں دیتے لیکن عقیدے کے اعتبار سے وہ عمل کی ضرورت کے قائل ہیں، صرف اس کی جزئیت سے انکار کررہے ہیں تو یہ عقیدے کی بدعت نہیں ہے لیکن بدعت اقوال میں ضرور داخل ہے۔ (۲۳)

اس کے متعلق ہم کہتے ہیں کہ یہ اعتراض صحیح نہیں، دیکھیے حدیث کی اقسام ہیں صحیح لذاتہ، صحیح لغیرہ، حسن لذاتہ، حسن لغیرہ، شاذ، معلول وغیرہ، یہ تمام اصطلاحات نہ آپ ؐ کے ارشادات میں موجود ہیں نہ اقوالِ صحابہؓ میں ان کا ذکر ہے، اسی طرح نماز کے فرائض و واجبات اور سنن وغیرہ فرض و واجب وغیرہ کے عنوان سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ رضی اللہ عنہم کے اقوال میں مذکور نہیں، بتائیے یہ کہاں مذکور ہے کہ قیام و قراءت، رکوع وسجود نماز کے اندر فرض ہیں؟ یا نماز کے اندر فلاں چیز واجب ہے اگر وہ ترک ہوگئی تو سجدۂ سہو لازم آئے گا؟ یہ فقہی حد بندیاں کیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات میں یا صحابۂ کرامؓ کے اقوال میں موجود ہیں؟ اصولِ حدیث، اصولِ فقہ اور خود فقہ کی حد بندیاں اور اصطلاحات نہ تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہیں اور نہ ہی اقوالِ صحابہؓ میں ان کا کوئی ذکر ہے، پھر بھی آپ ان کو مانتے ہیں اور ان کے مطابق عمل کرتے ہیں۔ تو اگر امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ایمان کے بارے میں یہ

(۲۱) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۲۴۹)۔ (۲۲) حوالۂ بالا۔ (۲۳) فتح الملہم (ج ۱ ص ۴۴۵)۔

تجزیہ کیا کہ اس میں تصدیق کا درجہ اول ہے، اور اس کے بغیر ایمان متحقق نہیں ہوگا اور عمل کا درجہ تصدیق کے برابر نہیں ہے عمل اگر نہ ہو تب بھی ایمان متحقق ہوگا تو اس پر آپ کو کیوں اعتراض ہے؟ جیسے علماءِ محدّثین اور ائمۂ فقہاء نے لوگوں کی سہولت کے لیے یہ اصطلاحات وضع کی ہیں اور ان میں درجہ بندی کی ہے اسی طریقہ سے امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ایمان کی تفصیل کرتے ہوئے تصدیق کا درجہ متعین فرمایا ہے اور ایک درجہ عمل کا مقرر فرمایا تو اس پر اعتراض کیوں ہے؟ اس کو بدع الاقوال میں کس لیے شامل کیا جارہا ہے، اس طرح تو ساری ہی چیزیں بدع الاقوال میں داخل ہوجائیں گی۔ (۲۴)

اگر اس کے باوجود امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے قول کو بدع الاقوال میں داخل کرنے پر اصرار ہے تو پھر یہ ایسا ہی ہوگا جیسا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مسجد نبوی میں باجماعت تراویح شروع کروا کر فرمایا تھا: "نعمت البدعة هذه" (۲۵) حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے اس فعل کے لیے بدعت لغوی کا اطلاق کیا تھا تو ٹھیک اسی طرح آپ کے اس قول کو کہ یہ بدع الاقوال میں داخل ہے، ہم قبول کرسکتے ہیں، ورنہ حقیقت یہ ہے کہ یہ بدع الاقوال میں داخل نہیں۔

امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر ایک اعتراض یہ بھی کیا گیا ہے کہ امام اعظم نے ایمان کی تعریف "الإیمان هو المعرفة" سے کی ہے، معرفت اختیاری بھی ہوتی ہے اور غیر اختیاری بھی، معرفت غیر اختیاری ایمان میں معتبر نہیں تو پھر یہ تعریف کیسے درست ہوگی؟ (۲۶)

واضح رہے کہ ایمان کی تعریف "معرفت" کے ساتھ حضرت علی کرّم اللہ وجہہ اور امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ سے بھی منقول ہے، (۲۷) اسی طرح عبدالکریم شہرستانی کے استاذ شیخ ابوالقاسم انصاری رحمۃ اللہ علیہ نے امام الحرمین رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب "الارشاد" کی شرح میں ایمان کی تعریف "معرفت" سے کی ہے، (۲۸) خود صحیح بخاری میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول مذکور ہے "الیقین الإیمان کله" (۲۹) کہ یقین کل ایمان ہے، اور یقین علم ہوتا ہے جو اختیاری اور غیر اختیاری دونوں کو شامل ہے۔

---

(۲۴) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۴۹ و ۲۵۰)۔

(۲۵) أخرجه مالک فی الموطا (ج ۱ ص ۱۱۴) کتاب الصلاة فی رمضان، باب ماجاء فی قیام رمضان، رقم (۳) والبخاری فی صحیحه، فی کتاب صلاة التراویح، باب فضل من قام رمضان، رقم (۲۰۱۰)۔

(۲۶) فیض الباری (ج ۱ ص ۵۲)۔

(۲۷) حوالۂ بالا۔

(۲۸) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۵۰)۔ (۲۹) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۶) فاتحۃ کتاب الایمان۔

تو ان حضرات نے ایمان کی تعریف میں معرفت کا ذکر کیا تو کسی کو اعتراض نہیں ہوا بلکہ تاویل کی گئی لیکن امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ایمان کی تعریف میں معرفت کا ذکر کردیا تو اعتراض کیا جارہا ہے یہ انصاف کی بات نہیں، معرفت تصدیق کا موقوف علیہ ہے، تصدیق اس وقت تک حاصل نہیں ہوسکتی جب تک کہ معرفت حاصل نہ ہو، لہذا اگر معرفت بول کر تصدیق مراد لے لی جائے تو کیا مضائقہ ہے؟ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ جو کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نقطۂ نظر اور مذہب کو نقل کرنے میں سب سے زیادہ معتبر اور ثقہ ہیں، انھوں نے امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے ایمان کی تعریف تصدیق کے ساتھ نقل کی ہے لہذا اگر کہیں امام صاحب نے ایمان کی تعریف میں معرفت کا لفظ استعمال کرلیا تو اس معرفت سے تصدیق ہی مراد ہوگی۔ (۳۰)

ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جو معرفت کا لفظ استعمال کیا ہے اس سے وہ معرفت جو اختیاری اور غیراختیاری دونوں کو شامل ہوا کرتی ہے مراد نہیں، بلکہ اس سے وہ معرفت مراد ہے جو ریاضت اور مجاہدے کے بعد حاصل ہوتی ہے، جس کو یہ معرفت حاصل ہوتی ہے اس کو عارف کہا جاتا ہے، ظاہر ہے کہ یہ خاص معرفت جو عارفین کو حاصل ہوتی ہے اختیاری ہوتی ہے غیراختیاری نہیں ہوتی، لہذا امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے "الإیمان هوالمعرفة" فرمانے پر اعتراض کی کوئی گنجائش نہیں۔ (۳۱)

ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جو معرفت کا لفظ استعمال کیا ہے ہوسکتا ہے اس سے وہ معرفت مراد ہو جو دلائل و براہین کے بعد حاصل ہوتی ہے، اس لیے کہ ایک ایمان تقلیدی ہوتا ہے اور ایک ایمان استدلالی ہوتا ہے، ایمان تقلیدی کے مقابلے میں ایمان استدلالی بہرحال اعلیٰ و افضل ہے اور وہ ایمان جو استدلال اور براہین سے حاصل کیا گیا ہو اس کو معرفت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ (۳۲)

ایمانِ تقلیدی معتبر ہے یا نہیں؟

اس میں اختلاف ہے کہ ایمانِ مقلّد معتبر ہے یا نہیں؟ معتزلہ کے نزدیک تقلیدی ایمان معتبر نہیں، لہذا جب تک دلائل سے معرفت حاصل نہیں کرے گا ایمان کا اعتبار نہیں ہوگا۔ یہی قول بعض لوگوں نے امام ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ کی طرف منسوب کیا ہے لیکن یہ نسبت صحیح نہیں، امام ابوالقاسم قشیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ قول امام ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ کی شان سے بعید ہے۔

---

(۳۰) فضل الباری (ج ۱ص ۲۵۱)۔ (۳۱) فضل الباری (ج ۱ص ۵۲)۔ (۳۲) فضل الباری (ج ۱ص ۲۵۱)۔

تمام اہلِ سنت وجماعت کا مسلک یہ ہے کہ ایمانِ تقلیدی معتبر ہے، سب جانتے ہیں کہ چھوٹے لوگ جب اپنے بڑوں کو کوئی کام کرتے ہوئے دیکھتے ہیں تو ان کو بڑوں کی وجہ سے اس کام میں شرح صدر اور اطمینان حاصل ہوتا ہے وہ سمجھتے ہیں کہ ہمارے بڑے چونکہ یہ کام کررہے ہیں لہذا یہ صحیح اور درست ہے، لہذا چونکہ تقلیدی ایمان میں تصدیق پائی جاتی ہے اس لیے اس کا اعتبار کیا جائے گا۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ ایمانِ استدلالی ایمانِ تقلیدی سے اعلی اور افضل ہے۔ (۳۳)

کیا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی تعبیر سلف کی تعبیر سے مختلف ہے؟

یہاں دیکھنا یہ ہے کہ یہ حضرات امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر اعتراضات تو کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ انھوں نے سلف کے قول کو اختیار نہیں کیا لیکن سوال یہ ہے کہ سلف کا قول کیا ہے؟ سلف کا قول: "الإیمان قول وفعل" نہیں ہے اور نہ سلف کا قول "الإیمان معرفة بالقلب" ہے، بلکہ سلف کا قول ہے: الإیمان معرفة بالقلب و إقرار باللسان و عمل بالأرکان یزید بالطاعة وینقص بالمعصیة" (۳۴) اس میں کہیں تصریح نہیں کہ عمل ایمان کا جزء ہے، حرفِ عطف استعمال کیا گیا ہے اس سے یہ کہاں لازم آگیا کہ عمل ایمان کا جزء ہے، حرفِ عطف کے استعمال سے معطوفات کا جزء بننا لازم نہیں آتا چنانچہ ترمذی شریف میں حضرت فضل بن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت ہے "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: الصلاة مثنیٰ مثنیٰ، تشهد فی کل رکعتین وتخشع، وتضرع وتمسکن وتذرع وتُقنع یدیک یقول: ترفعهما إلیٰ ربک مستقبلاً ببطونهما وجهک وتقول: یارب یارب، ومن لم یفعل ذلک فهو کذا وکذا" (۳۵) یہاں نماز کو "مثنیٰ مثنیٰ" فرمایا ہے، اور اس کے بعد فرمایا "تخشع وتضرّع وتمسکن" اس کے بعد فرمایا "تقنع یدیک، یقول: ترفعهما إلی ربک مستقبلاً ببطونهما وجهک وتقول: یارب یارب" آپ بتلائیے کہ یہ تمام چیزیں جو اس حدیث میں "صلاة" کی تفسیر میں بیان کی گئی ہیں کیا یہ سارے فرائض ہیں؟ ہاتھ اٹھا کر "یارب یارب" کہنا؟ خشوع اور خضوع کو نماز میں اختیار کرنا؟ ظاہر ہے کہ یہ فرض نہیں۔ تو عطف کے باوجود آپ ان کو فرائض میں شامل نہیں کرتے تو سلف کے اقرار باللسان و عمل بالارکان کو ایمان کی تعریف میں ذکر

(۳۳) حوالۂ بالا۔

(۳۴) ذکره الشیخ أبوالمنصور عبدالقاهر البغدادی فی "کتاب الأسماء والصفات" والشیخ أبوالقاسم الانصاری فی "شرح الإرشاد"... کذافی فضل الباری (ج۱ ص ۲۵۵ و ۲۵۶)۔

(۳۵) سنن ترمذی، أبواب الصلاة، باب ماجاء فی التخشع فی الصلاة، رقم (۳۸۵)۔

کرنے سے ان کا فرائضِ ایمان میں داخل ہونا کیسے لازم آگیا۔

اسی طرح ایک حدیث میں آتا ہے کہ آپ سے پوچھا گیا "أي الحج أفضل؟" تو آپ نے فرمایا: "العج والثج" (۳٦) "عج" کے معنی رفع الصوت بالتلبية اور "ثج" کے معنی إراقة الدماء کے ہیں حالانکہ رفع الصوت بالتلبية اور إراقة الدم فرائضِ حج میں داخل نہیں ہیں، فرض تو طوافِ زیارت اور وقوفِ عرفہ ہے، اصل یہ ہے کہ محاورے میں بسا اوقات متعلقات اور فروعات کو بھی فرائض کی جگہ یا ان کے ضمن میں ذکر کردیا جاتا ہے۔ چنانچہ تخشع، تضرع، تمسکن صلوٰۃ کے متعلقات میں سے ہیں، رفع اليدين إلى الوجه بھی صلوٰۃ کے متعلقات میں داخل ہے اگرچہ یہ نماز کے بعد ہے، اسی طرح رفعِ صوت بالتلبية اور إراقة الدم حج کے متعلقات ہیں تو ان ساری چیزوں کے ذکر سے اگر ان کا فرض اور جزء ہونا ثابت نہیں ہوتا تو سلف کے قول میں اقرار باللسان اور عمل بالارکان کا ایمان کی تعریف میں ذکر آجانے سے عمل بالارکان کا ایمان کے لیے جزء ہونا کیسے ثابت ہوگا؟! بلکہ یہ کہا جائے گا کہ ان کا ذکر اس لیے کیا گیا ہے کہ یہ ایمان کے متعلقات اور فروع میں شامل ہیں۔

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے اعتراض کیا ہے کہ محدثین ایک طرف تو اعمال کو ایمان کا جزء کہتے ہیں اور دوسری طرف وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ تارکِ اعمال جنت میں جائے گا، تو بے ایمان آدمی جنت میں کیسے جائے گا، جب اعمال ایمان کا جزء ہیں تو تارکِ اعمال تو ایمان سے محروم ہوگا پھر وہ کیوں کر جنت میں جاسکتا ہے؟ (۳۷)

حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا کہ ایک مطلقِ ایمان ہے یعنی نفسِ ایمان، اور ایک ایمانِ مطلق ہے یعنی ایمانِ کامل، تو اعمال ایمانِ مطلق یعنی ایمانِ کامل کا جزء ہیں، مطلقِ ایمان یعنی نفسِ ایمان کا جزء نہیں۔ (۳۸)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ بھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ اعمال ایمانِ کامل کے لیے جزء ہیں نفسِ ایمان کا جزء نہیں۔ (۳۹) امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ بھی تو یہی کہتے ہیں کہ نفسِ ایمان کے لیے اعمال کو جزء نہ قرار دیا جائے، باقی ایمانِ کامل کے لیے جزء ہونے میں امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو بھی کوئی اشکال نہیں ہے۔

---

(۳٦) دیکھیے جامع ترمذی أبواب الحج، باب ماجاء فی فضل التلبية والنحر، رقم (۸۲۷) و أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة آل عمران، رقم (۲۹۹۸) ـ وسننِ ابن ماجہ کتاب المناسک، باب رفع الصوت بالتلبية رقم (۲۹۲۴) وسننِ دارمی (ج ۲ ص ۴۹) کتاب المناسک، باب أي الحج أفضل، رقم (۱۷۹۷

(۳۷) إحياء علوم الدين مع شرح إتحاف السادة المتقين (ج ۲ ص ۲۴۴)۔

(۳۸) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۵۴)۔ (۳۹) حوالۂ بالا۔

تمام اہل السنۃ والجماعۃ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مرتکبِ کبیرہ بالآخر جنت میں جائے گا، خواہ اللہ تعالی اس کو ابتداءً معاف فرما دیں اور وہ ابتداءً جنت میں چلا جائے اور خواہ سزا کاٹنے کے بعد اس کو جنت میں بھیجا جائے ، بہرحال وہ جنت میں جائے گا، اس سے صاف طور پر عمل کی نفسِ ایمان سے جزئیت کی نفی ہوتی ہے ، لہذا یہ غل مچانا اور شور کرنا کہ امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ عمل کی جزئیت کا انکار کرتے ہیں اور انھوں نے سلف کا خلاف کیا ہے ، سب فضول ہے ، سلف بھی عمل کو نفسِ ایمان کا جزء نہیں مانتے امام اعظم بھی نفسِ ایمان کے لیے عمل کی جزئیت کا انکار کرتے ہیں اور ایمانِ کامل کے لیے جس طرح سلف عمل کو جزء قرار دیتے ہیں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بھی اس کو تسلیم کرتے ہیں۔

ایمان کے لیے اعمال کی جزئیت پر محدثین کے دلائل

اعمال کے ایمان میں داخل ہونے کی بہت سی دلیلیں پیش کی جاتی ہیں:۔

❶ پہلی دلیل حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ''الایمان بضع وستون شعبة والحياء من الإيمان'' (۴۰) (للفظ للبخاری)

❷ دوسری دلیل وفدِ عبدالقیس کی حدیث ہے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایمان کی شرح وتفسیر میں صلوٰۃ وزکوٰۃ وغیرہ اعمال کو ذکر فرمایا ''أمرهم بالإيمان بالله وحده، قال: أتدرون ما الإيمان بالله وحده؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام رمضان، وأن تعطوا من المغنم الخمس....'' (۴۱)

❸ تیسری دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے ''قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن من أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خُلقاً وألطفهم بأهله'' (۴۲)

---

(۴۰) الحديث أخرجه البخاری فی صحيحه، كتاب الإيمان، باب أمور الإيمان، رقم (۹) و مسلم فی صحيحه فی كتاب الإيمان، باب بيان عدد شعب الإيمان... رقم (۱۶۱ و ۱۶۲) والنسائی فی سننه، فی كتاب الإيمان و شرائعه، باب ذكر شُعَب الإيمان، رقم (۵۰۰۷) و (۵۰۰۸) و (۵۰۰۹) و أبوداود فی سننه، فی كتاب السنة، باب فی ردّ الإرجاء، رقم (۴۶۷۶) والترمذی فی جامعه، فی كتاب الإيمان، باب ما جاء فی استكمال الإيمان و زيادته و نقصانه، رقم (۲۶۱۴) و ابن ماجه فی سننه، فی المقدمة، باب فی الإيمان، رقم (۵۷)۔

(۴۱) دیکھیے صحیح بخاری کتاب الإيمان، باب أداء الخمس من الإيمان، رقم (۵۳) و صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الأمر بالإيمان بالله تعالى و شرائع الدين.... رقم (۱۲۴)۔

(۴۲) جامع ترمذی، كتاب الإيمان، باب ما جاء فی استكمال الإيمان و زيادته و نقصانه، رقم (۲۶۱۲)۔

❹ چوتھی دلیل حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: "قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: أکمل المؤمنین إیمانا أحسنهم خُلقا" (۴۳)

❺ پانچویں دلیل حضرت ابو اُمامہ بن ثعلبہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: "فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ألا تسمعون، ألا تسمعون، إن البذاذة من الإیمان، إن البذاذة من الإیمان...." (۴۴)

❻ چھٹی دلیل حدیثِ شفاعت ہے جس میں آیا ہے: "اذهبوا فمن وجدتم فی قلبه مثقال دینار من إیمان فأخرِجوه" پھر آیا ہے "اذهبوا فمن وجدتم فی قلبه مثقال نصف دینار فأخرِجوه" اسی طرح آیا ہے "اذهبوا فمن وجدتم فی قلبه مثقال ذرة من إیمان فأخرِجوه" (۴۵) ظاہر ہے کہ یہ اعمال کے اوزان ہیں۔

مذکورہ دلائل کا جواب

لیکن متکلمین نے ان تمام دلائل کے جواب دیے ہیں کہ ان میں اعمال پر ایمان کا اطلاق مجازاً کیا گیا ہے، کیونکہ اعمال ایمان کے مقتضیات میں سے ہیں گویا کہ ایمان میں داخل ہیں جیسے عمل علم کے مقتضیات میں سے ہے تو گویا عمل علم کے اندر داخل ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر عالم بے عمل ہو تو کہہ دیتے ہیں یہ تو جاہل ہے۔

نیز اعمال ایمان کے توابع میں سے ہیں یعنی ایمان پایا جائے تو اس کے ساتھ ساتھ اعمال پائے جانے چاہئیں۔

یا یہ کہا جائے کہ اعمال پر ایمان کا اطلاق اس لیے کیا گیا ہے کہ وہ آثارِ ایمان میں سے ہیں اور شے کے اثر پر بعض اوقات شے کا اطلاق کردیا جاتا ہے، دیکھو "شمس" کا اطلاق "قرص" پر بھی ہوتا ہے اور ضوءِ شمس پر بھی ہوتا ہے جو شمس کا اثر ہے، اسی طرح نار کا اطلاق جمرہ یعنی انگارے پر بھی ہوتا ہے اور اس کی لپٹ پر بھی ہوتا ہے۔

اعمال کی عدمِ جزئیت پر حضراتِ متکلمین کے دلائل

حضراتِ متکلمین نے اعمال کے ایمان کا جزء نہ ہونے پر بہت سے دلائل قرآن اور احادیث سے

(۴۳) جامع ترمذی، کتاب الرضاع، باب ماجاء فی حق المرأة علی زوجها، رقم (۱۱۶۲) و سنن أبی داود کتاب السنة، باب الدلیل علی زیادة الإیمان ونقصانه، رقم (۴۶۸۲)۔

(۴۴) سنن أبی داود کتاب الترجل، رقم (۴۱۶۱) و سنن ابن ماجه، کتاب الزهد، باب من لا یؤبه له، رقم (۴۱۱۸)۔

(۴۵) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب التوحید، باب قول اللہ تعالی: وُجُوهٌ یَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلٰی رَبِّهَا نَاظِرَةٌ، رقم (۷۴۳۹)۔

پیش کیے ہیں:۔

❶ قرآن کریم کی وہ تمام آیات جن میں اعمال کا عطف ایمان پر کیا گیا ہے جیسے "وَاَمَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهٗ جَزَآءَ اِلْحُسْنیٰ" (۴۶)، "فَاَمَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحاً فَعَسٰی اَنْ یَّکُوْنَ مِنَ الْمُفْلِحِیْنَ" (۴۷) اور "وَبَشِّرِ الَّذِیْنَ آمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ اَنَّ لَهُمْ جَنّٰتٍ...." (۴۸) وغیرہ، اور عطف میں اصل مغایرت ہے، اس اصل کا خلاف یعنی عدمِ مغایرت ثابت کرنی ہو تو اس کے لیے دلائل و شواہد اور قرائن کی ضرورت ہوتی ہے، لہذا ہم کہتے ہیں کہ جب عمل کا ایمان پر عطف کیا گیا ہے تو عمل اور ایمان میں مغایرت ہوگی اور عمل کو ایمان کا جزء نہیں کہا جائے گا۔

❷ قرآن کریم کی وہ تمام آیات جن میں عمل کے لیے ایمان کو شرط بنایا گیا ہے جیسے "وَمَنْ یَّعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَکَرٍ اَوْ اُنْثیٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ...." (۴۹)، "مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِّنْ ذَکَرٍ اَوْ اُنْثیٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْیِیَنَّهٗ حَیَاةً طَیِّبَةً" (۵۰) ان جیسی اور بھی بہت سی آیات ہیں، ان میں عملِ صالح کے لیے ایمان کو شرط قرار دیا گیا ہے اور شرط اور مشروط میں مغایرت ہوتی ہے، لہذا عمل اور ایمان میں مغایرت ہوگی اور عمل کو ایمان کا جزء قرار نہیں دیا جائے گا۔

❸ قرآن کریم میں ارشاد خداوندی ہے "یَااَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا تُوْبُوْا اِلَی اللّٰهِ تَوْبَةً نَّصُوْحاً" (۵۱)

آپ کو معلوم ہے کہ توبہ گناہ سے ہوتی ہے اور یہ بھی معلوم ہے کہ اگر عمل کو ایمان کا جزء قرار دیا جائے تو گناہ اور ایمان میں تضاد ہوگا کیونکہ گناہ عمل کی ضد ہے اور عمل جب ایمان کا جزء ہوگا تو گناہ ایمان کی بھی ضد بن جائے گا اس لیے کہ جو شے جزء کی ضد ہوتی ہے وہ اس کے کل کے لیے بھی ضد ہوتی ہے لہذا معصیت کا مرتکب ایمان کے ساتھ موصوف نہیں ہوسکتا، اس کے باوجود قرآن کریم میں ہے اے ایمان والو! تم توبہ کرو، یعنی گناہ سے، گویا گناہ کے باوجود مؤمن کہا جارہا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ عمل ایمان میں داخل نہیں۔

اسی طرح قرآن کریم میں ایک دوسری جگہ مرتکبِ کبیرہ پر مؤمن کا اطلاق کیا گیا ہے "وَاِنْ طَآئِفَتٰنِ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اقْتَتَلُوْا فَاَصْلِحُوْا بَیْنَهُمَا فَاِنْ بَغَتْ اِحْدَاهُمَا عَلَی الْاُخْریٰ فَقَاتِلُوا الَّتِیْ تَبْغِیْ حَتّٰی تَفِیْٓءَ اِلٰی اَمْرِ اللّٰهِ" (۵۲) ——— یہاں آپس میں قتال کرنے والے مسلمانوں کو مؤمن کہا ہے اور قتال گناہِ کبیرہ ہے، اس سے بھی معلوم ہوا کہ عمل ایمان میں داخل نہیں ہے۔

---

(۴۶) سورۃ الکہف/۸۸۔ (۴۷) سورۃ القصص/۶۷۔ (۴۸) سورۃ البقرۃ/۲۵۔

(۴۹) سورۃ النساء/۱۲۴۔ (۵۰) سورۃ النحل/۹۷۔ (۵۱) سورۃ التحریم/۸۔

(۵۲) سورۃ الحجرات/۹۔

❹ اسی طرح وہ تمام آیاتِ قرآنیہ بھی حضراتِ متکلمین بطور دلیل پیش کرتے ہیں جن میں ایمان کے ساتھ اعمال کا مطالبہ کیا گیا ہے "یاأیھا الذین آمنوا اتقوا اللہ وکونوا مع الصدقین" (۵۳)

❺ قرآن کریم کی وہ آیات بھی متکلمین کی دلیل ہیں جن میں قلب کو محلِ ایمان قرار دیا گیا ہے جیسے "أولئک کتب فی قلوبھم الإیمان" (۵۴) فرمایا "وقلبہ مطمئن بالإیمان" (۵۵) نیز فرمایا "قالوا آمنا بأفواھھم ولم تؤمن قلوبھم" (۵۶) اسی طرح فرمایا "ولما یدخل الإیمان فی قلوبکم" (۵۷) سب جانتے ہیں کہ قلب تصدیق کا محل ہے عمل کا نہیں۔

❻ علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اہلِ عرب سے "آمِنُوا" کا حکم دے کر ایمان کا مطالبہ کیا ہے اور اہلِ عرب کے یہاں ایمان کا مفہوم سوائے اس کے اور کچھ نہیں تھا کہ تم تصدیق بالقلب اختیار کرو، تو یہ "آمِنُوا" کا صیغہ جس سے ان کو ایمان کا مکلف قرار دیا جارہا ہے لغتِ عرب کے مطابق سوائے تصدیقِ قلب کے کسی عمل کو شامل نہیں ہے، اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ ایمان تصدیق کا نام ہے اور عمل اس میں داخل نہیں۔ (۵۸)

❼ قرآن کریم میں ارشاد ہے "فمن یکفر بالطاغوت ویؤمن باللہ" (۵۹) یہاں کفر کے مقابلہ میں ایمان کا ذکر کیا ہے اور کفر انکار اور تکذیب کو کہتے ہیں اور انکار و تکذیب کا محل قلب ہے لہذا اس کی ضد ایمان کا محل بھی قلب ہی ہوگا اور یہ جب ہی ہوگا کہ ایمان کی تعریف تصدیق سے کی جائے اور عمل اس میں داخل نہ ہو۔

❽ حدیثِ جبریل (۶۰) میں حضرت جبریل علیہ السلام نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا "أخبرنی عن الإسلام" اس کے جواب میں آپ نے فرمایا "الإسلام أن تشھد أن لا إلہ إلا اللہ وأن محمدا رسول اللہ، وتقیم الصلاۃ، وتؤتی الزکاۃ وتصوم رمضان وتحج البیت إن استطعت إلیہ سبیلا" اور پھر: "فأخبرنی عن الإیمان" کے جواب میں فرمایا. "أن تؤمن باللہ و ملائکتہ و کتبہ ورسلہ والیوم الآخر وتؤمن بالقدر خیرہ وشرہ" گویا آپ نے ایمان کی تفسیر میں امورِ مخصوصہ کی تصدیق کو ذکر فرمایا اور اسلام کے متعلق جب سوال کیا گیا تو اعمالِ مخصوصہ کو ذکر فرمایا، یہ تفریق اس بات کی دلیل ہے کہ اعمال ایمان میں داخل نہیں۔

۱۱ـ (۵۴) سورۃ المجادلۃ/۲۲ـ (۵۵) سورۃ النحل/۱۰۶ـ (۵۶) سورۃ المائدۃ/۴۱ـ

(۵۷) سورۃ الحجرات/۱۴ـ (۵۸) عمدۃ القاری (ج۱ ص۱۰۵) (۵۹) سورۃ البقرہ/۲۵۶ـ

(۶۰) صحیح مسلم، فاتحۃ کتاب الإیمان، رقم (۱۰۲)ـ

⑨ حضرت اسامہ بن زید رضی اللہ عنہ کا واقعہ ہے کہ انھوں نے ایک ایسے شخص کو قتل کردیا تھا جس نے "لاالٰہ الاّاللہ" پڑھا تھا، انھوں نے یہ سمجھ کر قتل کردیا تھا کہ یہ جان بچانے کے لیے کلمہ پڑھ رہا ہے تو آپ نے فرمایا "أفلا شققتَ عن قلبه" (٦١) تم نے اس کا دل چیر کر کیوں نہ دیکھا یعنی تم نے یہ کیسے یقین کرلیا کہ محض جان بچانے کے لیے یہ کلمہ پڑھ رہا ہے فی الحقیقۃ مؤمن نہیں؟ اس سے صاف معلوم ہوا کہ ایمان کا محل قلب ہے، اس لیے کہ قلب تصدیق کا محل ہوتا ہے، لہذا ایمان کی تعریف تصدیق سے کی جائے گی، اور عمل کو ایمان کے اندر داخل قرار نہیں دیا جائے گا۔

⑩ مسند احمد میں ایک انصاری صحابی کا واقعہ ہے "أنه جاء بأمة سوداء وقال: يارسول الله، إن عليَّ رقبةً مؤمنة، فإن كنت ترى هذه مؤمنة أعتقتها، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم: أتشهدينَ أن لا إله إلا الله؟ قالت: نعم، قال: أتشهدين أني رسول الله؟ قالت: نعم، قال: أتؤمنين بالبعث بعد الموت؟ قالت: نعم، قال: أعتقها" (٦٢) یہاں عمل کا کوئی ذکر نہیں ہے آپ نے تصدیق بالقلب کا اعتبار کرکے اس پر "مؤمنہ" کا اطلاق کردیا ہے۔

۱۱۔ مسند احمد ہی میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی مرفوع روایت ہے "الإسلام علانية والإيمان في القلب...." (٦٣)

ان تمام دلائل سے ثابت ہوا کہ عمل ایمان کے اندر داخل نہیں اس واسطے متکلمین اور حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس بات کے قائل ہیں کہ عمل ایمان کے اندر داخل نہیں۔ واللہ اعلم۔

حضراتِ محدثین و متکلمین کے درمیان اختلاف کی حیثیت

پھر یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ متکلمین ایمان کی تفسیر تصدیق بالقلب سے کرتے ہیں اور محدثین تصدیق، عمل اور اقرار کے مجموعے کو ایمان کہتے ہیں، لیکن مآل اور نتیجے کے اعتبار سے محدثین اور متکلمین میں کوئی اختلاف نہیں کیونکہ دونوں ہی فریق مرتکبِ کبیرہ کو مخلد فی النار نہیں مانتے، پھر یہ اختلاف اتنا شدید کیوں ہوگیا؟

---

(٦٥)

(٦١) دیکھیے صحیح مسلم (ج ١ ص ٦٨) كتاب الإيمان، باب تحريم قتل الكافر بعد قوله لا إله إلا الله۔

(٦٢) مسند أحمد (ج ٣ ص ٤٥١، ٤٥٢) حديث رجل من الأنصار۔

(٦٣) مسند احمد (ج ٣ ص ١٣٤ و ١٣٥) مسند انس بن مالک رضی اللہ عنہ۔

اس سلسلے میں بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ یہ اختلاف لفظی اختلاف ہے۔ (۶۴)

حضرت شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ اختلاف لفظی نہیں بلکہ نظریے کا اختلاف ہے:۔

متکلمین کا نظریہ ہے کہ اعمال ایمان کی فروع میں سے ہیں اور ایمان یعنی تصدیق بالقلب کی حیثیت ایسی ہے جیسے جڑ کی حیثیت ہوتی ہے کہ جڑ زمین کے اندر چھپی ہوئی ہوتی ہے اس سے تنا نکلتا ہے اور تنے کے بعد پھر شاخیں اور پتے ہوتے ہیں تو وہ پتے اور شاخیں جڑ کا جزء نہیں ہوتیں، ان کو جڑ کے اوپر متفرع قرار دیا جاسکتا ہے، متکلمین کے نزدیک اسی طریقے سے اعمال ایمان پر متفرع قرار دیے گئے ہیں۔

محدثین کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ ایمان تنے کی مانند ہے اور اعمال شاخوں اور پتوں کی طرح ہیں، شاخیں اور پتے جس طریقے سے تنے کا جزء ہیں اسی طریقے سے اعمال ایمان کا جزء ہیں۔

متکلمین ایمان کو بمنزلۂ بیخ وبنیاد مانتے ہیں اور اعمال کو شاخوں اور پتوں کی طرح، تو جیسے شاخیں اور پتے جڑ کا جزء نہیں ہیں ایسے ہی اعمال بھی تصدیق کا جزء نہیں ہیں بلکہ متعلقات اور فروعات میں سے ہیں۔

محدثین کا خیال یہ ہے کہ ایمان کی حیثیت بالکل اس تنے کی ہے جو زمین کے اوپر ہوتا ہے، شاخیں اور پتے اس کا جزء ہوتے ہیں اسی طرح اعمال بھی ایمان کے لیے جزء ہونگے۔ (۶۵)

حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ یہ اختلاف اصل میں حالات کی پیداوار ہے، امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور متکلمین کے زمانہ میں چونکہ معتزلہ اور خوارج کا زور تھا اور وہ اس بات کے قائل تھے کہ اعمال ایمان کا جزء ہیں اگر اعمال نہیں ہونگے تو انسان مخلد فی النار ہوگا، اور وہ مرتکبِ کبیرہ کو ایمان سے خارج قرار دے رہے تھے تو ان کی تردید کے لیے حضرات متکلمین اور امام ابوحنیفہ رحمہم اللہ تعالی نے مؤثر اور بلیغ عنوان یہ اختیار کیا اور فرمایا کہ ایمان فقط تصدیق بالقلب کا نام ہے اور اعمال اس کا ثمرہ، نتیجہ اور فرع ہیں وہ ایمان کا جزء نہیں۔

حضرات محدثین کے زمانے میں مرجئہ کا زور تھا، وہ عمل کو بالکل بیکار کہتے تھے اور "الطاعة لاتفيد والمعصية لاتضر" کا دعوی کررہے تھے تو ان کی تردید کے لیے حضرات محدثین نے جو بلیغ عنوان اختیار کیا وہ یہ تھا کہ عمل ایمان کا جزء ہے تاکہ عمل کی اہمیت کم نہ ہو، اس بنا پر یہ اختلاف ہوا، ورنہ اصل کے اعتبار سے نہ یہ حضرات عمل کی اہمیت کے منکر ہیں اور نہ وہ، دونوں کے نزدیک عمل ضروری ہے، اسی طرح دونوں کے نزدیک مرتکبِ کبیرہ نہ ایمان سے خارج ہوتا ہے نہ مخلد فی النار ہوتا ہے۔ (۶۶)

---

(۶۴) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۴۸)۔ (۶۵) درس بخاری علامہ عثمانی مرتبہ مولانا عبدالوحید صدیقی فتحپوری (ج ۱ ص ۱۲۰ و ۱۲۱)۔

(۶۶) حوالۂ بالا۔

ایمان میں زیادتی اور کمی

یہاں دوسرا اہم مسئلہ ایمان میں کمی اور زیادتی کا ہے اس میں اختلاف ہے۔

جمہور اشاعرہ، ائمہ ثلاثہ اور داؤدِ ظاہری وغیرہ فرماتے ہیں کہ ایمان میں کمی اور زیادتی ہوتی ہے۔ (٦٧)

امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مشہور مسلک یہ ہے کہ ایمان میں کمی و زیادتی نہیں ہوتی۔

حضرت علّامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف جو عدمِ زیادت ونقصان کا قول منسوب کیا جاتا ہے اس میں مجھے اولاً تردّد رہا کیونکہ یہ قول ان کی طرف "فقہِ اکبر" میں منسوب ملتا ہے، لیکن "فقہِ اکبر" کے بارے میں محدثین کی رائے یہ ہے کہ یہ ان کی اپنی تصنیف نہیں، بلکہ ان کے شاگرد ابومطیع بلخی کی تصنیف ہے، حافظ ذہبیؒ نے ان کو جہمی قرار دیا ہے، لیکن یہ بات درست نہیں ہے اتنی بات ضرور ہے کہ حدیث کے سلسلہ میں وہ حجت نہیں ہیں۔

اس کے علاوہ یہ قول امام صاحبؒ کی طرف سے حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے بھی نقل کیا ہے بلاشبہہ وہ حافظ متبحر تھے لیکن چونکہ انکی طبیعت میں حدّت ہے اور جس طرف ان کا میلان ہوتا ہے، حد سے زیادہ میلان ہوجاتا ہے اس لئے انکی نقل پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا۔

حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ صحیح نقل نہ ملنے کی وجہ سے میں اس قول کی نفی کرنا چاہتا تھا کہ حافظ ابن عبدالبر کی شرحِ موطا نظر سے گذری جس میں انھوں نے یہی قول امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے شیخ امام حماد رحمۃ اللہ علیہ کی طرف منسوب کیا ہے، چونکہ حافظ ابن عبدالبر نقل میں متقن اور متثبت ہیں اس لیے ایک گونہ اطمینان ہوا کہ شیخ کا قول شاگرد کا بھی ہوگا۔ (٦٨)

لیکن حضرت شیخ الاسلام علّامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ حافظ ابن عبدالبر امام صاحبؒ سے بہت متأخر ہیں اور انھوں نے جو نقل کی ہے اسے صراحۃً امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف منسوب بھی نہیں کیا بلکہ امام ابوحنیفہؒ کے شیخ حمادؒ سے نقل کیا ہے۔

جبکہ ایک اور نقل ملی ہے جو اس سے زیادہ پختہ ہے شیخ ابوالمنصور بغدادی رحمۃ اللہ علیہ نے "کتاب الأسماء والصفات" میں امام ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب "مقالات الإسلامیین" سے امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول نقل کیا ہے "الإیمان لایتبعض ولایزید ولاینقص ولایتفاضل الناس فیہ"

حضرت شیخ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کے ہمعصر ہیں اور امام طحاوی بیک واسطہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد ہیں اور امام محمد امام ابوحنیفہ کے اصحاب میں سے ہیں، تو ان کا زمانہ امام اعظم سے زیادہ قریب ہے اور نقل میں ان کا مستند اور معتبر ہونا

---

(٦٧) فتح الملہم (ج ۱ ص ۳۴٦) کتاب الإیمان، ھل الإیمان یزید و ینقص۔

(٦٨) فیض الباری (ج ۱ ص ۵۹ و ٦۰)۔

محتاجِ بیان نہیں۔ (۶۹)

منشأِ اختلاف

اب یہاں سب سے پہلے سوال پیدا ہوتا ہے کہ زیادت و نقصان کے اس اختلاف کا منشا کیا ہے؟

اس سلسلہ میں امام رازی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے تو یہ ہے کہ اصل میں یہ اختلاف ایمان کی ترکیب وبساطت کے اختلاف پر مبنی ہے جو حضرات ایمان کو مرکب مانتے ہیں وہ "الإیمان یزید و ینقص" کے قائل ہیں اور جو یہ کہتے ہیں کہ ایمان بسیط ہے وہ "الإیمان لا یزید ولا ینقص" کے قائل ہیں، یہ اختلاف اسی پہلے اختلاف پر متفرع ہے، لہذا یہ اختلاف بھی پہلے اختلاف کی طرح لفظی ہے۔ (۷۰)

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اعمال کو ایمان کا جزء نہ ماننے کی صورت میں بھی ایمان کے اندر زیادت ونقصان ہوتا ہے وہ فرماتے ہیں کہ صدّیقین کا ایمان عام لوگوں کے ایمان سے بڑھ کر ہوتا ہے، ان کی تصدیق عام افراد کی تصدیق سے زیادہ ہوتی ہے۔ (۷۱)

"لایزید ولاینقص" کا مطلب

جو حضرات زیادت و نقصان کی نفی کرتے ہیں ان میں بعض حضرات تو یہ کہتے ہیں کہ ایمان کے دو درجے ہیں، ایک ایمان مُعلّی ہے جس کو آپ ایمانِ کامل یا ایمانِ مطلق یا ایمان علی الاطلاق بھی کہہ سکتے ہیں، اور ایک ایمانِ مُنجی ہے جس کو آپ نفسِ ایمان یا مطلقِ ایمان کہہ سکتے ہیں، ایمان مُعلّی اعلیٰ درجہ ہے اور ایمان منجی ادنیٰ درجہ ہے، ایمانِ مُعلّی زیادتی اور نقصان کو قبول کرتا ہے لیکن وہ جو نفسِ ایمان ہے یعنی ایمان مُنجی، اس میں زیادتی اور کمی کا کوئی احتمال نہیں، اس لیے کہ اگر کمی زیادتی اس میں تسلیم کی جائے گی تو وہ تو پہلے ہی سے ادنیٰ درجہ ہے اس میں اگر کمی آگئی تو ایمان ہی باقی نہیں رہے گا کیونکہ ایمان کے ادنیٰ درجہ میں کمی کا مطلب یہ ہوگا کہ یقین باقی نہیں رہا، شک اور تردد پیدا ہوگیا، لہذا ایمان کا یہ درجہ نقصان کو قبول نہیں کرتا۔ (۷۲)

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ زیادتی کو تو قبول کرسکتا ہے، پھر "لایزید" کہنے کا کیا مطلب ہے؟

---

(۶۹) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۵۸ و ۲۵۹)۔

(۷۰) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۶۰)۔

(۷۱) دیکھیے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶) کتاب الإیمان۔

(۷۲) دیکھیے درسِ بخاری از حضرت شیخ الاسلام علامہ عثمانی رحمۃ اللہ علیہ (ج ۱ ص ۱۲۵) مرتّبہ مولانا عبدالوحید صدیقی فتحپوری۔

اس کا جواب یہ ہے کہ زیادتی کو قبول نہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ ایمان کے جس ادنیٰ درجہ پر خلود فی النار کو حرام قرار دیا گیا ہے اس سے اوپر کا درجہ خلود فی النار کی حرمت کے لیے موقوف علیہ نہیں ہوگا۔ اس سے اوپر بلاشبہ بہت سے درجات ہوسکتے ہیں لیکن وہ اوپر کے درجات خلود فی النار کی حرمت کے لیے موقوف علیہ نہیں ہیں مثلاً پیغمبروں کا یا صدیقین کا ایمان یقیناً اس سے بالا اور افضل و اعلیٰ ہے، لیکن خلود فی النار کی حرمت کے لیے وہ موقوف علیہ نہیں ہے، اگر ان کے ایمان کو جو نفسِ ایمان اور ادنیٰ درجے سے بلند و بالا ہے خلود فی النار کی حرمت کے لیے موقوف علیہ قرار دے دیا جائے تو پھر ہم میں سے کوئی بھی خلود فی النار سے مستثنیٰ نہیں ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ وہ درجہ نقصان کو قبول نہیں کرتا، اگر وہ نقصان کو قبول کرے تو وہ ایمان نہیں رہتا، اس میں تردد اور شک آجاتا ہے، تصدیق باقی نہیں رہتی، اور اس میں زیادتی کی نفی کا مطلب یہ ہے کہ اس سے زائد کسی اوپر کے مرتبے کو خلود فی النار کی تحریم کا موقوف علیہ قرار نہیں دیا جاسکتا۔

علامہ ابن حزم ظاہری رحمۃ اللہ علیہ بھی "لایزید ولاینقص" کے قائل ہیں، انھوں نے ایک اور توجیہ کی ہے وہ فرماتے ہیں کہ اصل میں یہاں تین صورتیں ہیں:۔

ایک یہ کہ تصدیق بصورتِ جزم ہو، یعنی اس میں نقیض کا احتمال موجود نہ ہو، دوسری صورت یہ ہے کہ تصدیق ہو اور اس میں تردد پایا جائے، تیسری صورت یہ ہے کہ تصدیق ہو اور اس کے ساتھ انکار پایا جائے۔ ابن حزمؒ کہتے ہیں کہ ایمان اس تصدیق کا نام ہے جس میں جزم ہوتا ہے اور نقیض کا احتمال نہیں ہوتا، اگر تصدیق ہو اور اس کے ساتھ تردّد ہو یا انکار پایا جائے تو وہ ایمان نہیں، تو جب ایمان میں تصدیق کے ساتھ جزم ہوگا اور نقیض کی گنجائش نہیں ہوگی تو اس میں نقصان کیسے آسکتا ہے؟ اس لیے کہ نقصان آنے کا مطلب یہ ہے کہ نقیض کا احتمال پیدا ہوجائے اور جزم کی نقیض تردّد اور انکار ہے تو اگر اس میں نقیض یعنی تردد یا انکار کا احتمال آئے گا تو وہ تو ایمان ہی نہیں رہے گا کیونکہ ایمان وہ تصدیق ہے جو جزم کی شکل میں ہوتی ہے اور محتملِ نقیض نہیں ہوتی، لہذا یہ ماننا پڑے گا کہ اس میں نقصان کا احتمال نہیں ہے اور قاعدہ ہے "مالا یحتمل النقصان لایحتمل الزیادۃ" جس چیز میں نقصان کا احتمال نہیں ہوتا اس میں زیادتی کی گنجائش بھی نہیں ہوتی، اس لیے کہا جائے گا الإیمان لایزید ولاینقص (۷۳)۔

شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک اور بات فرمائی، (۷۴) وہ فرماتے ہیں کہ ایمان کی روح انقیادِ قلبی اور استسلام باطنی ہے شیخ ابوطالب مکی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو "التزامِ شریعت" کا عنوان دیا ہے، اسی کو "التزامِ طاعت" بھی کہہ دیا جاتا ہے، اسی انقیادِ قلبی اور التزام شریعت پر ایمان

---

(۷۳) فتح الملہم (ج ۱ ص ۲۴۷) کتاب الإیمان، ھل الإیمان یزید و ینقص۔ (۷۴) فضل الباری (ج ۱ ص ۳۶۱ و ۳۶۲)۔

موقوف ہے، یہ نہ ہو تو ایمان نہیں پایا جاتا، اور یہ "مؤمَن بہ" کا درجہ ہے، ہم نے یہ طے کرلیا ہے اور ہمیں اس پر یقین ہے کہ جو حکم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے آئے گا ہم اس پر سرِ تسلیم خم کریں گے، تو اس التزامِ شریعت اور انقیادِ قلبی میں تو کمی زیادتی ہوتی ہے خود تصدیق میں زیادتی اور کمی نہیں ہوتی، ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کا التزام کرلیا اب آپ نے حکم دیا کہ حشر ونشر پر یقین کرو، حساب وکتاب پر ایمان لاؤ، جنت و دوزخ پر یقین کرو، ہم تسلیم کرتے گئے، ظاہر ہے یہ ساری باتیں نظر تو نہیں آرہی ہیں، نہ ان کو عقلی استدلال سے ثابت کیا گیا، محض اس لیے کہ آپ کی تصدیق کی ہے اور انقیادِ قلبی و التزامِ شریعت کی ذمہ داری اٹھائی ہے، تو جو بات آپ فرمائیں گے اس پر سرِ تسلیم خم ہوتا چلا جائے گا، لاالٰہ اِلّااللہ محمد رسول اللہ پر ایمان تھا، اس کے بعد حشر ونشر، حساب وکتاب، جنت و دوزخ پر یقین کا حکم دیا گیا، تسلیم کرلیا گیا، پھر فرمایا پانچ وقت کی نماز پڑھو تو مان لیا گیا، تو یہ التزامِ شریعت مؤمَن بہ ہے، اس میں زیادتی کمی ہوتی ہے، تصدیق کے اندر زیادتی کمی نہیں ہوتی۔

نصوص میں وارد زیادت کی توجیہ

رہا یہ اشکال کہ پھر آیات کے اندر جو ایمان میں زیادتی اور نقصان کا ذکر آیا ہے اس کا جواب کیا ہوگا؟

اس سلسلہ میں ایک بات تو یہ یاد رکھیے کہ آیات اور احادیث میں زیادتی کا ذکر آیا ہے، نقصان کا نہیں آیا۔ حافظ ابن تیمیہؒ جیسے وسیع النظر عالم اقرار کرتے ہیں کہ نقصان کا ذکر نصوص میں نہیں آیا، (۷۵) صرف ایک حدیث میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کو "ناقصات عقل و دین" فرمایا ہے، (۷۶) اس میں نقصان کا ذکر تو ہے لیکن وہاں بھی ایمان کا لفظ نہیں بلکہ دین کا لفظ ہے جس میں یہ احتمال بھی ہے کہ اس سے اعمال کی کمی مراد ہو۔ زیادت کا ذکر احادیث اور قرآن مجید کی آیات میں بکثرت وارد ہوا ہے شاید یہی وجہ ہے کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک "الإیمان یزید ولاینقص" نقل کیا گیا ہے، امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا بھی ایک قول یہی نقل کیا گیا ہے، اسی طرح عبداللہ بن المبارک جو بیک وقت مجاہد، محدث، فقیہ، زاہد اور صوفی ہیں اور امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد بھی ہیں ان کا قول بھی "الإیمان یزید

---

(۷۵) فضل الباری (ج۱ص ۲۵۹)۔

(۷۶) چنانچہ حدیث میں ہے "مارأیت من ناقصات عقل و دین أذھبَ لِلُبِّ الرجلِ الحازمِ من إحداکنّ" دیکھیے صحیح بخاری (ج۱ص ۴۴) [illegible]
کتاب الحیض، باب ترک الحائض الصوم۔

ولاینقص" منقول ہوا ہے، (۷۷) لیکن احناف کا مشہور قول "لایزید ولاینقص" ہی ہے۔

بہرحال سوال یہ ہے کہ ان حضرات نے "لایزید ولاینقص" کہا ہے اور آیات کے اندر زیادتی کا ذکر موجود ہے تو اس زیادتی سے مراد کیا ہے؟ اس کے کئی جوابات دیے گئے ہیں:

❶ ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ زیادتی سے مراد نور ایمان کی زیادتی ہے "اَفَمَنْ شَرَحَ اللّٰهُ صَدْرَهٗ لِلْاِسْلَامِ فَهُوَ عَلٰى نُوْرٍ مِّنْ رَّبِّهٖ" (۷۸) اللہ تبارک وتعالی جس شخص کو اسلام کے لیے شرحِ صدر عطا فرما دیتے ہیں اس کو اس کے رب کی طرف سے ایمان کا نور عطا ہوتا ہے اور اعمال کی کمی اور زیادتی کے اعتبار سے اس ایمانی نور میں انبساط، پھیلاؤ اور نقصان پیدا ہوتا رہتا ہے، جو آدمی جس قدر زیادہ اچھے اعمال کرتا ہے اتنا ہی اس کے نورِ ایمان میں انبساط پیدا ہوتا ہے اور یہ نورِ ایمان پھیلتا ہے اور جس آدمی کے اعمال میں جتنی کمی ہوتی ہے اتنی ہی اس کے ایمان کے نور میں کمی واقع ہوتی ہے۔

قرآن مجید کی ایک اور آیت بھی ہے "اَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَاَحْيَيْنٰهُ وَجَعَلْنَا لَهٗ نُوْرًا يَّمْشِيْ بِهٖ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَّثَلُهٗ فِي الظُّلُمٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا" (۷۹) کیا وہ آدمی جو جہالت اور ضلالت کی تاریکیوں میں مردہ پڑا ہوا ہے ہم نے معرفتِ الٰہی اور ایمان کا نور دے کر اس کو زندہ کردیا اور وہ اس نورِ ایمان کو لے کر لوگوں کے درمیان چلنے لگا جس کو ہم نے اس کے لیے پیدا کیا، کیا وہ اس شخص کی طرح ہے جو تاریکیوں میں پڑا رہے اور اس سے نہ نکلے؟

اسی طرح قرآن کریم میں ہے "يُخْرِجُهُمْ مِّنَ الظُّلُمٰتِ اِلَى النُّوْرِ" (۸۰) یہاں کفر کی ظلمت سے ایمان کے نور کی طرف اخراج مراد ہے۔

ایسے ہی "يَوْمَ لَا يُخْزِي اللّٰهُ النَّبِيَّ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مَعَهٗ نُوْرُهُمْ يَسْعٰى بَيْنَ اَيْدِيْهِمْ وَبِاَيْمَانِهِمْ" (۸۱) یہاں بھی "نُوْرُهُمْ يَسْعٰى بَيْنَ اَيْدِيْهِمْ وَبِاَيْمَانِهِمْ" سے ایمان کا نور مراد ہے۔

اسی طرح قرآن مجید میں "يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنٰتِ يَسْعٰى نُوْرُهُمْ بَيْنَ اَيْدِيْهِمْ وَبِاَيْمَانِهِمْ" (۸۲) میں نورِ ایمان کا ذکر ہے۔

ایک جگہ فرمایا گیا "يَوْمَ يَقُوْلُ الْمُنٰفِقُوْنَ وَالْمُنٰفِقٰتُ لِلَّذِيْنَ اٰمَنُوا انْظُرُوْنَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُّوْرِكُمْ" (۸۳) منافقین اور منافقات مؤمنین سے کہیں گے ذرا ہمارا انتظار کرو، تمہارا تھوڑا سا نور ہم بھی لے لیں۔ تو ایمان کے اس نور میں زیادتی اور کمی ہوتی ہے، ایمان جو تصدیقِ قلبی کا نام ہے اس میں زیادتی اور کمی نہیں ہوتی۔

---

(۷۷) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۲۵۹)۔ (۷۸) سورۃ الزمر/۲۲۔ (۷۹) سورۃ الأنعام/۱۲۳۔
(۸۱) سورۃ التحریم/۸۔ (۸۲) سورۃ الحدید/۱۲۔
(۸۳) سورۃ الحدید/۱۳۔

❷ دوسرا جواب (۸۴) امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے، آپ پر زیادت والی آیات کے ذریعہ اعتراض کیا گیا تو آپ نے فرمایا "آمنوا بالجملۃ ثم آمنوا بالتفصیل" یعنی پہلے ایمان مجمل تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو کچھ لائیں گے اسے مانا جائے گا، اس پر سرِ تسلیم خم کیا جائے گا اور اس کے بعد آپ نے تفصیلات بیان فرمائیں کہ یہ کرنا ہے، اس کو ماننا ہے، اس کام کو انجام دینا ہے، تو یہ تفصیلات بعد میں آتی گئیں، تو کمی و زیادتی ان تفصیلات کے اعتبار سے ہے، کچھ لوگ ایمان لانے کے بعد اس وقت فوت ہوئے جب کہ پانچ نمازیں بھی فرض نہیں ہوئی تھیں، کچھ آدمی ایسے گذرے جو نمازوں کے فرض ہونے کے وقت تو زندہ تھے لیکن جب روزے فرض ہو رہے تھے تو فوت ہو چکے تھے، کچھ لوگ ایسے تھے جو نماز بھی پڑھ کر گئے، اور روزے بھی رکھ کر گئے لیکن ان کی زندگی میں حج فرض نہیں ہوا، جن کا پہلے انتقال ہو گیا، اس تفصیل کے اعتبار سے ان کا ایمان کم تھا اور جن کا انتقال بعد میں ہوا ان کا ایمان اس تفصیل کے اعتبار سے زیادہ تھا تو اس تفصیل کے اعتبار سے زیادتی اور کمی ہو سکتی ہے، لیکن اجمالی ایمان کہ جو کچھ آپ فرمائیں گے ہم اس پر یقین کریں گے یہ زیادت و نقصان کو قبول نہیں کرتا۔

لیکن اس جواب پر یہ اشکال ہے کہ حدیثِ شفاعت (۸۵) میں ایمان کے جو درجاتِ مختلفہ بیان کیے گئے ہیں وہ اس جواب کے ساتھ جوڑ نہیں کھاتے، اس لیے کہ اس جواب کا حاصل تو یہ ہے کہ ایمان تو ایک ہے اجمال و تفصیل کا فرق ہے تو زیادتی باعتبارِ تفصیل ہوئی، اور یہ ظاہر بات ہے کہ جب حقیقت ایک ہوگی تو اس کا مکمل طور پر مطالبہ ہوگا کیونکہ اگر حقیقت میں کچھ کمی آجائے تو وہ چیز بھی منتفی ہو جائے گی۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ ایمان کے جو درجات احادیثِ شفاعت میں وارد ہوئے اور جن پر نجات مرتب کی گئی ہے وہ نجات حاصل نہیں ہونی چاہیے، کیونکہ نجات تو پورے ایمان پر حاصل ہوتی ہے بعض ایمان پر جس کو "دینار" "نصف دینار" اور "ذرّہ" سے تعبیر کیا گیا ہے مرتب نہیں ہو سکتی۔

اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ احادیثِ شفاعت میں ایمان کے جو درجات بیان کیے گئے ہیں اس سے مراد اعمال ہیں اور ان کو مجازاً ایمان اس لیے کہہ دیا گیا ہے کہ وہ مقتضیاتِ ایمان میں سے ہیں۔

❸ تیسری بات یہ کہی گئی ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالی اہلِ ایمان کو سکینہ وطمانیت عطا فرماتے ہیں کما فی قولہ تعالی "فَأَنْزَلَ اللّٰهُ سَكِينَتَهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ" (۸۶) یہ سکینہ تصدیق کے علاوہ ایک دوسری

---

(۸۴) دیکھیے درسِ بخاری از حضرت شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ، مرتبہ مولانا عبد الوحید صدیقی فتحپوری (ج ۱ ص ۱۲۴)۔

(۸۵) دیکھیے بخاری شریف، کتاب التوحید، باب قول اللہ تعالی وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ۔

(۸۶) سورۃ الفتح/۲۶۔

چیز ہے جو اہلِ ایمان کو عطا ہوتی ہے، بلکہ یوں کہیے عارفین اور کامل الایمان حضرات کو عطا کی جاتی ہے تو زیادتی اور کمی اس سکینہ کے اعتبار سے ہوتی ہے نہ کہ نفسِ تصدیق کے اعتبار سے۔

شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ کی تحقیق

شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اہلِ حق کے درمیان اصل میں اختلاف نہیں ہے، قصور فی النقل کی وجہ سے اختلاف سمجھ لیا گیا ہے، متکلمین اور امام اعظم کو ایک فریق اور فقہاءِ ثلاثہ، محدثین اور اشاعرہ کو دوسرا فریق بنادیا گیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ بعض اوقات نقل میں بڑا قصور ہوتا ہے اس کی مثال انھوں نے دی ہے کہ درِمختار میں فتاویٰ بزازیہ کے حوالہ سے نقل کیا ہے "یندب القیام عند سَماع الأذان" (۱) اب اس کا مطلب یہ لیا گیا کہ آدمی اگر لیٹا ہوا یا بیٹھا ہوا ہو تو جب اذان سنے تو کھڑا ہوجائے، یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ اذان کے وقت لیٹا ہوا یا بیٹھا ہوا آدمی کھڑا ہوجائے، علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ یہ "النہر الفائق" میں اسی طرح منقول ہے لیکن فتاویٰ بزازیہ میں میں نے تلاش کیا، اس میں مجھے یہ عبارت اس طرح تو نہیں ملی البتہ "سمع وھو یمشی" کے الفاظ ملے ہیں، (۲) گویا مطلب یہ ہوا کہ اگر کوئی آدمی راستے میں جارہا ہو اور چلتے چلتے اس کے کان میں اذان کی آواز آئے تو وہ ٹھہر جائے تاکہ وہ اذان کو ادب و احترام کے ساتھ سنے، چلتے چلتے رواروی اور بے اعتنائی کے ساتھ نہ سنے۔ مولاناؒ فرماتے ہیں یہ بات معقول ہے کہ چلنے کی حالت میں اس کو ادباً و احتراماً اذان کھڑے ہوکر سننی چاہیے، لیکن پہلی بات کہ لیٹے ہوئے اور بیٹھے ہوئے آدمی کو اذان سننے کے لیے کھڑا ہوجانا چاہیے معقول نہیں، لیٹ کر بھی اذان توجہ کے ساتھ سنی جاسکتی ہے، لیکن نقل میں غلطی واقع ہوگئی اور مطلقاً "یندب القیام عند سماع الأذان" نقل کردیا تو بات کہیں سے کہیں پہنچ گئی۔

اسی طرح یہاں سلف کے قول اور امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول میں قطع و برید ہوئی ہے اور اس قطع وبرید کی وجہ سے اختلاف پیدا ہوگیا ہے اور پھر بحثیں شروع ہوگئیں۔

وہ فرماتے ہیں کہ سلف کا قول ہے "الإیمان معرفة بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالأرکان، یزید بالطاعة و ینقص بالمعصیة" اس میں ایک اختصار تو یہ کیا گیا کہ تینوں چیزوں کو ذکر کرنے کے بجائے "الإیمان قول و عمل" کہہ دیا، اگرچہ تاویل کے بعد اس کی مراد بھی وہی نکلتی ہے لیکن وہ اصل عبارت برقرار نہیں رہی، دُوسرا اختصار یہ کیا گیا کہ فقط "یزید و ینقص" کہہ دیا، اس کے ساتھ جو "بالطاعة" اور "بالمعصیة" کے الفاظ تھے وہ حذف کردیے اس اختصار کی وجہ سے اس جملہ کا اصل مطلب ہی مخفی رہ گیا،

---

(۱) الدرالمختار (ج۱ ص ۲۹۳) باب الأذان۔ (۲) ردالمحتار حوالۂ بالا۔

اس جملہ سے سلف کی جو غرض تھی وہ "بالطاعة" اور "بالمعصية" کے الفاظ کے سوا ظاہر نہیں ہوسکتی،
تیسرا اختصار یہ ہوا کہ اصل میں تو یہ اول سے آخر تک پوری ایک عبارت تھی اور مجموعہ مل کر ایک عقیدہ تھا؛
لوگوں نے اس کو تقطیع کر کے علیحدہ علیحدہ دو مسئلے قرار دے دیے ایک تو "الإیمان قول وعمل" یعنی
اعمال ایمان کا جزء ہیں، دوسرا "الإیمان یزید و ینقص" یعنی ایمان میں زیادت و نقصان ہوتا ہے، اب
جہاں بھی سلف کا عقیدہ نقل کیا جاتا ہے وہاں علیحدہ علیحدہ دو مستقل مسئلوں کی صورت میں ظاہر کیا جاتا ہے۔

اسی طرح امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول جو امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے نقل کیا ہے وہ یہ
ہے "الإیمان إقرار باللسان وتصدیق بالجنان وما صحّ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من الشرع والبیان
کلہ حق، و الإیمان واحد وأهلہ فی أصلہ سواء والتفاضل بینهم بالخشیة والتقیٰ و مخالفة الهویٰ و ملازمة
الأولیٰ" یہ ہے امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی پوری عبارت، امام صاحب کی اس عبارت سے "وما صحّ
عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من الشرع والبیان کلہ حق" کو حذف کردیا گیا، اور "الإیمان إقرار
باللسان و تصدیق بالجنان" کو علیحدہ ذکر کیا اور کہا گیا کہ اس میں عمل کا ذکر نہیں ہے اور مسئلہ یہ بنالیا کہ
امام اعظم عمل کو ایمان کے لیے جزء نہیں مانتے، اور "الإیمان واحد" کو بھی حذف کردیا گیا، اس کے بعد
تھا "و أهلہ فی أصلہ سواء" اس سے یہ مطلب نکالا گیا "الإیمان لا یزید ولا ینقص" ایمان کے اندر کمی
زیادتی نہیں ہوتی، تمام اہلِ ایمان اصل ایمان میں برابر ہیں، یہ دوسرا مسئلہ بنالیا گیا؛ پھر "والتفاضل بینهم
بالخشیة والتقیٰ و مخالفة الهویٰ و ملازمة الأولیٰ" کی پوری عبارت غائب کردی گئی۔ گویا امام اعظم رحمۃ اللہ
علیہ کے قول میں بھی قطع و برید کی گئی اور عبارتوں کو علیحدہ کر کے مستقل مسائل کا عنوان دیا گیا، اور سلف
کے قول میں بھی قطع و برید کی گئی اور عبارتوں کو علیحدہ کر کے دو مستقل مسئلوں کا عنوان بنادیا گیا، حالانکہ جو
مقصد سلف کا ہے وہی مقصد امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا ہے، دونوں کے مقصد میں کوئی فرق نہیں، بس! اتنی
سی بات ہے کہ امام صاحب نے لمبی عبارت میں سلف کے قول کا تجزیہ اور تحلیل کی ہے اور سلف کے منشا کو
واضح طور پر پیش کیا ہے جیسے "صفة الصلاة" میں حدیث آتی ہے اور فقہاء اس کی فقہی تحلیل کرتے ہیں کہ
اس حدیث میں فلاں چیز فرض ہے اور فلاں واجب، یا سنت، یا مستحب کے درجے میں ہے، حضور اکرم صلی اللہ
علیہ وسلم کے ارشاد میں تمام چیزیں ایک ساتھ مذکور ہوتی ہیں لیکن فقہاء ان کے مراتب اور درجات بیان
کرتے ہیں، اسی طریقہ سے امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے سلف کے قول کی تحلیل اور حدبندی فرمائی
ہے۔

سلف کی عبارت تھی "الإیمان معرفة بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأرکان یزید بالطاعة وینقص

بالمعصیة" ان حضرات کے زمانے میں چونکہ مرجئہ کا زور تھا، لہذا انھوں نے اپنے پہلے جملے میں مرجئہ کی تردید کی کہ ایمان تصدیق بالقلب، اقرار باللسان اور عمل بالارکان کا نام ہے، عمل ایمان میں داخل ہے، مرجئہ کا یہ کہنا کہ عمل کا ایمان سے تعلق نہیں اور بغیر عمل کے بھی آدمی براہِ راست جنت میں جائے گا اور ارتکابِ معصیت سے وہ سزا کا مستحق نہیں بنے گا، یہ غلط ہے، عمل ایمان میں داخل ہے۔

اس کے بعد "یزید بالطاعة و ینقص بالمعصیة" سے ان کا مقصد یہ ہے کہ اصل ایمان تو تصدیق بالقلب اور اقرار باللسان ہے، اگر تصدیق اور اقرار نہیں تو ایمان کے دائرے سے انسان خارج ہوجاتا ہے، اور اگر تصدیق اور اقرار باللسان موجود ہے تو وہ مومن شمار ہوتا ہے یہ حیثیت عمل کی نہیں کہ اسکی نفی سے ایمان کی نفی لازم آئے عمل تو ایمان کے مراتب میں اضافہ اور کمی کرنے کے لیے ہے وہ ایمان کا جزء نہیں ہے، انھوں نے "یزید بالطاعة و ینقص بالمعصیة" کہہ کر یہ بتایا کہ نیکیوں سے ایمان کا درجہ بڑھتا جائے گا اور گناہوں سے اس کا درجہ گھٹتا جائے گا، عمل ایمان کے مراتب میں کمی بیشی کا سبب ہوتا ہے، وہ اس درجہ کی چیز نہیں کہ عمل نہ ہو تو آدمی ایمان سے خارج ہوجائے، جیسا کہ معتزلہ اور خوارج کا مذہب ہے۔ گویا "یزید بالطاعة و ینقص بالمعصیة" سے انھوں نے معتزلہ اور خوارج پر رد کیا ہے۔

امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بعینہ یہی بات کہہ رہے ہیں وہ بھی معتزلہ، خوارج اور مرجئہ کا رد کررہے ہیں، بس ذرا سا فرق ہے کہ سلف نے پہلے مرجئہ کا رد کیا کیونکہ ان کے زمانے میں انہی کا زور تھا اور "یزید بالطاعة و ینقص بالمعصیة" سے انھوں نے معتزلہ اور خوارج کا رد کیا۔ امام صاحب نے پہلے معتزلہ اور خوارج کا رد کیا کیونکہ ان کے زمانے میں ان کا زور تھا اور مرجئہ کا رد بعد میں کیا۔

امام صاحب نے "الإیمان إقرار باللسان و تصدیق بالجنان" فرمایا عمل کا ذکر نہیں کیا، معتزلہ اور خوارج کا رد ہوگیا، لیکن عمل کو یکسر نظرانداز نہیں کیا، "وما صحّ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من الشرع والبیان کلہ حق" فرما کر عمل کا ذکر کردیا، ایمان کی اساس اور بنیاد کو اقرار باللسان و تصدیق بالجنان میں، معتزلہ اور خوارج کا رد کرنے کے لیے علیحدہ ذکر فرمایا، اور یہ بتانے کے لیے کہ عمل کا یہ درجہ نہیں، عنوان بدل کر "وما صحّ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من الشرع والبیان کلہ حق" فرمایا اس میں مرجئہ کا رد بھی ہوگیا کہ ہم عمل کی اہمیت کے منکر نہیں، کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح سندوں کے ساتھ جو شریعت ثابت ہے وہ اعمال و احکام ہی ہیں، وہ سب حق ہیں، اور یہ سلف کو بھی تسلیم ہے۔

اس کے بعد جملہ تھا "والإیمان واحد" اس کا مطلب ہے کہ ایمان تصدیق بالجنان، اقرار باللسان اور عمل بالارکان کے مجموعہ سے مل کر ایک چیز ہے، جیسے کوئی مرکب اپنے اجزاء سے مل کر ایک شے

ہوتی ہے، اسی طرح ایمان بھی ہے، جیسے جڑ، تنا، شاخیں، پتے اور پھول سب مل کر ایک درخت ہوتا ہے اسی طریقے سے ایمان تصدیق بالجنان، اقرار باللسان اور عمل تینوں سے مل کر ایک مجموعہ ہے، یہ بات آپ کو بتائی جاچکی، کہ امام اعظم کے نزدیک یہ تمام ایمان کے اجزاء تو ہیں مگر مرتبے میں برابر نہیں جیسے درخت کے اندر پتوں اور شاخوں کا وہ مقام نہیں ہے جو جڑ اور تنے کا ہے، اسی طریقے سے یہاں عمل کا وہ درجہ نہیں جو اقرار اور تصدیق کا ہے۔ "الإیمان واحد" میں امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بتایا کہ اس مجموعے سے مل کر ایمان ایک شے ہے اور پہلے یہ اشارہ کردیا تھا کہ اس مجموعے کے اجزاء میں تصدیق اور اقرار کا مرتبہ اساس اور بنیاد کا ہے اور عمل کی حیثیت اساس اور بنیاد کی نہیں ہے اس کو امام صاحبؒ نے پھر واضح کیا اور فرمایا "وأھلہ فی أصلہ سواء" تصدیق کے اندر سب اہلِ ایمان برابر ہیں، اعمال میں برابر نہیں۔

یہاں اشکال ہوگا کہ تصدیق میں سب کیسے برابر ہوسکتے ہیں۔ انبیاء، صدیقین اور صحابہ کی تصدیق میں فرق ہوتا ہے اور عوام کی تصدیق تو ان سے بہت کم درجے کی ہوتی ہے؟

اس کے جواب میں کہہ سکتے ہیں کہ جب کسی چیز میں متفاوت درجات ہوتے ہیں تو اس میں ایک اساس کا درجہ ہوتا ہے مثال کے طور پر بینائی کے مختلف درجات ہیں، کسی کی بینائی تیز ہے کسی کی متوسط اور کسی کی ادنیٰ درجے میں، لیکن آپ کو ماننا پڑے گا کہ بینائی کا ایک آخری درجہ وہ بھی ہوتا ہے کہ اگر وہ نہ ہو تو آدمی اندھا ہوتا ہے۔

اسی طریقے سے عقول کا تفاوت اور عقلاء میں فرق مسلّم ہے، ایک آدمی بڑا سریع الفھم اور دقیق الفھم ہوتا ہے، دوسرے کو بار بار سمجھانا پڑتا ہے، تو گویا عقول میں تفاوت ہے لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ اس تفاوت کے باوجود عقل کا ایک بنیادی درجہ وہ بھی ہے کہ وہ نہ ہو تو آدمی کو پھر دیوانہ کہا جاتا ہے۔

اسی طریقے سے ایمان کے درجات میں تفاوت کو سمجھ لیجیے، لیکن ایمان کا ایک درجہ وہ بھی نکلے گا کہ اس کے بعد پھر ایمان باقی نہیں رہتا بلکہ اس سے نیچے جائیں گے تو کفر آجائے گا۔

بہرحال عرض کرنے کا مقصد یہ ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے "وأھلہ فی أصلہ سواء" فرمایا ہے "وأھلہ فیہ سواء" نہیں فرمایا اس سے وہی درجہ مراد ہے کہ جس کے بعد پھر ایمان نہیں ہوتا اس کے اندر سب برابر ہیں۔

اس کے بعد امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا "والتفاضل بینھم بالخشیۃ والتقیٰ ومخالفۃ الھویٰ وملازمۃ الأولیٰ" یہ مرجئہ پر رد ہے، مرجئہ یہ کہتے ہیں کہ عمل کی کوئی ضرورت نہیں امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ عمل کی ضرورت ہے، اس سے درجات کا تفاوت ہوگا، ایک آدمی نیک اعمال زیادہ کرے گا

اس کا درجہ بلند ہوگا، وہ تو فرماتے ہیں کہ اولیٰ اور افضل کا بھی جو آدمی اہتمام کرے گا اس کا درجہ زیادہ ہوگا، یعنی فرض، واجب، سنت اور مندوب کی بات تو اپنی جگہ پر ہے "ملازمۃ الاولیٰ" کا اہتمام کرنے والا بھی فضیلت کا حامل ہوگا، اس عبارت میں امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے مرجئہ کا رد کیا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ انھوں نے عمل کی حیثیت بھی بتائی ہے کہ عمل کی وجہ سے مراتب میں تفاوت آتا ہے اس کی وجہ سے آدمی ایمان سے خارج نہیں قرار دیا جاسکتا، امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت میں وہی بات کہی گئی ہے جو سلف کی عبارت میں کہی گئی تھی یعنی معتزلہ اور مرجئہ کا رد وہاں بھی تھا اور یہاں بھی ہے، البتہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے عمل کی حیثیت کو متعین کردیا جو سلف کی عبارت میں زیادہ واضح طور پر متعین نہیں تھی۔

اب اگر آپ یہ کہنا چاہیں کہ امام اعظم اور اشاعرہ و ائمۂ ثلاثہ میں کوئی اختلاف نہیں، وہ بھی ایمان کو مرکب مانتے ہیں، یہ بھی ایمان کو مرکب مانتے ہیں تو بے تکلّف کہیے، کوئی حرج نہیں، یہ دونوں فریق کے یہاں طے ہے کہ اعمال کی حیثیت جزء تزئینی کی ہے جزء اصلی اور ترکیبی کی نہیں آپ خود جگہ جگہ امام کے مذہبِ مشہور کو بیان کرتے ہوئے اس بات کو تسلیم کیا کرتے ہیں کہ وہ ایمانِ کامل میں اعمال کو جزء مانتے ہیں تو یہاں بھی ایمانِ کامل ہی میں جزء مانا جارہا ہے، اشاعرہ، ائمۂ ثلاثہ اور محدثین بھی اعمال کو ایمانِ کامل ہی کے لیے جزء قرار دیتے ہیں لہذا اہلِ حق میں کوئی اختلاف نہیں رہا۔ (۳) واللہ اعلم۔

استثناء فی الایمان

یہاں ایک مسئلہ استثناء فی الایمان کا ہے، یعنی کوئی شخص اپنے بارے میں "أنا مؤمن" مطلقاً کہے یا "إن شاء اللّٰہ" کی قید لگا کر "أنا مؤمن إن شاء اللّٰہ" کہے۔

ایک جماعت یہ کہتی ہے کہ استثناء کرنا چاہیے، یہی ائمۂ ثلاثہ، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ، حضرت علقمہ، ابراہیم نخعی، سفیان ثوری، سفیان بن عیینہ اور یحیی بن سعید قطان رحمہم اللہ کا مذہب ہے۔

ایک دوسری جماعت کہتی ہے کہ استثناء کرنا جائز نہیں ہے حنفیہ اور ان کے اکثر متکلمین کا یہی قول ہے، یہی مذہب مختار اور اہلِ تحقیق کا مذہب ہے۔

امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ استثناء اور عدمِ استثناء دونوں صورتیں جائز ہیں۔

استثناء تو اس لیے جائز ہے کہ آئندہ کا کوئی علم نہیں، آیا ایمان پر وہ ثابت قدم رہے گا یا نہیں؟

---

(۳) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۲۶۴ - ۲۶۹)۔

اور عدم استثناء اس بات کے پیش نظر کہ فی الحال ایمان موجود ہے اور اس کے اوپر حالاً ایمان کے احکام جاری ہیں۔

جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ "أنا مؤمن إن شاء اللّٰه" کہنا چاہیے وہ حضرات اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اصل ایمان تو وہی ہے جو وفات کے وقت ساتھ جائے اور اس کا کچھ اتاپتا نہیں ہے، کیونکہ انجام کا کسی کو علم نہیں، اس لیے آدمی کو بطور تبرک (نہ کہ بطور شک) "إن شاء اللّٰه" کہنا چاہیے، قال تعالی: "وَلَا تَقُوْلَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذٰلِكَ غَدًا إِلَّآ أَنْ يَّشَآءَ اللّٰهُ۔" (۴)

اور جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ "إن شاء اللّٰه" نہیں کہنا چاہیے وہ کہتے ہیں یہ کلام تعلیق کے لیے استعمال کیا جاتا ہے، اب اگر کوئی شخص یہ کہے گا تو دوسرے کو اس کے ایمان میں شک ہوسکتا ہے اسی طرح ہوسکتا ہے کہ کہتے کہتے نفس اس کلمہ کی وجہ سے شک و شبہہ کرنے کا عادی ہوجائے۔

علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کی رائے ہے کہ "أنا مؤمن إن شاء اللّٰه" کہنا چاہیے، لیکن اس تعلیق کی وجہ یہ ہے کہ ایمان سلف کے یہاں ایک بہت وسیع چیز ہے جس میں عقیدۂ قلب، اقرارِ لسان اور اعمالِ ارکان سب داخل ہیں اب اگر کوئی "أنا مؤمن" مطلقاً کہتا ہے تو اس کے یہ معنیٰ ہیں کہ وہ یہ کہتا ہے کہ میں مومنِ کامل ہوں، مومنِ کامل جنتی ہوتا ہے تو بلفظِ دیگر وہ اپنے آپ کو جنتی کہتا ہے، اور کوئی اپنے بارے میں یہ گارنٹی نہیں دے سکتا کہ اس نے تمام اعمالِ ایمان کو ادا کیا ہے جس پر جنت مرتب ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک شخص نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے پاس کہا "إني مؤمن" تو حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے بطور نکیر فرمایا کہ پھر تو یوں کہو "إني في الجنة" پھر اس کے بعد ہدایت فرمائی کہ اس طرح کہنا چاہیے "لكنا آمنا باللّٰه وملائكته وكتبه ورسله" (۵)۔

واضح رہے کہ سلف میں اس مسئلہ پر بڑا فتنہ رہ چکا ہے حنفیہ کی ایک جماعت نے حد سے زیادہ غلو کیا ہے اور "إن شاء اللّٰه" کہنے والے کو مستثنیہ شکّیہ نہ معلوم کیا کیا کہہ ڈالا، اس مقام پر علامہ زبیدی رحمۃ اللہ علیہ صاحبِ "إتحاف السادة المتقين" نے ان احنافِ غُلاۃ پر نکیر کی ہے اور فرمایا کہ حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلہ پر کفِّ لسان کرنا چاہیے اور ضرورت پڑنے پر ہی اعتدال کے ساتھ کلام کرنا چاہیے، امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے اگرچہ "أنا مؤمن إن شاء اللّٰه" کہنے پر نکیر منقول ہے لیکن ان سے اس نوع کے تشدیدی کلمات جو بعد کے متاخرین سے صادر ہوئے ہیں منقول نہیں ہیں، ویسے بھی سوچنے کی بات ہے کہ اگر استثناء کرنے والوں کی تکفیر اور تضلیل کی جائے گی تو حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ، علقمہ، ابراہیم نخعی رحمہم اللہ

---

(۴) سورة الكهف/۲۳۔

(۵) رواه الطبراني في الكبير ورجاله ثقات۔ كذا في مجمع الزوائد (ج۱ ص ۵۵) كتاب الإيمان، باب في الإسلام والإيمان۔

کے بارے میں کیا کہیں گے جو مسلکِ حنفی کے اساطین ہیں اور مسلکِ حنفی کے مستدلات کی جہاں انتہا ہوتی ہے؟ (۶)

ایمان اور اسلام کے درمیان نسبت

نصوص میں ان کا استعمال علیٰ سبیل الترادف، علیٰ سبیل التباین اور علیٰ سبیل التداخل تین طرح وارد ہے۔

قسمِ اول: علیٰ سبیل الترادف

اللہ جل شانہ فرماتے ہیں "فَاَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيْهَا مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ فَمَا وَجَدْنَا فِيْهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِيْنَ"۔ (۷)

اللہ تعالیٰ دوسری جگہ فرماتے ہیں "قَالَ يٰقَوْمِ اِنْ كُنْتُمْ اٰمَنْتُمْ بِاللّٰهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوْا اِنْ كُنْتُمْ مُّسْلِمِيْنَ" (۸) ۔

اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "بُني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله... الخ (۹)

پھر تقریباً انہی چیزوں کو حدیثِ وفد عبدالقیس (۱۰) میں ایمان کی تفسیر میں ذکر کیا۔

دوسری قسم: علیٰ سبیل التباین

قرآن کریم میں ہے "قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْا اَسْلَمْنَا" (۱۱)

حدیثِ جبریل میں ایمان کی تفسیر عقائدِ معینہ معلومہ سے کی گئی اور اسلام کی تفسیر اعمالِ معینہ سے۔ (۱۲)

---

(۶) مکمل بحث کے لیے دیکھیے فتح الملہم (ج ۱ ص ۴۵۷۔۴۵۹) حکم الاستثناء فی قول الرجل أنا مؤمن إن شاء اللہ۔

(۷) سورة الذاریات/۳۵ و ۳۶۔

(۸) سورة یونس/۸۴۔

(۹) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب الإیمان، باب دعاؤکم إیمانکم، رقم (۸) و کتاب التفسیر، باب "وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله، فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظّلمين" رقم (۴۵۱۴) و صحیح مسلم کتاب الإیمان، باب بیان أرکان الإسلام و دعائمه العظام، رقم (۱۲۰۔۱۲۳)۔

(۱۰) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب الإیمان، باب أداء الخمس من الإیمان، رقم (۵۳) و صحیح مسلم، کتاب الإیمان، باب الأمر بالإیمان باللہ تعالی وشرائع الدین... رقم (۱۲۴)۔

(۱۱) سورة الحجرات/۱۴۔

(۱۲) دیکھیے صحیح مسلم، فاتحة کتاب الإیمان، رقم (۱۰۲)۔

اسی طرح حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے "الإسلام علانیة و الإیمان فی القلب" (۱۳)

تیسری قسم: علیٰ سبیل التداخل

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے جب پوچھا گیا "أی العمل أفضل؟" تو آپ نے فرمایا "إیمان باللہ ورسولہ" (۱۴)۔

اور حضرت عمرو بن عبسہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے "فأی الإسلام أفضل؟ قال: الإیمان" (۱۵)

اصل بات یہ ہے کہ ایمان واسلام کی الگ الگ حقیقتِ شرعیہ ہے جیسا کہ ان کی الگ الگ حقیقتِ لغویہ ہے، ایمان تو نام ہے اعتقادِ مخصوص کا، اور اسلام نام ہے اعمالِ شرعیہ کے برتنے کا، لیکن ہر ایک کو دوسرے کے ساتھ تکمیل کا تعلق ہے جیسے کوئی معتقد مؤمنِ کامل نہیں ہوسکتا جب تک اعمال نہ کرے، اسی طرح مسلم مطیع کامل نہیں ہوسکتا جب تک کہ دل سے اعتقاد نہ کرے، اب اگر یہ دونوں کلمے ساتھ ساتھ وارد ہوں اور مقامِ سوال میں ہوں تو ان کی حقیقت متباین ہوگی، جیسا کہ حدیثِ جبرئیل میں یہی صورت ہے اور اگر ساتھ وارد نہ ہوں یا مقامِ سوال میں نہ ہوں تو پھر اس صورت کے اندر ہوسکتا ہے ایک دوسرے میں داخل ہوجائیں۔ (۱۶)

حافظ ابن رجب حنبلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جب ایمان اور اسلام کو الگ الگ ذکر کیا جاتا ہے تو ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہوتا اور جب دونوں کو ایک ساتھ ذکر کیا جاتا ہے تو پھر فرق ہوتا ہے، وہ فرماتے ہیں "فالإیمان و الإسلام کاسم الفقیر و المسکین إذا اجتمعا افترقا و إذا افترقا اجتمعا" یعنی یہ دونوں الفاظ "مسکین" اور "فقیر" جیسے ہیں جب یہ دونوں لفظ ساتھ ساتھ بولے جاتے ہیں ان کے حقائق متباین ہوتے ہیں اور جب الگ الگ مذکور ہوتے ہیں تو ایک دوسرے میں داخل ہوتے ہیں۔ (۱۷)

---

(۱۳) مسند أحمد (ج ۳ ص ۱۳۴ و ۱۳۵) مسند سیدنا أنس بن مالک رضی اللہ عنہ۔

(۱۴) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۸) کتاب الإیمان، باب من قال إن الایمان ھو العمل، رقم (۲۶) و کتاب الحج، باب فضل الحج المبرور، رقم (۱۵۱۹)۔

(۱۵) رواہ الطبرانی و أحمد۔ انظر مجمع الزوائد (ج ۱ ص ۵۹) کتاب الإیمان، باب أی العمل أفضل و أی الدین أحب إلی اللہ۔

(۱۶) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۵) کتاب الإیمان، باب سؤال جبریل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الإیمان و الإسلام و الإحسان و علم الساعة و بیان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لہ۔

(۱۷) فتح الملہم (ج ۱ ص ۴۲۸ و ۴۲۹) البحث الأول فی موجب اللغة۔

بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ اسلام عام ہے اور ایمان خاص ۔

لہذا ہر ایمان اسلام ہے ، ہر اسلام ایمان نہیں (۱۸)

۱ - باب : الإيمان ، وقول النبي ﷺ : (بُنِيَ الإسلامُ على خمسٍ)

وَهُوَ قَوْلٌ وَفِعْلٌ ، وَيَزِيدُ وَيَنْقُصُ ، قَالَ اللهُ تَعَالَى : «لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ» /الفتح : ٤/. «وَزِدْنَاهُمْ هُدًى» /الكهف : ١٣/ . «وَيَزِيدُ اللهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى» /مريم : ٧٦/ . «وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ» /محمد : ١٧/ . «وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا» /المدثر : ٣١/ . وَقَوْلُهُ : «أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هٰذِهِ إِيمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا» /التوبة : ١٢٤/. وَقَوْلُهُ جَلَّ ذِكْرُهُ : «فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا» /آل عمران : ١٧٣/ . وَقَوْلُهُ تَعَالَى : «وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا» /الأحزاب : ٢٢/ . وَالْحُبُّ فِي اللهِ وَالْبُغْضُ فِي اللهِ مِنَ الْإِيمَانِ .

وَكَتَبَ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ إِلَى عَدِيِّ بْنِ عَدِيٍّ : إِنَّ لِلْإِيمَانِ فَرَائِضَ وَشَرَائِعَ وَحُدُودًا وَسُنَنًا ، فَمَنِ اسْتَكْمَلَهَا اسْتَكْمَلَ الْإِيمَانَ ، وَمَنْ لَمْ يَسْتَكْمِلْهَا لَمْ يَسْتَكْمِلِ الْإِيمَانَ ، فَإِنْ أَعِشْ فَسَأُبَيِّنُهَا لَكُمْ حَتَّى تَعْمَلُوا بِهَا ، وَإِنْ أَمُتْ فَمَا أَنَا عَلَى صُحْبَتِكُمْ بِحَرِيصٍ .

وَقَالَ إِبْرَاهِيمُ عليه السَّلَامُ : «وَلٰكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي» /البقرة : ٢٦٠/ .

وَقَالَ مُعَاذٌ : اجْلِسْ بِنَا نُؤْمِنْ سَاعَةً . وَقَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ : الْيَقِينُ الْإِيمَانُ كُلُّهُ .

وَقَالَ ابْنُ عُمَرَ : لَا يَبْلُغُ الْعَبْدُ حَقِيقَةَ التَّقْوَى حَتَّى يَدَعَ مَا حَاكَ فِي الصَّدْرِ .

وَقَالَ مُجَاهِدٌ : «شَرَعَ لَكُمْ» /الشورى : ١٣/ : أَوْصَيْنَاكَ يَا مُحَمَّدُ وَإِيَّاهُ دِينًا وَاحِدًا .

وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ : «شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا» /المائدة : ٤٨/ : سَبِيلًا وَسُنَّةً . «دُعَاؤُكُمْ» إِيمَانُكُمْ : لِقَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ : «قُلْ مَا يَعْبَأُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ» /الفرقان : ٧٧/ . وَمَعْنَى الدُّعَاءِ فِي اللُّغَةِ الْإِيمَانُ .

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ اسلام پانچ چیزوں پر مبنی ہے ، یہ پانچ چیزیں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث میں آگے مفصل آرہی ہیں ، اسی حدیث کی طرف امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اشارہ کیا ہے ، اول شہادتین ، دوسری نماز ، تیسری زکوٰۃ ، چوتھی صوم اور پانچویں حج ، ان میں سے شہادتین تو قول اور باقی فعل و عمل ہیں ، اسی لیے مؤلف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا "وھو قول وفعل" اور جب قول و

---

(۱۸) فتح الملہم (ج ۱ ص ۴۲۶)۔

فعل ہیں تو ان میں کمی بیشی بھی ہوگی اس لیے کہ اقوال و افعال میں سارے لوگ مساوی نہیں ہوتے، اسی لیے آگے فرمایا "یزید وینقص" کہ ان میں زیادتی بھی ہوتی ہے اور کمی بھی۔

یہاں آپ دیکھ رہے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے "وھو قول وفعل" فرمایا ہے اور "ھو" کی ضمیر لوٹ رہی ہے "اسلام" کی طرف، کیونکہ وہ اقرب ہے، اس صورت میں سوال پیدا ہوگا کہ ایمان کی ترکیب ثابت کرنا چاہتے ہیں جبکہ یہاں اسلام کی ترکیب ثابت ہورہی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایمان اور اسلام مترادف ہیں لہذا اسلام کی ترکیب سے ایمان کی ترکیب ثابت ہوجائے گی۔ (۱۹)

ایک احتمال "ھو" کی ضمیر میں یہ بھی ہے کہ اس کا مرجع "کتاب الإیمان" میں "ایمان" ہو اس صورت میں براہِ راست ایمان کی ترکیب ثابت ہوجائے گی۔ (۲۰)

پھر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ انھوں نے ایمان کو قول وفعل قرار دیا ہے یعنی اقرار اور عمل کا ذکر تو کیا ہے تصدیق کا ذکر نہیں کیا، جبکہ اہم جزء وہی ہے۔

اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ یہ قول عام ہے کہ باللسان ہو یا بالقلب، قول باللسان تو اقرار ہے اور قول بالقلب تصدیق، بعض حضرات کہتے ہیں کہ فعل کو عام قرار دیا جائے یعنی خواہ فعلِ قلب ہو یا فعلِ جوارح، فعلِ قلب تصدیق ہے اور فعلِ جوارح عمل بالارکان ہے۔ (۲۱)

ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ تصدیق بالقلب تو سب کے نزدیک مسلّم ہے اس کے بارے میں کوئی نزاع نہیں، اس لیے اس کا ذکر چھوڑ دیا اور قول باللسان اور فعل بالاعضاء والجوارح کو ذکر کردیا۔ (۲۲)

یہاں یہ بات ذہن میں رہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں "قول و فعل" کہا ہے اکثر نسخوں میں یہی ہے حالانکہ سلف کی تعبیر "قول وعمل" ہے۔ (۲۳) عمل اور فعل میں فرق ہے، فعل اختیاری اور غیر اختیاری دونوں پر بولا جاتا ہے اور عمل کا اطلاق صرف فعلِ اختیاری پر ہوتا ہے، ایک فرق یہ بھی بتایا گیا ہے کہ عمل میں امتداد و استمرار ہوتا ہے اور فعل کے اندر امتداد و استمرار نہیں ہوتا۔ (۲۴)

بہرحال چونکہ اکثر استعمالات میں عمل اور فعل میں سے ایک کو دوسرے کی جگہ استعمال کرلیتے ہیں اس لیے یہاں "فعل" کو ذکر کردیا۔ (۲۵)

---

(۱۹) شرح کرمانی (ج۱ص ۷۰)۔ (۲۰) حوالۂ بالا۔ (۲۱) حوالۂ بالا۔ (۲۲) حوالۂ بالا۔

(۲۳) فتح الباری (ج۱ص ۴۶)۔ (۲۴) دیکھیے تاج العروس (ج۸ص ۳۴) مادۃ "عمل" و (ج۸ص ۶۴) مادۃ "فعل"۔

(۲۵) فضل الباری (ج۱ص ۲۷۳)۔

پھر کشمیہنی کے نسخہ کے مطابق یہاں "قول وعمل" ہے (٢٦)، جو سلف کے مطابق ہے لہذا کوئی اشکال نہیں۔

"قول وعمل" کے معنیٰ

پھر "قول وعمل" کے حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے چار معنیٰ بیان کیے ہیں:

❶ ایک تو وہی معروف معنی ہیں کہ ایمان قول و عمل سے مرکب ہے۔

❷ دوسرے یہ کہ اصل ایمان تو صرف تصدیق ہے جس کا اظہار قول و عمل یعنی لسان و جوارح سے ہوتا ہے، حاصل اس کا یہ ہے کہ ایمان تو تصدیق ہے اور قول وعمل کے ذریعے ایمان کو قوت پہنچتی ہے۔

❸ ایمان کا اطلاق جس طرح تصدیق پر ہوتا ہے اسی طرح قول وعمل پر بھی ہوتا ہے، دیکھو اگر کوئی آدمی زبان سے کسی شخص کی بات پر "ہاں" کردے تو کہتے ہیں کہ زید نے عمرو کی تصدیق کردی، اسی طرح اعمال پر بھی تصدیق کا اطلاق ہوتا ہے، ایک آدمی لوگوں کو نصیحت کرتا ہے اور خود اس پر عمل نہیں کرتا تو کہتے ہیں کہ اس کے اعمال اس کے قول کو جھٹلا رہے ہیں، اس کی تکذیب کررہے ہیں اور اگر کوئی آدمی دوسروں کو نصیحت کرے اور خود بھی اس پر عمل کرے تو کہتے ہیں بھئی! اس کے اعمال اس کی بات کی تصدیق کررہے ہیں اور اس کی صداقت کی دلیل ہیں۔

❹ چوتھا مطلب اس کا یہ بیان کیا ہے کہ ایمان پر قول وعمل متفرع ہوتے ہیں یعنی قول وعمل ایمان کے مقتضیات میں سے ہیں۔ (٢٧)

ویزید وینقص

یعنی "یزیدبالطاعة وینقص بالمعصية" اس سے متعلق تفصیل پیچھے گذر چکی ہے۔

"یزید وینقص" میں ضمیر "ایمان" کی طرف لوٹ رہی ہے اور اگر اس کو "اسلام" کی طرف لوٹائیں تو بھی کوئی حرج نہیں کیونکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایمان اور اسلام میں ترادف ہے۔ (٢٨)۔ گویا اسلام میں کمی و زیادتی سے ایمان کا زائد وناقص ہونا ثابت ہوجائے گا۔

بعض لوگوں نے اِس مقام پر یہ کہا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ یہاں حنفیہ پر رد کرنا چاہتے ہیں

---

(٢٦) فتح الباری (ج ١ ص ٤٦)۔ (٢٧) فیض الباری (ج ١ ص ٥٥ و ٥٦)۔ (٢٨) شرح کرمانی (ج ١ ص ٧٠)۔

جو بساطتِ ایمان کے قائل ہیں اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ایمان کو ذو اجزاء ثابت فرما رہے ہیں چونکہ ایمان ذو اجزاء ہو تو جب ہی تو زیادت ونقصان کو قبول کرے گا۔

مگر یہ کہنا غلط ہے کیونکہ حنفیہ کہتے ہیں کہ ایمان ہے تو نفسِ تصدیق کا نام، لیکن اس میں مکمّلات کے ذریعہ زیادتی ہوتی رہتی ہے بخلاف مرجئہ کے کہ وہ بالکل کسی قسم کی زیادتی کے قائل نہیں، لهذا ان پر رد ہوا(۲۹)۔

اس لیے بھی مرجئہ پر رد ہورہا ہے کہ وہ اس بات کے قائل ہیں کہ ایمان کے لیے عمل ضروری نہیں، ایمان کے ہوتے ہوئے معصیت مضر نہیں۔ جبکہ حنفیہ کہتے ہیں کہ معصیت مضر ہے، اگر کوئی آدمی گناہوں کا ارتکاب کرے گا تو ان گناہوں کی وجہ سے وہ مستحقِ عذاب ہوگا لیکن جتنی مدت عذاب کی مقرر ہے اس کے بعد وہ نجات پائے گا اور جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ اعمال ایمان میں داخل ہیں وہ بھی یہ کہتے ہیں کہ عاصی دائمی جہنمی نہیں بلکہ سزا بھگتنے کے بعد نجات پا جائے گا۔ اسی لیے علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اہلِ حق کے جو باہمی اختلافات ہیں وہ نزاعِ لفظی کی قبیل سے ہیں حقیقی اختلاف اہلِ حق میں نہیں ہے۔ (۳۰)

قال اللہ تعالی: لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ

یہاں سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے مسلسل آٹھ آیات ذکر کی ہیں جن میں زیادتِ ایمان کا بیان ہے، ان سے نصاً و صراحۃً ایمان کی زیادتی ثابت ہوتی ہے اور استدلالاً بھی نکلتی ہے، اس لیے کہ زیادت ونقصان امورِ اضافیہ میں سے ہیں جو چیز زیادتی کو قبول کرتی ہے وہ نقصان کو بھی قبول کرتی ہے۔

یہاں شارحین اور اساتذۂ کرام احناف کے مذہبِ مشہور کو پیش نظر رکھ کر بحث کیا کرتے ہیں۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ یہاں نفسِ ایمان اور تصدیق میں زیادتی مراد نہیں ہے بلکہ آثارِ ایمان میں زیادتی مراد ہے۔

یہ آیت غزوۂ حدیبیہ سے متعلق ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عمرے کے خیال سے تشریف لے گئے۔ کفار نے مکہ مکرمہ میں داخل ہونے سے منع کردیا، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو گفت وشنید کے لیے آپ نے ان کے پاس بھیجا، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو انھوں نے روک لیا اور افواہ یہ پھیل گئی کہ انہیں شہید کردیا گیا، تو وہ صحابہؓ جو خالص عمرے کے لیے آئے تھے، ان کے خیال میں جنگ کا کوئی تصور نہیں تھا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو جنگ پر آمادہ کیا اور بیعت علی الجہاد لی، لیکن بعد میں معلوم ہوا کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو قتل نہیں کیا گیا تھا۔ آیتِ قرآنی "لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا" (الفتح/۱۸) میں اسی

---

(۲۹) تقریر بخاری شریف (ج ۱ ص ۱۱۲)۔

(۳۰) مجموع فتاوی شیخ الإسلام ابن تیمیة (ج ۷ ص ۲۹۷)۔

بیعت کا ذکر ہے۔

بہرحال حضراتِ صحابہ رضوان اللہ علیہم جہاد کے لیے تیار ہوگئے، جان دینے یا دوسرے کی جان لینے کے لیے تیار ہونا کوئی کھیل نہیں ہے، یہ بڑا مشکل کام ہے، اس میں اپنی جان کو ہلاکت میں ڈالنا اور اس کے لیے خطرہ مول لینا ہوتا ہے، بالخصوص جبکہ وہ ذہنی طور پر تیار بھی نہ ہو تو آمادہ ہوجانا بہت دشوار ہوتا ہے۔ اس کے بعد یہ اور بھی مشکل ہے کہ کسی بہادر آدمی کو جنگ کے لیے تیار کیا جائے اور جب وہ ولولۂ جہاد سے سرشار ہوجائے تو اس کو کہا جائے کہ نہیں! اب جنگ نہیں کرنی ہے، صورتحال یہ تھی کہ صحابۂ کرام کی جماعت پندرہ سو کی تھی، انھوں نے بدر میں تین سو تیرہ ہونے کی حالت میں مشرکین کے چھکے چھڑا دیے تھے اور گاجر مولی کی طرح ان کو قتل کیا تھا، اب تو وہ پندرہ سو ہیں اور ان کے اندر جہاد کا جذبہ موجزن ہے، ایسا جذبہ کہ بعض صحابہؓ نے تو جہاد کی بیعت تین دفعہ کی، حضرت سلمہ بن الاکوع رضی اللہ عنہ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ پر بیعت علی الجہاد اور بیعت علی الموت شروع میں بھی کی، درمیان میں بھی کی اور پھر آخر میں بھی کی، یہ جذبۂ جہاد ہی تو تھا جو وہ لوٹ لوٹ کر بیعت کررہے تھے۔

اب صورتحال یہ پیدا ہوگئی کہ بیعت کی خبر سن کر قریش کے لوگ خوفزدہ ہوگئے اور صلح کے لیے نامہ وپیام کا سلسلہ شروع ہوا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا خیال تھا کہ اگر صلح ہوسکتی ہے تو ضرور کی جائے، چاہے ہم عمرے کے بغیر ہی واپس ہوں، اور صلح کی خاطر دوسری وہ شرائط بھی آپ ماننے کے لیے تیار تھے جن کا صلح حدیبیہ میں ذکر آتا ہے کہ اگر مکے کا کوئی آدمی مسلمان ہوکر مدینے آئے گا تو اسے واپس کردیا جائے گا اور مدینہ کا کوئی آدمی مرتد ہوکر مکے آئے گا تو اس کو واپس نہیں کیا جائے گا، اور یہ کہ اس سال واپس جائیں گے اور اگلے سال آئیں گے، صرف تین دن مکہ میں رہیں گے۔

ان شرائط کے ردعمل میں صحابہ کرام کے اندر بڑا اضطراب پیدا ہوا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اضطراب سب سے زیادہ شدید تھا۔

آخرش معاملہ یہاں تک پہنچا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے احرام کھولنے اور جانوروں کو قربان کے لیے فرمایا تو کوئی کھڑا نہ ہوا، اس لیے کہ وہ جذبۂ جہاد سے سرشار ہوچکے تھے، اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو باوجود عدم تیاری کے جہاد کے لیے آمادہ کیا تھا، بیعت علی الجہاد اور بیعت علی الموت لی تھی، اب وہ جہاد کیوں نہ کریں اور یہ بظاہر ذلت آمیز شکست کیسے قبول کریں؟! اس لیے وہ احرام کھولنے پر آمادہ نہ ہوئے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے پاس گئے اور فرمایا کہ آج جیسا منظر تو میں نے کبھی بھی نہیں دیکھا، میں نے لوگوں سے کہا کہ اپنے جانوروں کو قربان کرو اور احرام کھول دو، تو کوئی بھی کھڑا نہیں ہوا، حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے عرض کیا کہ حضرت! یہ بتائیے کہ کیا واقعی آپ کا

مقصد یہی ہے کہ ہدی کو ذبح کیا جائے ؟ آپ نے فرمایا کہ ہاں! یہی مقصد ہے ، تو انھوں نے اس کی ایک ترکیب بتائی اور کہا کہ آپ جاکر اپنے جانوروں کو ذبح کرنا شروع کردیجیے چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے مشورے پر عمل کیا صحابہ کرام نے جب یہ دیکھا تو زبردست جوش وخروش کے ساتھ ہدایا کو ذبح کرنے میں لگ گئے ۔

دراصل اس کی وجہ یہ تھی کہ پہلے وہ یہ سمجھ رہے تھے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ صلح اپنے اجتہاد سے کی ہے ، شاید اللہ کا حکم اس کو ملتوی کرنے کے لیے آجائے ، لیکن جب انھوں نے دیکھا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے جانوروں کو ذبح کرنے کی تیاری کررہے ہیں اور جانور ذبح کررہے ہیں تو ان کو اطمینان ہوگیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ ہی وحیِ ناطق ہے اور اب یہ منسوخ نہیں ہوگا، اس اطمینان کے بعد انھوں نے بڑھ چڑھ کر اپنے جانوروں کو ذبح کیا، حلق کرایا، احرام کے کپڑے بدلے اور دوسرا لباس پہن لیا۔ (٣١)

یہ ایمان کا اثر تھا اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی فرمانبرداری و وفاداری کا بے نظیر مظاہرہ تھا کہ کسی قسم کی تیاری کے بغیر آپ کے حکم پر جہاد کے لیے تیار ہوگئے اور جب جذبۂ جہاد سے سرشار ہوگئے تو آپ ہی کے حکم پر بظاہر ناموافق حالات میں صلح کرلی اور جہاد کا ارادہ ترک کردیا، تو قرآن مجید کی اس آیت "هُوَ الَّذِیْٓ اَنْزَلَ السَّكِیْنَةَ فِیْ قُلُوْبِ الْمُؤْمِنِیْنَ لِیَزْدَادُوْٓا اِیْمَانًا مَّعَ اِیْمَانِهِمْ" (الفتح/٤) سے یہ مراد ہے کہ وہ پہلے جو عزم علی القتال کیا تھا وہ بھی ان کے ایمان کا اثر تھا اور اب جو ترکِ قتال کے لیے وہ تیار ہوگئے ہیں حالانکہ دونوں کام مشکل تھے ، یہ بھی ان کے ایمان کا اثر تھا، تو یہاں ایمان کے اثر کی زیادتی مراد ہے ، پہلے بھی جب عزم کیا تھا ان کے آثارِ ایمان میں اضافہ ہوا تھا اور بعد میں بھی جب صلح قبول کی تو ان کے آثارِ ایمان میں اضافہ ہوا، آثارِ ایمان میں اضافے کا مطلب نورِ ایمان اور انشراحِ صدر میں اضافہ ہے ، لہذا نفسِ ایمان کی زیادتی یہاں مراد نہیں ہے بلکہ آثارِ ایمان کی زیادتی مراد ہے ۔

وَزِدْنَاهُمْ هُدًى

یہ دوسری آیت ہے ، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی مراد یہ ہے کہ یہاں زیادت فی الھدایۃ کا ذکر ہے اور ہدایت ایک عمل ہے جس کو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ایمان میں داخل سمجھتے ہیں۔

لیکن ہماری طرف سے یہ کہا جاتا ہے کہ اس سے مراد بصیرت کی زیادتی ہے یعنی جو ایمان ان کو حاصل تھا اللہ سبحانہ وتعالی اس میں انکو مزید بصیرت اور فہم عطا فرمائی۔

---

(٣١) صلح حدیبیہ کی تفصیلات کے لیے دیکھیے "السیرۃ الحلبیۃ" (ج ٣ ص ٨۔ ٣١) و "زادالمعاد" (ج ٣ ص ٢٨٦۔ ٣١٦)۔

اصل میں یہ آیت اصحابِ کہف کے قصّے میں وارد ہوئی ہے، اصحابِ کہف کا واقعہ روم کے ایک بادشاہ کے زمانہ میں پیش آیا، جس کا نام دقیانوس تھا، بڑا کٹر بت پرست اور ظالمانہ انداز میں لوگوں کو بت پرستی پر مجبور کیا کرتا تھا، اس کی حکومت میں چند جوان اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے ایسے پیدا کیے کہ انھوں نے اس کے دربار میں جاکر اعلان کیا "رَبُّنَا رَبُّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ لَنْ نَّدْعُوَاْ مِنْ دُوْنِهٖۤ اِلٰهًا لَّقَدْ قُلْنَاۤ اِذًا شَطَطًا، هٰۤؤُلَاۤءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوْا مِنْ دُوْنِهٖۤ اٰلِهَةً لَوْلَا يَاْتُوْنَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطٰنٍۭ بَيِّنٍ فَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرٰى عَلَى اللّٰهِ كَذِبًا" (الکہف/۱۴و۱۵)۔

ربوبیت و الوہیت اللہ کے لیے مخصوص ہیں نہ ہم کسی کو رب بناسکتے ہیں، نہ اللہ کہہ سکتے ہیں، اگر ہم نے کسی دوسرے کو رب اور اللہ مانا تو ہماری یہ بات نازیبا اور غلط ہوگی، جو لوگ بت پرستی کی دعوت دیتے ہیں وہ کوئی واضح دلیل کیوں پیش نہیں کرتے۔

یہ انھوں نے اپنی قوتِ ایمان کا اظہار کیا ہے، ان ہی کے متعلق ارشاد ہے "وَزِدْنٰهُمْ هُدًى" لہٰذا یہاں ایمان کی زیادتی مراد نہیں بلکہ بصیرت فی الایمان اور انشراح فی الایمان کی زیادتی مراد ہے۔

وَيَزِيْدُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اهْتَدَوْا هُدًى

اس میں یہ فرمایا گیا ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ اہلِ ہدایت کو ہدایت میں زیادتی عطا فرماتے ہیں۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا خیال یہ ہے کہ یہ ہدایت اور ایمان چونکہ ایک ہی چیز ہے اس واسطے ہدایت کے اندر زیادتی کا مطلب ان کے ایمان میں زیادتی ہوگی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو ہدایت اور ایمان دو علیحدہ علیحدہ چیزیں ہیں، ہدایت ایمان نہیں بلکہ ایمان کا اثر ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ یہاں زیادتی مراد نہیں ہے بلکہ استمرار اور دوام علی الہدایہ مراد ہے۔

اصل صورت حال یہ ہے کہ یہ سورۂ مریم کی آیت ہے، اس سے کچھ پہلے فرمایا گیا ہے "وَاِذَا تُتْلٰى عَلَيْهِمْ اٰيٰتُنَا بَيِّنٰتٍ قَالَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لِلَّذِيْنَ اٰمَنُوْۤا اَيُّ الْفَرِيْقَيْنِ خَيْرٌ مَّقَامًا وَّاَحْسَنُ نَدِيًّا" (مریم/۷۳) جب ان کے سامنے ہماری کھلی کھلی آیات تلاوت کی جاتی ہیں تو کفار مؤمنین سے کہتے ہیں کونسا فریق مرتبے اور مقام کے اعتبار سے بہتر اور مجلس اور سوسائٹی کے اعتبار سے اچھا ہے۔ یعنی وہ استہزاء اور تمسخر کرتے ہیں اور کہتے ہیں ہمارے اور اپنے حال کا موازنہ کرلو، ہمارا معیارِ زندگی کتنا بلند ہے اور تمہارا معیارِ زندگی کتنا پست ہے، ہماری معاشرت اور سوسائٹی اعلیٰ اور ارفع ہے اور تمہاری معاشرت گھٹیا اور کم تر ہے۔ قرآن کریم نے اس کا جواب دیا اور فرمایا "وَكَمْ اَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِّنْ قَرْنٍ هُمْ اَحْسَنُ اَثَاثًا وَّرِئْيًا" (مریم/۷۴) سوسائٹی اور معیارِ زندگی کو چھوڑو، اس کا کوئی اعتبار نہیں، تم سے پہلے بہت سے ایسے لوگ گذرے ہیں کہ جن کا سامان بھی شاندار تھا

اور ظاہر بھی خوبصورت اور حسین تھا، لیکن ہم نے ان سب کو ہلاک اور تباہ و برباد کردیا۔ اس کے بعد پھر آگے فرمایا "قُلْ مَنْ كَانَ فِي الضَّلٰلَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمٰنُ مَدًّا...." (مریم/۷۵) آپ ان سے کہہ دیجیے کہ جو لوگ گمراہ ہوتے ہیں اللہ سبحانہ وتعالی ان کو ڈھیل دیتے ہیں اور وہ اپنی گمراہی میں دراز ہوتے رہتے ہیں، چونکہ وہ ہدایت قبول کرنے کے لیے تیار نہیں ہوتے اور ان ہی گمراہی کی باتوں میں دلچسپی لیتے ہیں اس لیے اللہ تعالی ان کی گمراہی میں مزید اضافہ فرما دیتے ہیں، پھر ان کے مقابلہ میں فرمایا "وَيَزِيْدُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اهْتَدَوْا هُدًى" (مریم/۷۶) اور جو لوگ ہدایت حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور پھر وہ ہدایت سے سرفراز ہوجاتے ہیں تو اللہ تعالی ان کو استمرار علی الہدایۃ اور دوام علی الہدایۃ کی نعمت عطا فرماتے ہیں۔

گویا "وَيَزِيْدُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اهْتَدَوْا هُدًى" میں جس ہدایت کی زیادتی کا ذکر کیا گیا ہے اس سے مراد استمرار و دوام علی الہدایۃ ہے اور مطلب یہ ہے کہ جو آدمی ہدایت حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے اور اس کے لیے جدوجہد کرتا ہے، اس کو ہدایت بھی ملتی ہے اور اس کو استقامت بھی عطا کی جاتی ہے، اس شخص کے برخلاف جو گمراہی میں پڑ جاتا ہے پھر اسی کے لیے اپنی دلچسپیوں کو مختص کردیتا ہے، اس کو اسی گمراہی میں مبتلا رکھا جاتا ہے۔ واللہ اعلم۔

وَالَّذِيْنَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَّآتٰهُمْ تَقْوٰهُمْ

اس آیت سے بھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ گذشتہ آیت کی طرح ایمان کی زیادتی پر استدلال کرتے ہیں۔

لیکن ہم کہتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو لوگ ہدایت حاصل کرنے کی کوشش کرتے رہتے ہیں اللہ سبحانہ وتعالی ان کی بصیرت و فہم میں اضافہ کرتے رہتے ہیں اور قوائے روحانیہ کے اندر استعداد میں ترقی عطا فرماتے ہیں، یہاں ایمان کی زیادتی مراد نہیں ہے۔

یہ سورۂ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی آیت ہے، اس سے پہلے یہ آیت ہے "وَمِنْهُمْ مَّنْ يَّسْتَمِعُ اِلَيْكَ حَتّٰى اِذَا خَرَجُوْا مِنْ عِنْدِكَ قَالُوْا لِلَّذِيْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ مَاذَا قَالَ آنِفًا اُولٰئِكَ الَّذِيْنَ طَبَعَ اللّٰهُ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ وَاتَّبَعُوْا اَهْوَآءَهُمْ" (محمد/۱۶) یہاں "زَادَهُمْ هُدًى" "طَبَعَ اللّٰهُ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ" کے مقابلہ میں ہے اور "وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ" "وَاتَّبَعُوْا اَهْوَآءَهُمْ" کے مقابلہ میں ہے، کفار کے متعلق فرمایا گیا ہے کہ کچھ لوگ قرآن کی آیتوں کو سنتے ہیں اور اس کے بعد جب آپ کی مجلس سے چلے جاتے ہیں تو اہل علم سے بطور تمسخر پوچھتے ہیں "کیا کہا ہے ابھی؟"۔

اللہ سبحانہ وتعالی نے انسان کو جو قویٰ عطا فرمائے ہیں ان کے بارے میں یہ اصول اور دستور ہے کہ آپ ان قوتوں کو استعمال کرتے رہیے تو وہ بحال رہتی ہیں ہاتھ پاؤں کو حرکت دی جاتی رہے تو ان کی قوت بحال رہے گی، اگر ان کو حرکت دینا چھوڑ دیا گیا تو یہ شل ہوجائیں گے۔

یہی حال قوائے روحانیہ کا ہے اگر ان کو روحانیت حاصل کرنے کے لیے استعمال کیا جاتا رہا تو ان کی قوت بحال رہے گی لیکن اگر ان کو صحیح استعمال کرنے کے بجائے ہر وقت تمسخر، استہزاء اور احکام الٰہی کی توہین اور تحقیر میں مبتلا کیا گیا تو اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ انسان میں روحانیت اخذ کرنے کی جو صلاحیت اللہ تعالی نے ان قویٰ میں رکھی ہے وہ زائل ہوجاتی ہے، پھر آپ کتنا ہی سمجھائیں وہ نہیں سمجھتا، تمسخر اور استہزاء کی عادت ڈال کر اس نے اکتسابِ روحانیت کی صلاحیت کو فنا کردیا ہے، قرآن مجید اسی کو "ختم" سے تعبیر کرتا ہے اور کہتا ہے کہ ان کے دلوں پر مہر لگ گئی یعنی لاپروائی اور تمسخر کی عادت ڈال کر قوائے روحانیہ کو ہدایت حاصل کرنے کی صلاحیت سے محروم کردیا۔

خلاصہ یہ کہ یہاں ایمان کی زیادتی مراد نہیں بلکہ یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ جن لوگوں نے قوائے روحانیہ کو صحیح استعمال کیا اس کے نتیجہ میں ان کی فہم وبصیرت میں اضافہ ہوجاتا ہے۔

وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا

اس آیت میں زیادتِ ایمان کا ذکر ہے۔

یہ سورۂ مدثر کی آیت ہے، اس سے پہلے ذکر ہے کہ جہنم پر انیس فرشتے مقرر کیے گئے ہیں، یہ وہاں کے انتظام کے لیے مقرر کیے گئے ہیں، مشرکینِ مکہ میں سے بعض لوگوں نے اس کا مذاق اڑایا، ایک شخص کہنے لگا کہ سترہ کو تو میں اکیلا ہی کافی ہوجاؤں گا، باقی دو کا انتظام دوسرے لوگ آسانی سے کرلیں گے اس لیے جہنم سے ڈرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ اس کے بعد ہے "وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا لِيَسْتَيْقِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا" (المدثر/۳۱) یہ فرشتے جو جہنم میں مقرر کیے ہیں کافروں کے لیے ایک مستقل فتنہ اور آزمائش ہیں انھوں نے حسبِ عادت تمسخر کیا اور وہ اس سے فتنے میں مبتلا ہوگئے اور اپنی عاقبت خراب کرلی، آگے فرمایا "تاکہ اہل کتاب کو یقین آجائے" یہ اس لیے فرمایا کہ کتبِ سماویہ میں بھی ملائکۂ جہنم کا عدد انیس بیان کیا گیا تھا اور محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امی ہیں انھوں نے کتبِ سماویہ کا مطالعہ نہیں کیا، اور عدد میں قیاس بھی نہیں چلتا، لامحالہ یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ اللہ کی وحی ان کے پاس آتی ہے، جس طرح وحیِ ربانی نے پہلی کتابوں میں بتایا تھا کہ جہنم کا انتظام کرنے والے ملائکہ انیس ہیں، اسی طرح محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا قرآن بتا رہا ہے، تو ثابت ہوا کہ یہ قرآن

مجید اللہ کی وحی سے آپ کے پاس آرہا ہے، لہذا اہلِ کتاب کے لیے اس میں سامانِ یقین موجود ہے۔

آگے فرمایا "وَيَزْدَادَ الَّذِيْنَ آمَنُوْآ اِيْمَانًا" یہاں آپ کہہ سکتے ہیں کہ تظاہرِ ادلہؔ کی طرف اشارہ ہے یعنی اہلِ ایمان کو اس بات کی مسرّت ہوئی کہ جس طریقہ سے جہنم کے فرشتوں کا عدد ہماری کتاب کے اندر انیس بیان کیا گیا ہے اسی طرح کتبِ سماویہ کے اندر بھی یہی عدد بیان کیا گیا ہے، تو اس عدد کی ایک دلیل تو ہمارا قرآن ہے اور ایک دلیل کتبِ سماویہ کا بیان ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ چونکہ یہ بات خالص غیب سے تعلق رکھتی ہے کہ جہنم میں انتظام کرنے والے کتنے فرشتے ہیں، تو جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بذریعۂ وحی بتلایا کہ انیس ہیں تو صحابۂ کرام نے اس پر کامل یقین کرلیا اس غیبی خبر پر یقین کرلینے سے ثابت ہوا کہ وہ قوی الایمان ہیں ضعیف الایمان نہیں؛ ان کے ایمان کی کیفیت نہایت مضبوط اور مستحکم ہے، تو یہاں "يَزْدَادَ الَّذِيْنَ آمَنُوْآ اِيْمَانًا" میں کیفیتِ ایمان کی قوت اور مضبوطی مراد ہے۔

تیسری بات یہ ہے کہ آپ کہہ سکتے ہیں پہلے تو اجمالی طور پر یہ بات ان کے "مؤمَن بہ" میں داخل تھی کہ جو کچھ بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم خبر دیتے ہیں وہ صحیح اور درست ہوتی ہے، پھر جب آپ نے خبر دی کہ جہنم کا انتظام کرنے والے فرشتے انیس ہیں تو انھوں نے فوراً یقین کرلیا "آمنوا بالجملة ثم آمنوا بالتفصيل" پہلے اجمالی ایمان تھا پھر تفصیل کے ذریعہ مؤمَن بہ میں زیادتی ہوگئی، تو یہاں ایمان کی زیادتی کے بجائے مؤمَن بہ کی زیادتی مراد ہے۔

ملائکۂ جہنم کی تعداد کی حکمت

یہاں سوال ہوتا ہے کہ جہنم میں کافروں کو قابو کرنے کے لیے تو ایک ہی فرشتہ کافی تھا، یہ انیس کیوں مقرر کیے گئے؟

یوں تو علماء نے اس کی بہت ساری حکمتیں لکھی ہیں لیکن اس سلسلہ میں حضرت شاہ عبدالعزیز صاحبؒ کا کلام نہایت لطیف اور عمیق ہے۔ انھوں نے فرمایا کہ اصل میں بات یہ ہے کہ فرشتوں کو جس کام کے لیے مقرر کیا جاتا ہے اسی کام کی ان کے اندر استعداد اور قابلیت رکھی جاتی ہے، حضرت جبریلِ امین وحی لانے کے لیے مقرر ہیں تو اگر وہ وحی لے کر آسمان سے زمین پر دن میں سو مرتبہ بلکہ ہزار مرتبہ بھی آئیں تو ان کے لیے کوئی مشکل نہیں، لیکن چونکہ ان کو روح قبض کرنے کے لیے مقرر نہیں کیا گیا اس لیے وہ ایک بچے کی روح بھی قبض نہیں کرسکتے، اسی طرح عزرائیل علیہ السلام کو روح قبض کرنے کے لیے مقرر کیا گیا

ہے تو آنِ واحد میں ہزاروں لاکھوں آدمیوں کی روح قبض کرلیتے ہیں لیکن بارش برسانا اور بادلوں کا کنٹرول کرنا ان کے بس کی بات نہیں ہے، اسی طرح سے اللہ تعالی نے عذابِ جہنم کی انیس اقسام مقرر کی ہیں اور ان میں سے ہر قسم کے لیے ایک فرشتہ کو افسر مقرر کیا گیا ہے، ہر فرشتہ کو جس نوع کے لیے مقرر کیا گیا ہے وہ اسی میں کار آمد ہے دوسری قسم میں مفید نہیں۔ حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ عذاب کی انواع انیس مقرر کی گئی ہیں اور ہر نوع کے لیے علیحدہ فرشتہ مقرر کیا گیا ہے اس بناء پر انیس کا عدد بیان کیا گیا ہے۔ (۳۲)

اب رہی یہ بات کہ اللہ تبارک وتعالی نے عذاب کی انواع انیس کیوں مقرر کی ہیں؟ سو اس کے متعلق کہا جائے گا کہ یہ تکوینی امر ہے اور امورِ تکوینیہ میں حکمت کی تلاش بے سود اور بے فائدہ ہے، یہ تو علماء نے بتادیا ہے کہ انیس انواع ہیں اور انیس فرشتے ہیں ورنہ تو اس عدد کے بارے میں بھی گفتگو کی کوئی حاجت اور ضرورت نہیں، امورِ تکوینیہ میں حکمت کا تعین کرنا بندوں کے بس کی بات نہیں۔

وقولہ عزّوجلّ: أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَٰذِهِ إِيمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا"

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے آیتوں کا سلسلہ شروع کر رکھا ہے اور یہ سلسلہ ابھی ختم نہیں ہوا، پانچ آیتیں ماقبل میں گذر چکیں اور اب چھٹی آیت کا ذکر ہورہا ہے تو درمیان میں "وقولہ عزوجل" بڑھا دیا، بظاہر اس کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی۔ البتہ آپ کہہ سکتے ہیں کہ تفنّن کے لیے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ایسا کیا ہے، تسلسل کے ساتھ آیتیں چلی آرہی تھیں تو اب انھوں نے درمیان میں "وقولہ عزّوجلّ" بڑھا دیا تاکہ پڑھنے والوں کے دل میں نشاط پیدا ہو، جب نہج بدلتا ہے اور انداز تبدیل ہوتا ہے اس سے طبیعت میں انشراح آتا ہے، تفنّنِ عبارت کا یہی مقصد ہوتا ہے۔

اس کے بعد آیت ذکر کی ہے "أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَٰذِهِ إِيمَانًا" (التوبۃ/۱۲۴) جب قرآن کریم کی کوئی سورت نازل ہوتی تو منافقین کہتے تھے کہ اس سے تم میں سے کس کس کے ایمان میں زیادتی ہوئی ہے؟ تو قرآن کریم نے کہا "فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ" (التوبۃ/۱۲۴) کہ اس نے اہلِ ایمان کے ایمان میں اضافہ کیا اور وہ اس سے خوش ہیں "وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ" (التوبۃ/۱۲۵) جن کے دلوں میں نفاق کی بیماری ہے اس نے ان کے مرض میں اور اضافہ کردیا، جب کوئی آدمی بیمار ہوتا ہے اور اس کی قوتِ ہاضمہ بگڑتی ہے تو بہترین غذا اس کے حق میں مزید بیماری میں اضافہ کا سبب ہوتی ہے وہ دلیہ کھا سکتا ہے بریانی نہیں کھا سکتا، وہ دودھ اور بسکٹ کھا سکتا ہے قورمہ

(۳۲) دیکھیے تفسیر عثمانی (ص ۷۶۴ و ۷۶۵)۔ حاشیہ (۱۳)۔

نہیں کھا سکتا، اگر اس کو بریانی اور قورمہ کھلایا جائے گا تو اس کا معدہ اور زیادہ خراب ہوجائے گا، لیکن جو آدمی تندرست اور صحت مند ہوتا ہے وہ جب بریانی یا قورمہ استعمال کرتا ہے تو اس کی قوت میں اضافہ ہوتا ہے اور وہ غذا جزوِ بدن بنتی ہے۔

اسی طرح روحانی قوت و صحت بحال ہو تو قرآن کریم کی آیات سے فائدہ ہوتا ہے اور جن کے دلوں میں نفاق کی بیماری ہے ان لوگوں کو قرآن مجید سے جو روح کے لیے غذا کی حیثیت رکھتا ہے مزید نقصان ہوتا ہے "وَاَمَّا الَّذِیۡنَ فِیۡ قُلُوۡبِهِمۡ مَّرَضٌ فَزَادَتۡهُمۡ رِجۡسًا اِلٰی رِجۡسِهِمۡ وَمَاتُوۡا وَهُمۡ كٰفِرُوۡنَ" (التوبۃ/۱۲۵) جن کے دلوں میں مرض تھا سورت کے نازل ہونے کے بعد اس بیماری کی وجہ سے ان کی روحانی غلاظت میں اور اضافہ ہوگیا اور وہ اسی کفر اور بیماری کی حالت میں مر گئے، یہاں "مرض" اور "رجس" کا لفظ استعمال فرمایا ان دونوں کے اندر بہت لطیف مناسبت ہے جیسے جسمانی طور پر آدمی مریض ہوتا ہے تو جب اس کو صالح غذا پیش کی جاتی ہے تو اس کی گندگی میں اضافہ ہوتا ہے اسی طریقے سے ان کے دلوں میں نفاق کا مرض چونکہ موجود ہے تو قرآن کی صالح غذا جب ان کے لیے پیش کی جاتی ہے تو وہ ان کے لیے صحت بخش اور مقوی نہیں ہوتی بلکہ جو نجاست ان میں موجود ہے اس میں اور اضافہ ہوجاتا ہے۔

بہرحال "اَيُّكُمۡ زَادَتۡهُ هٰذِهٖۤ اِيۡمَانًا" والی آیت کے اندر جو زیادتیِ ایمان کا ذکر کیا گیا ہے علامہ ثعلبی جزائری مالکی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے متعلق فرمایا کہ سورت کے نازل ہونے کے بعد تین طرح سے زیادتی ہوتی ہے:۔

کبھی تو ایسا ہوتا ہے کہ سورت جب اترتی ہے تو اس میں نئے احکام ہوتے ہیں لہذا ان نئے احکام پر ایمان لایا جاتا ہے اس کو آپ کہہ سکتے ہیں آمنوا بالجملۃ ثم آمنوا بالتفصیل پہلے سے اجمالی طور پر ایمان تھا کہ جو کچھ وحی کے ذریعہ اترے گا ہم اس کو تسلیم کریں گے، اب سورت کے اندر نئے مسائل و احکام آئے تو ان کو مان لیا۔

دوسری صورت یہ ہوتی ہے کہ بعض اوقات قرآن کی سورت میں قرآنی دلائل ذکر کیے جاتے ہیں۔ ان دلائل کو سن کر اور پڑھ کر ایمان میں تازگی، ترقی اور انشراح حاصل ہوتا ہے۔

تیسری صورت یہ ہوتی ہے کہ مؤمنین کو کبھی وساوس آتے ہیں ان سے بتقاضائے بشریت غلطی صادر ہوجاتی ہے نئی سورت کے نازل ہونے سے وہ سب زائل ہوکر ایمان تر و تازہ اور پختہ ہوجاتا ہے۔ (۳۳) واللہ اعلم۔

(۳۳) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۲۸۱)۔

وقوله جلّ ذكره: فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ اِيْمَانًا

قرآن کریم کی پوری آیت ہے "اَلَّذِيْنَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ اِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوْا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ اِيْمَانًا وَّقَالُوْا حَسْبُنَا اللّٰهُ وَنِعْمَ الْوَكِيْلُ۔" (آل عمران/١٧٣)

یہ آیت غزوۂ حمراء الاسد سے متعلق ہے، ابوسفیان جب اُحد سے مکہ کو واپس گیا تو راستہ میں خیال آیا کہ ہم نے بڑی غلطی کی، ہزیمت یافتہ اور زخم خوردہ مسلمانوں کو یونہی چھوڑ کر چلے آئے، مشورے ہونے لگے کہ پھر مدینہ واپس چل کر ان کا قصہ تمام کردیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو خبر ہوئی تو اعلان فرما دیا کہ جو لوگ کل ہمارے ساتھ لڑائی میں حاضر تھے آج دشمن کا تعاقب کرنے کے لیے تیار ہوجائیں، مسلمان مجاہدین باوجودیکہ تازہ زخم کھائے ہوئے تھے، اللہ اور رسول کی پُکار پر نکل پڑے آپ ان مجاہدین کی جمعیت کو لے کر مقام حمراء الاسد تک (جو مدینہ سے آٹھ میل پر ہے) پہنچے، ابوسفیان کے دل میں یہ سُن کر کہ مسلمان اس کے تعاقب میں چلے آرہے ہیں سخت رعب و دہشت طاری ہوگئی، دوبارہ حملہ کا ارادہ فسخ کرکے مکہ کی طرف بھاگا، عبدالقیس کا ایک تجارتی قافلہ مدینہ آرہا تھا، ابوسفیان نے ان لوگوں کو کچھ دے کر آمادہ کیا کہ وہ مدینہ پہنچ کر ایسی خبریں شائع کریں جن کو سن کر مسلمان ہماری طرف سے مرعوب و خوفزدہ ہوجائیں، انھوں نے مدینہ پہنچ کر کہنا شروع کیا کہ مکہ والوں نے بڑا بھاری لشکر اور سامان مسلمانوں کے استیصال کی غرض سے تیار کیا ہے، یہ سن کر مسلمانوں کے دلوں میں خوف کی جگہ جوشِ ایمان بڑھ گیا اور کفار کی جمعیت کا حال سن کر کہنے لگے "حَسْبُنَا اللّٰهُ وَنِعْمَ الْوَكِيْلُ" ساری دنیا کے مقابلہ میں اکیلا خدا ہم کو کافی ہے، اسی پر یہ آیات نازل ہوئیں۔

بعض کہتے ہیں کہ جنگ اُحد تمام ہونے پر ابوسفیان نے اعلان کیا تھا کہ اگلے سال بدر پر پھر لڑائی ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قبول کرلیا، جب اگلا سال آیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو حکم دیا کہ جہاد کے لیے چلو، اگر کوئی نہ جائے گا تب بھی اللہ کا رسول تنہا جائے گا، اُدھر سے ابوسفیان فوج لے کر مکہ سے نکلا، تھوڑی دور چل کر کمرِ ہمت ٹوٹ گئی، رعب چھاگیا، قحط سالی کا عذر کرکے چاہا کہ مکہ واپس جائے مگر صورت ایسی ہو کہ الزام مسلمانوں پر رہے چنانچہ یہ صورت اختیار کی کہ ایک شخص مدینہ جارہا تھا، اس کو کچھ دیا اور کہا کہ وہاں پہنچ کر اس طرف کی ایسی خبریں مشہور کرنا جن کو سُن کر مسلمان خوف کھائیں اور جنگ کو نہ نکلیں، وہ مدینہ پہنچ کر کہنے لگا کہ مکہ والوں نے بڑی بھاری جمعیت اکٹھی کی ہے، تم کو لڑنا بہتر نہیں، مسلمانوں کو اللہ تعالی نے ہمت دی، انھوں نے یہی کہا کہ ہم کو اللہ کافی ہے، آخر مسلمان حسبِ وعدہ بدر پہنچے وہاں بڑا بازار لگتا تھا، تین روز رہ کر تجارت کرکے خوب نفع کما کر مدینہ واپس آئے، اس غزوہ کو بدرِ

صغریٰ کہتے ہیں۔ (۳۴)

بہرحال یہاں راجح یہی ہے کہ یہ غزوۂ حمراء الاسد کا ذکر ہے اور ایمان کی زیادتی سے مراد جوشِ ایمان کی زیادتی ہے۔

وقولہ تعالیٰ وَمَازَادَهُمْ اِلَّآ اِيْمَانًا وَّتَسْلِيْمًا

یہ سورۂ احزاب کی آیت ہے اور غزوۂ احزاب سے متعلق ہے پوری آیت ہے "وَلَمَّا رَاَ الْمُؤْمِنُوْنَ الْاَحْزَابَ قَالُوْا هٰذَا مَا وَعَدَنَا اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ وَصَدَقَ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ وَمَا زَادَهُمْ اِلَّآ اِيْمَانًا وَّتَسْلِيْمًا" (الأحزاب/۲۲) جب مؤمنین نے احزابِ کفار کو دیکھا کہ قریش کے لوگ تنہا نہیں آئے بلکہ وہ دوسرے قبائل کو لے کر مدینہ منورہ پر حملہ کرنے کے لیے آئے ہیں تو وہ کہہ اٹھے کہ اسی کا ہم سے اللہ اور اس کے رسول نے وعدہ کیا تھا اور اللہ اور اس کے رسول سچے ہیں، اس سے ان کے ایمان اور خوئے تسلیم میں اضافہ ہی ہوا۔

غزوۂ احزاب میں عام مسلمانوں پر جو شدّت گذری ہے قرآن مجید نے اتنی شدّت کا ذکر کسی اور غزوہ کے لیے نہیں کیا، لیکن جو ممتاز اہلِ کمال و اخلاص تھے اور ان کی اللہ و رسول کے وعدوں پر نظر تھی ان کی عجیب کیفیت ہوئی جیسے جب کوئی انتہائی معتبر آدمی کسی حیران کن واقعے کی پیشینگوئی کرتا ہے اور پھر وہ واقعہ رونما ہوتا ہے، تو آپ بے ساختہ پکار اٹھتے ہیں یہ تو وہی بات ہوئی جو ہمیں بتائی گئی تھی! ہو بہو وہی نقشہ ہمارے سامنے آگیا جو پیشینگوئی میں بیان کیا گیا تھا! یہی صورتحال یہاں پیش آئی، آپ پہلے بتاچکے تھے کہ ایسا ہوگا اور اسی طرح ہوا، اسی کا ذکر ہے "هٰذَا مَا وَعَدَنَا اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ" قریش ہی نہیں تمام عرب کی طرف سے مسلمانوں کو ختم کرنے کی یہ آخری کوشش تھی جس میں ان کو منہ کی کھانی پڑی اور ناکام واپس گئے، اسی موقعہ پر آپ نے فرمایا تھا "نَغْزُوْهُمْ وَلَا يَغْزُوْنَنَا" (۳۵) اب آئندہ ہم ان پر حملہ کریں گے، ان کو حملے کی جرأت نہیں ہوگی، چنانچہ یہی ہوا، مسلمانوں نے فتح مکہ میں حملہ کیا، ان کو پھر کبھی حملہ کرنے کی جرأت نہیں ہوئی، یہاں ایمان کی زیادتی مراد نہیں ہے بلکہ یہ مراد ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ اور اس کے رسول کے وعدوں کے صادق ہونے کی وجہ سے اعتماد بڑھ گیا۔

والحب فی اللہ والبغض فی اللہ من الإیمان

پیچھے آٹھ آیتیں گذر چکی ہیں اس کے بعد امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حب فی اللہ اور

(۳۴) دیکھیے تفسیر عثمانی (ص ۹۴)۔

(۳۵) صحیح بخاری (ج۲ ص ۵۹۰) کتاب المغازی، باب غزوۃ الخندق وھی الأحزاب۔

بغض فی اللہ اعمال ہیں اور یہ ایمان کا جزء ہیں، تو معلوم ہوا کہ ایمان مرکب ہے اور ہر مرکب قابل للزیادۃ والنقصان ہوتا ہے، لہذا ایمان کی ترکیب اور قابل للزیادۃ والنقصان ہونا ثابت ہوگیا۔ (۱)

اس کا جواب یہ ہے کہ "الحب فی اللہ والبغض فی اللہ من الإیمان" نہ حدیث ہے اور نہ قرآن کی آیت ہے، اب دو ہی احتمال ہیں یا تو خود امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے جو امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مقابلہ میں حجّت نہیں، یا سلف کا قول ہے، اس صورت میں ہم یہ کہیں گے کہ یہاں "من الإیمان" میں "من" تبعیض کے لیے نہیں بلکہ "من" ابتدائیہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ یہ چیزیں ایمان سے ناشی ہیں اور اس کے متعلقات میں داخل ہیں لہذا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا اس سے ترکیب اور زیادت ونقصان پر استدلال درست نہ ہوگا۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے "والحب فی اللہ والبغض فی اللہ من الإیمان" کا جو جملہ ذکر کیا ہے حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس سے ابوداوٗد کی حدیث "أفضل الأعمال الحب فی اللہ والبغض فی اللہ" (۲) اور "من أحب للہ وأبغض للہ وأعطی للہ ومنع للہ فقد استکمل الإیمان" (۳) کی طرف اشارہ ہے۔

لیکن آپ دیکھ رہے ہیں کہ ان میں سے پہلی حدیث میں ایمان کا ذکر ہی نہیں اور دوسری حدیث میں "استکمالِ ایمان" کا ذکر ہے معلوم ہوا کہ ان چاروں چیزوں کا تعلق کمالِ ایمان سے ہے اور کامل ایمان کو ہم بھی مرکب اور قابل للزیادۃ والنقصان مانتے ہیں لیکن یہاں گفتگو نفسِ ایمان میں ہے۔

اور اگر اس جملہ میں حسبِ منشائے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ "من" کو تبعیض کے لیے مان لیں تو ایمان سے مراد ہم "ایمانِ کامل" لیں گے جس کے مرکب ہونے میں کسی کو اختلاف نہیں۔

"وکتب عمر بن عبدالعزیز إلی عدی بن عدی: أن للإیمان فرائض وشرائع وحدوداً وسنناً، فمن استکملها استکمل الإیمان ومن لم یستکملها لم یستکمل الإیمان

حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ نے عدی بن عدی رحمۃ اللہ علیہ کو لکھا کہ ایمان کے کچھ فرائض ہیں، کچھ شرائع ہیں، کچھ حدود ہیں اور کچھ سنن ہیں، جس شخص نے ان سب کو مکمل کیا اس نے

---

(۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۴۷)۔

(۲) أخرجه أبوداود فی سننه عن أبی ذر رضی اللہ عنه، فی کتاب السنة، باب مجانبة أهل الأهواء وبغضهم، رقم (۴۵۹۹)۔

(۳) أخرجه أبوداود فی سننه عن أبی أمامة رضی اللہ عنه، فی کتاب السنة، باب الدلیل علی زیادة الإیمان ونقصانه۔ رقم (۴۶۸۱)۔

اپنے ایمان کو مکمل کرلیا اور جس نے ان کو مکمل نہیں کیا اس نے ایمان کو مکمل نہیں کیا۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ

یہ پانچویں خلیفۂ راشد کہلاتے ہیں، ان کو مجدّدِ اول قرار دیا گیا ہے، ۶۱ھ میں ان کی ولادت ہوئی اور ۱۰۱ھ میں ان کی وفات ہوئی، (۴) احادیثِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سرکاری طور پر مدوّن کرانے کا تجدیدی کارنامہ انھوں نے ہی انجام دیا۔ (۵)

مثل مشہور ہے کہ فلاں شخص اتنا عادل ہے کہ اس کے عدل کے زیرِ اثر بکری اور بھیڑیا ایک گھاٹ پر پانی پیتے ہیں، بھیڑیا بکری کو نقصان نہیں پہنچاتا، یہ مثل ہے لیکن حضرت عمر بن عبدالعزیز کے زمانے میں یہ واقعہ تھا، ان کے عدل کا اثر حیوانات پر بھی پڑرہا تھا۔ (۶)

لیکن ساتھ ہی یہ بھی ملحوظ رہے کہ امام عبداللہ بن المبارک رحمۃ اللہ علیہ سے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں پوچھا گیا تو فرمایا "ما أقول في رجل قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: سمع اللہ لمن حمده، فقال خلفه: ربنا ولك الحمد" ان سے پوچھا گیا کہ "أيهما أفضل؟ هو أو عمر بن عبدالعزيز" تو فرمایا "لتراب في منخري معاوية مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خير و أفضل من عمر بن عبدالعزيز" (۷)

عدی بن عدی

یہ عدی بن عدی بن عَمِیرہ بن فروہ بن زرارہ کندی ہیں، یہ جزیرۂ ابن عمر میں حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ تعالی کی طرف سے گورنر تھے (یہ ابنِ عمر کوئی اور ہیں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما مراد نہیں ہیں) یہ جزیرۂ موصل کے قریب ایک علاقہ ہے، ان کے بارے میں یہ اختلاف بھی ہوا کہ یہ صحابی تھے یا تابعی؟ صحیح قول یہی ہے کہ یہ تابعی تھے، ان کے والد اور چچا صحابی تھے۔

ان کی جلالتِ شان، عبادت اور فضل و صلاح پر سب کا اتفاق ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "عدي بن عدي سيد أهل الجزيرة۔"

مسلمہ بن عبدالملک کہتے ہیں کہ قبیلۂ کندہ میں تین شخص ایسے ہیں جن کے وسیلے سے بارش طلب

---

(۴) تهذيب الكمال للمِزّي (ج ۲۱ ص ۴۳۶ و ۴۴۶)۔

(۵) تفصیل کے لیے "مقدمۃ العلم" ملاحظہ کیجیے۔

(۶) دیکھیے تهذيب الأسماء واللغات للنووي (ج ۲ ص ۱۸)۔

(۷) دیکھیے البداية والنهاية (ج ۴ جزء ۸ ص ۱۳۹) ترجمة معاوية رضي الله عنه۔

کی جاتی ہے اور ان کے واسطے سے دشمنوں کے خلاف مدد طلب کی جاتی ہے ایک رجاء بن حَیْوَہ ہیں دوسرے عُبادہ بن سبأ اور تیسرے یہ عدی بن عدی ہیں۔ ۱۲۰ھ میں ان کی وفات ہوئی۔ (۸) رحمہ اللہ تعالیٰ۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ تعالیٰ کے اثر سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس اثر سے یہ ثابت کیا ہے کہ ایمان مرکب ہے، اس میں فرائض، شرائع، حدود اور سنن داخل ہیں، لہذا جب ایمان مرکب ہوا تو اس کا قابلِ زیادت و نقصان ہونا بھی ثابت ہوجائے گا اور ہم کہہ سکیں گے الإیمان یزید وینقص۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ یہاں اِن چیزوں کو ایمانِ کامل کا جزء قرار دے رہے ہیں کیونکہ آخر میں "فمن استکملها استکمل الإیمان" اور "ومن لم یستکملها لم یستکمل الإیمان" کے الفاظ ہیں اور ایمانِ کامل کے مرکب ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ "إن للإیمان فرائض.... الخ" سے جزئیت ثابت نہیں ہوتی بلکہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ چیزیں ایمان کے متعلقات اور فروع میں سے ہیں، لہذا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال درست نہیں۔

فرائض و شرائع اور حدود و سنن

"فرائض" سے مراد اعمالِ مفروضہ یعنی نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ وغیرہ ہیں۔

"شرائع" سے عقائد یعنی توحید، رسالت، حشر ونشر اور جزاء الاعمال وغیرہ مراد ہیں۔

حدود میں تین احتمال ہیں:

❶ اس سے احکام کے مبادی وغایات مراد لیے جائیں جیسے نماز کی ابتداء تکبیرِ تحریمہ سے اور انتہا سلام پر ہوتی ہے، یہ نماز کی حد ہے، روزے کی ابتدا صبحِ صادق سے اور انتہا غروبِ آفتاب پر ہے، یہ روزے کی حد ہے۔

❷ حدود سے مراد زواجر ہیں جیسے حدِّ سرقہ، حدِّ شربِ خمر وغیرہ۔

❸ تیسرا احتمال یہ ہے کہ حدود سے منہیات مراد لیے جائیں جیسے آیتِ کریمہ میں ارشاد ہے "وَمَنْ

---

(۸) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۱۳) وتہذیب الأسماء واللغات (ج ۱ ص ۳۲۸ و ۳۲۹)۔

یَتَعَدَّ حُدُوْدَ اللّٰہِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَہٗ" (۹) اسی طرح حدیث میں ہے "ألا وإن لکل ملِکٍ حِمًی ألا إنّ حِمَی اللّٰہ فی أرضہ محارِمُہ" (۱۰) یہ منہیات اور محرمات حدود ہیں ان پر رک جانے کا حکم ہے، تجاوز کی اجازت نہیں۔

"سنن" سنت کی جمع ہے، سنت کے معنی طریقے کے ہیں اس میں فرائض، شرائع اور حدود بھی داخل ہیں، کیونکہ یہ سب دین کے طریقے ہیں، اس صورت میں یہ تعمیم بعد التخصیص ہوجائے گی کہ پہلے ان چیزوں کو علیحدہ علیحدہ بیان کیا بعد میں سب کو ایک عنوان تلے جمع کردیا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ فرائض کے مقابلہ میں "سنن" کو لایا گیا ہے لہذا اس سے امور مندوبہ و مسنونہ مراد ہونگے۔

اس کے بعد فرمایا "فمن استکملها استکمل الإیمان ومن لم یستکملها لم یستکمل الإیمان" جو اس کو مکمل کرے گا فرائض و شرائع اور حدود و سنن کا اہتمام کرے گا وہ اپنے ایمان کو کامل بنائے گا، اور جو ان سب کا اہتمام نہیں کرے گا، اس کا ایمان ناقص رہے گا۔

"فإن أعِشْ فسأبینها لکم حتی تعملوا بها وإن أمُتْ فما أنا علیٰ صحبتکم بحریص"

اگر میں جیتا رہا تو ان کی تفصیلات بیان کروں گا تاکہ تم ان پر عمل کرو اور اگر میں زندہ نہ رہا، میری موت آگئی تو مجھے تمہارے ساتھ رہنے کا کوئی شوق نہیں۔

وقال إبراهیم: وَلٰکِنْ لِّیَطْمَئِنَّ قَلْبِیْ

حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالی سے عرض کیا تھا "رَبِّ اَرِنِیْ کَیْفَ تُحْیِ الْمَوْتٰی" اس پر اللہ تعالی کی طرف سے سوال ہوا تھا "قَالَ: اَوَلَمْ تُؤْمِنْ" حضرت ابراہیم علیہ السلام نے جواب دیا "قَالَ: بَلٰی وَلٰکِنْ لِّیَطْمَئِنَّ قَلْبِیْ۔" (البقرة/۲۶۰)۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس سے اشارہ کرنا چاہتے ہیں سعید بن جبیر اور مجاہد رحمہما اللہ کی تفسیر کی طرف، چنانچہ سعید بن جبیر رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی تفسیر "یزداد یقینی" سے کی ہے اور امام مجاہد رحمۃ اللہ علیہ نے "لأزداد إیمانا إلی إیمانی" سے کی ہے، اس طرح زیادت ایمان ثابت ہوجاتی ہے، جب حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بارے میں یہ بات ثابت ہے تو چونکہ آپ کی ملت کی اتباع کا ہمیں حکم ہے اس لیے گویا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی ثابت ہے۔ (۱۱)

---

(۹) سورۃ الطلاق/۱۔

(۱۰) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۳) کتاب الإیمان، باب فضل من استبرأ لدینہ۔ (۱۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۴۷)۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں حضرت ابراہیم علیہ الصلاۃ والسلام کے کلام میں زیادتِ ایمان مراد نہیں بلکہ شوق واضطراب کو اطمینان میں تبدیل کرنا مراد ہے، مزید وضاحت آگے تشریح سے ہوجائے گی۔

کیا حضرت ابراہیم علیہ السلام کا سوال کسی شک کی بنیاد پر تھا؟

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے احیاءِ موتیٰ کا سوال کیوں کیا؟ کیا آپ کو اللہ تعالیٰ کی قدرت علی الاِحیاء میں معاذاللہ کوئی شک یا تردد تھا؟ حالانکہ وہ ابوالانبیاء اور اولوالعزم رسولوں میں شامل ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ "کیف" کا استعمال کبھی تو استعجاز کے لیے ہوتا ہے، کبھی استعجاب کے لیے اور کبھی استفہام کے لیے۔ مثلاً اگر کوئی شخص یہ دعویٰ کرے کہ میں اتنا غیر معمولی بوجھ اٹھالیتا ہوں اس سے آپ کہتے ہیں "أرِني کیف تحمل هذا" تو یہ استعجاز کے لیے ہے یعنی آپ اسے عاجز ظاہر کرنا اور قرار دینا چاہتے ہیں۔

اسی طرح اگر ایک چھوٹا سا بچہ ہو اور اس کے متعلق کہا جائے کہ اس کو موطا امام مالک یاد ہے تو آپ پوچھتے ہیں "کیف حفظ الموطأ" اس نے کس طرح موطا کو یاد کرلیا! اس کی عمر تو بہت کم ہے! یہاں "کیف" استعجاب کے لیے ہے۔

اور ایک "کیف" کیف کان بدء الوحی میں آیا ہے وہ استفہام کے لیے ہے۔

یہاں سمجھ لیجیے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے جو سوال کیا ہے وہ استفہام کے لیے تھا، اور یہ سوال اس بات پر مبنی ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو قدرت علی الاِحیاء کا بھرپور یقین ہے، اس قوتِ یقین کی وجہ سے ان میں اشتیاق پیدا ہوا کہ وہ اس کی کیفیت کا مشاہدہ کریں، آپ کو یقین ہے کہ مکّہ مکرّمہ ایک مقدس شہر ہے، وہاں بیت اللہ ہے، دنیا بھر کے لوگ وہاں پہنچتے ہیں اور حج کا فریضہ ادا کرتے ہیں، اس یقین کی وجہ سے آپ کے دل میں اشتیاق ہے کہ اللہ وہ مبارک ساعت میری زندگی میں بھی لائے کہ میں مکّہ مکرّمہ کا دیدار کروں، یقین جتنا قوی اور مضبوط ہوتا ہے اسی کے مطابق اشتیاق بھی ہوتا ہے، حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام کو چونکہ یقین کامل تھا اسی کامل یقین کی وجہ سے ان کے اندر کیفیتِ احیاء کو دیکھنے کا شدید شوق تھا، اس لیے انھوں نے درخواست کی "رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَىٰ" لیکن اللہ سبحانہ وتعالیٰ اپنے انبیاء کی شان کی حفاظت کرتے ہیں اس لیے سوال فرمایا "أَوَلَمْ تُؤْمِنْ" یہ سوال اس لیے نہیں تھا کہ اللہ

سبحانہ وتعالی کو حضرت ابراہیم علیہ السلام کے یقین اور ایمان میں شک گذرا، بلکہ اس لیے سوال کیا تاکہ کسی بلید اور غبی کو حضرت ابراہیم علیہ السلام سے بدگمانی کرنے کا موقعہ نہ ملے، اللہ تعالی تو خوب جانتے تھے کہ ابراہیم علیہ السلام کے یقین میں کوئی کمی نہیں ہے، لیکن بدفہموں کا رد کرنے کے لیے سوال کرکے خود حضرت ابراہیم علیہ السلام کی زبان سے کہلوا دیا "بَلٰی، وَلٰکِنْ لِّیَطْمَئِنَّ قَلْبِیْ" مجھے آپ کے قادر علی الإحیاء ہونے کا یقین کیوں نہ ہوتا! وہ یقین تو کامل ہے، لیکن اگر میں اس کی کیفیت کو دیکھ لوں گا تو میرا دل ٹھنڈا ہوجائے گا۔

یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے کہ اللہ تعالی نے حضرت عیسی علیہ السلام سے فرمایا "ءَاَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُوْنِیْ وَاُمِّیَ اِلٰهَیْنِ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ" (المائدۃ/۱۱۶) اللہ تعالی جانتے ہیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام یہ کہہ نہیں سکتے، قرآن کریم میں ارشاد ہے "مَاکَانَ لِبَشَرٍ اَنْ یُّؤْتِیَهُ اللّٰهُ الْکِتٰبَ وَالْحُکْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ یَقُوْلَ لِلنَّاسِ کُوْنُوْا عِبَادًا لِّیْ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ" (آل عمران/۷۹) اس کے باوجود حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے سوال کیا جارہا ہے، مقصد یہی ہے کہ حضرت عیسی علیہ السلام کی زبان سے ہی اظہار براءت ہوجائے۔ چنانچہ انھوں نے عرض کیا "سُبْحٰنَکَ مَا یَکُوْنُ لِیْ اَنْ اَقُوْلَ مَا لَیْسَ لِیْ بِحَقٍّ اِنْ کُنْتُ قُلْتُهٗ فَقَدْ عَلِمْتَهٗ تَعْلَمُ مَا فِیْ نَفْسِیْ وَلَا اَعْلَمُ مَا فِیْ نَفْسِکَ اِنَّکَ اَنْتَ عَلَّامُ الْغُیُوْبِ، مَا قُلْتُ لَهُمْ اِلَّا مَا اَمَرْتَنِیْ بِهٖ اَنِ اعْبُدُوا اللّٰهَ رَبِّیْ وَرَبَّکُمْ" (المائدۃ/۱۱۶ و ۱۱۷)۔ اس تصریح کے بعد کسی غبی و غوی کو یہ خیال نہیں گذر سکتا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام ہی نے لوگوں کو، اپنے آپ کو اور اپنی والدہ کو رب بنانے کا مشورہ دیا ہوگا۔

اسی طرح یہاں ہوا کہ اللہ تعالی نے فرمایا "اَوَلَمْ تُؤْمِنْ" اے ابراہیم! کیا تمہیں یقین نہیں ہے کہ میں احیاءِ موتیٰ پر قادر ہوں؟ تو حضرت ابراہیم علیہ السلام نے عرض کیا کہ کیوں نہیں! یہ یقین کامل ہے اور اس بات پر میرا پورا پورا ایمان ہے "وَلٰکِنْ لِّیَطْمَئِنَّ قَلْبِیْ" لیکن میں یہ چاہتا ہوں کہ میرے دل میں جو شوق کی آگ بھڑک رہی ہے، اور میں جو احیاءِ موتیٰ کی کیفیت کا مشاہدہ کرنے کے لیے اپنے آپ کو مضطرب پارہا ہوں میری وہ آتشِ شوق ٹھنڈی ہوجائے اور مجھے سکون و اطمینان مل جائے۔

بہرحال حضرت ابراہیم علیہ السلام کے اس جواب میں زیادت فی الإیمان کا ذکر نہیں جس کو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ سمجھ رہے ہیں بلکہ یہاں تو مقصد یہ ہے کہ میرے اندر کیفیتِ احیاء کو مشاہدہ کرنے کا جو شوق پیدا ہوا ہے میں اس کی تسکین چاہتا ہوں۔

واقعہ یہ ہے کہ استدلال سے کسی چیز کا جو علم حاصل ہوتا ہے اس میں یقین اور جزم کی کیفیت پائی جاتی ہے اور علم الیقین حاصل ہوتا ہے مگر مشاہدہ کرنے کے بعد جو کیفیت عین الیقین کی پیدا ہوتی ہے وہ خبر یا

استدلال سے نہیں ہوتی، حضرت ابراہیم علیہ السلام کو اللہ تعالی کی خبر کی وجہ سے پورا یقین تھا اور پھر اپنے استدلال کی وجہ سے بھی یقینِ کامل تھا کہ اللہ سبحانہ وتعالی احیاءِ موتی پر قادر ہیں لیکن وہ چاہتے تھے کہ اس کیفیت کا مشاہدہ بھی ہوجائے تاکہ علم الیقین عین الیقین میں بدل جائے ۔ واللہ اعلم۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ایمان کی کمی اور زیادتی کو ثابت کرنے کے لیے ماقبل میں آٹھ آیتیں ذکر کی ہیں، ان کے بعد "الحب فی اللہ و البغض فی اللہ من الإیمان" اور حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ کا اثر مذکور ہے ، ان سب کے بعد آیت "وَلٰكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِیْ" کو ذکر کیا ہے جبکہ ہونا یہ چاہیے تھا کہ اس آیت کو بھی اُن آیتوں کے ساتھ لایا جاتا، اس تفریق کی کیا وجہ ہے ؟

حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ "وَلٰكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِیْ" حضرت ابراہیم علیہ السلام کا قول ہے ۔ (۱۲)

لیکن اس جواب میں اشکال یہ ہے کہ اس قول کی اللہ تعالی نے حکایت کی ہے لہذا وہ اللہ تعالی کا کلام ہے ۔

اس لیے بہتر جواب یہ ہے کہ اصل میں آیاتِ ثمانیہ بالا سے ایمان کی زیادتی صراحۃً ثابت ہوتی ہے جبکہ "وَلٰكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِیْ" والی آیت سے کمی اور زیادتی استدلالاً ثابت ہوتی ہے لفظِ طمأنینت سے یہ مضمون اخذ ہوتا ہے کہ ابراہیم علیہ السلام کو علمِ یقینی تھا اس کے بعد وہ مزید طمأنینت کی خواہش کررہے ہیں، معلوم ہوا کہ ایمان زیادتی کو قبول کرتا ہے اور جو چیز زیادتی کو قبول کرے وہ کمی کو بھی قبول کرتی ہے ۔ (۱۳)

وقال معاذ :اجلس بنانؤمن ساعة

حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں بیٹھو ہم تھوڑی دیر ایمان لاتے ہیں، اس کی تجدید کرتے ہیں۔

حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ ممتاز انصاری صحابی ہیں، اٹھارہ سال کی عمر میں اسلام لائے ، بیعت عقبۂ ثانیہ میں شریک تھے ، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بدر سمیت تمام غزوات میں شریک رہے

---

(۱۲) لامع الدراری (ج ۱ ص ۵۴۰ و ۵۴۱)۔

(۱۳) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۲۸۶)۔

حضوراکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے حق میں فرمایا "أعلمهم بالحلال و الحرام معاذ بن جبل" (۱۴) مناقب و فضائل ان کے بے شمار ہیں۔ ۱۸ھ میں طاعونِ عمواس میں ان کی وفات ہوگئی۔ (۱۵) رضی اللہ عنہ۔

حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کا یہ اثر ابن ابی شیبہ اور امام احمد نے موصولاً نقل کیا ہے کہ انھوں نے اسود بن ہلال سے فرمایا تھا "اجلس بنا نؤمن ساعة" (۱۶)۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس سے زیادتِ ایمان پر استدلال کرتے ہیں اس طرح کہ اس کو اصلِ ایمان پر محمول نہیں کرسکتے کیونکہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو ایمان پہلے سے حاصل تھا، لہذا اس کو زیادتِ ایمان ہی پر محمول کریں گے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں زیادت فی الایمان مراد نہیں بلکہ ایمان کی تجدید اور اس کی تروتازگی مراد ہے، جیسا کہ حدیث میں وارد ہے "جددوا إيمانكم، قيل يارسول الله، وكيف نجدد إيماننا؟ قال: أكثروا من قول لا إله إلا الله" (۱۷) لاالٰہ الااللہ کی کثرت کرو تو ایمان کے اندر تازگی اور شادابی آئے گی، حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ فرما رہے ہیں "اجلس بنا نؤمن ساعة" بیٹھو! کچھ آخرت کا ذکر، کچھ جنت کے ثواب اور دوزخ کے عذاب کا تذکرہ ہوگا، کچھ اللہ کے رسول کی باتیں ہوں گی اور اس سے ایمان میں تازگی آئے گی۔

"إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ" (الأعراف/۲۰۱) تقویٰ والوں کو جب شیطانی وساوس سے پریشانی لاحق ہوتی ہے تو وہ اللہ کا ذکر کرنے لگتے ہیں اس سے ان کی بصیرت جاگ جاتی ہے اور شیطان کے وسوسے کا اثر زائل ہوجاتا ہے۔ اس کے بعد اہلِ زیغ کے بارے میں فرمایا "وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي الْغَيِّ ثُمَّ لَا يُقْصِرُونَ" (الأعراف/۲۰۲) جو شیاطین کے بھائی ہیں وہ ان کو گمراہی میں کھینچتے چلے جاتے ہیں پھر وہ کمی نہیں کرتے۔ آپ نے دیکھا ہوگا آگ کے انگارے کے اوپر راکھ آجاتی ہے تو انگارہ چھپ جاتا ہے لیکن راکھ کو ہٹا دینے سے انگارہ نمودار ہوجاتا ہے، بالکل اسی طریقہ سے اہلِ ایمان کی کیفیت مستور ہوجاتی ہے، مگر فوراً خبردار ہوجاتے ہیں اور اللہ کے ذکر میں مشغول ہوجاتے ہیں اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ان کی ایمانی کیفیت پر جو شیطانی وساوس کی وجہ سے غبار آگیا تھا اللہ کے ذکر سے وہ غبار ہٹ جاتا ہے اور ان کی روحانی کیفیت بحال ہوجاتی ہے، کفار کہ جن کی روحانی کیفیت مردہ ہوچکی ہوتی ہے ان کو خبردار کرنا

---

(۱۴) جامع ترمذی، کتاب المناقب، باب مناقب معاذ بن جبل، و زید بن ثابت، و أُبیّ، و أبی عبیدة بن الجراح رضی اللہ عنہم، رقم (۳۷۹۰) و (۳۷۹۱)۔

(۱۵) دیکھیے تہذیب الأسماء واللغات (ج ۲ ص ۹۸ ـ ۱۰۰) ترجمۃ معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ۔

(۱۶) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۴۸)۔

(۱۷) مسند احمد (ج ۲ ص ۳۵۹) أحادیث أبی ہریرة رضی اللہ عنہ۔

مفید نہیں ہوتا اِلّاماشاء اللہ، آدمی بینا ہو، اونگھ کی وجہ سے اس کو نظر نہ آرہا ہو آپ اس کو ہلائیں اس کی اونگھ ختم ہوجائے گی اور وہ سب کچھ دیکھنے لگے گا، برخلاف نابینا کے کہ اس کا نہ تو آنکھیں پھاڑ کر دیکھنا مفید اور نہ ہی آپ کا اسے ہلانا کوئی بار آور ہے، اسے کسی صورت میں کچھ نظر نہیں آئے گا یہی فرق مؤمن اور کافر میں ہے، شیطانی وساوس کی وجہ سے مؤمن کو کچھ غفلت ہوتی ہے لیکن جب اس کو خبردار کیا جاتا ہے یا وہ خود اللہ کے ذکر کے ذریعہ خبردار ہوتا ہے تو اس کی بینائی لوٹ آتی ہے، کافر کے اندر چونکہ صلاحیت ہی باقی نہیں رہتی، اپنے عمل سے اس نے یہ صلاحیت ضائع کردی ہے اس لئے کوئی تنبیہ اس کے لیے کارگر نہیں ہوتی۔

بہرحال امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے "نؤمن ساعۃ" سے زیادتِ ایمان پر استدلال کیا ہے، ظاہر ہے یہاں تجدیدِ ایمان مراد ہے، اور اس کا مطلب ایمان میں زیادت نہیں بلکہ تروتازگی پیدا کرنا ہے۔ واللہ اعلم۔

وقال ابن مسعود: الیقین الإیمان کلہ

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالی عنہ فرماتے ہیں کہ یقین کل ایمان ہے۔

یہ اثر طبرانی نے سندِ صحیح کے ساتھ روایت کیا ہے، پورا اثر ہے "الصبر نصف الإیمان والیقین الإیمان کلہ۔" (۱۸)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال یا تو لفظ "کل" سے ہے کیونکہ جس کا کل ہوگا اس کا جزء بھی ہوگا، یا اس اثر کے پہلے جزء سے استدلال ہے کیونکہ اس میں لفظ "نصف" جو صراحۃً جزء پر دلالت کررہا ہے، اس سے ایمان کی ترکیب بھی ثابت ہوجاتی ہے اور قابلِ زیادت و نقصان ہونا بھی سمجھ میں آتا ہے۔ یہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی عادت ہے کہ غامض کو ظاہر پر ترجیح دیتے اور صریح کے مقابلے میں اشارہ سے استدلال کرتے ہیں، مقصد طلبہ کی تشحیذِ ذہنی ہوتا ہے۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ یہاں یقین سے اہلِ معرفت کا یقین مراد ہے جو ریاضتِ شاقہ اور مجاہداتِ کثیرہ سے حاصل ہوتا ہے، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ کامل ایمان وہ ہے جس میں یہ یقین ہو، اب یہ حنفیہ کے خلاف نہیں کیونکہ ان کے نزدیک بھی

(۱۸) دیکھیے مجمع الزوائد (ج ۱ ص ۵۷) کتاب الإیمان، باب فی کمال الإیمان۔ نیز دیکھیے مستدرکِ حاکم (ج ۲ ص ۴۴۶) کتاب التفسیر، تفسیر سورۃ حٰم عسق۔

ایمانِ کامل کے لیے بہت سی چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے۔

وقال ابن عمر: لایبلغ العبد حقیقة التقویٰ حتی یدع ماحاک فی الصدر

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ بندہ تقویٰ کی حقیقت کو نہیں پہنچ سکتا تاآنکہ ان باتوں کو چھوڑ دے جو دل میں کھٹکتی ہیں۔

سنن ترمذی اور سنن ابن ماجہ میں حضرت عطیۃ السعدی رضی اللہ عنہ کی حدیث مروی ہے "لایبلغ العبد أن یکون من المتقین حتی یدع مالابأس به حذراً لما به البأس" (۱۹) یعنی بندہ اس وقت تک متقین کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا جب تک کہ ان چیزوں کو نہ چھوڑ دے جن میں کوئی حرج نہیں ان چیزوں سے بچنے کے لیے جن میں حرج ہے۔

درجات تقویٰ

تقوے کا ایک درجہ یہ ہے کہ آدمی کفروشرک اور نفاق سے بچے۔

دوسرا درجہ یہ ہے کہ بدعات سے بچے۔

تیسرا درجہ یہ ہے کہ کبائر سے بچے۔

چوتھا درجہ یہ ہے کہ صغائر سے بچے۔

پانچواں درجہ یہ ہے کہ ان مباحات سے بچے جن میں توغّل اور انہماک سے گناہ میں پڑجانے کا اندیشہ ہو۔

چھٹا درجہ یہ ہے کہ آدمی مشتبہات سے بچے، حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کے اثر میں اسی کا بیان ہے کہ دل میں کھٹکنے والے امور کو جب تک انسان نہیں چھوڑے گا حقیقتِ تقویٰ تک نہیں پہنچ پائے گا۔

عارفین اور علماءِ محققین نے تقوے کا ایک ساتواں درجہ بھی بیان کیا ہے وہ یہ کہ آدمی "کل ماسوی اللہ" کو چھوڑ دے "کل ماسوی اللہ" کو چھوڑنے کا مطلب یہ ہے کہ جو کام بھی کرے اللہ کی رضا کے لیے کرے، خواہ وہ دین کا کام ہو یا دنیا کا۔ (*)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال اس سے ہے کہ ان کے نزدیک "تقویٰ" اور "ایمان" ایک

---

(۱۹) سنن ترمذی، کتاب صفة القیامة، باب ۱۹، رقم الحدیث (۲۴۵۱) و سنن ابن ماجه، کتاب الزهد، باب الورع والتقویٰ، رقم (۴۲۱۵)۔

(*) دیکھیے تفسیر البیضاوی مع شیخ زادہ (ج ۱ ص ۷۷) وفضل الباری (ج ۱ ص ۲۹۲ و ۲۹۳)۔

ہیں اور اثر سے معلوم ہوا کہ بعض مؤمن حقیقتِ تقویٰ تک پہنچتے ہیں اور بعض نہیں پہنچتے، معلوم ہوا کہ ایمان زائد وناقص ہوتا ہے، چنانچہ بعض روایات میں یہاں "تقویٰ" کی جگہ "ایمان" وارد ہے "لایبلغ العبد حقیقة الإیمان" (۲۰)۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تقویٰ اور ایمان کو ایک قرار دینا درست نہیں کیونکہ تقویٰ عینِ ایمان نہیں بلکہ ایمان کا اثر ہے۔ واللہ اعلم۔

وقال مجاهد: "شَرَعَ لَكُمْ" أوصیناک یا محمد وإیاه دینا واحداً

امام مجاہد رحمۃ اللہ علیہ آیتِ قرآنی "شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ" (الشوریٰ/۱۳) کی تفسیر میں فرماتے ہیں: "أوصیناک یا محمد وإیاه دینا واحداً" یعنی اے محمد! آپ کو اور نوح علیہ السلام کو ہم نے ایک ہی دین کی وصیت کی ہے۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مطلب یہ ہے کہ دین اور ایمان ایک ہیں اور یہ معلوم ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت نوح علیہ الصلوٰۃ والسلام کی شریعت کے فروعی احکام میں اختلاف پایا جاتا ہے، گو اصول میں اختلاف نہ ہو، توحید و رسالت اور آخرت وغیرہ امورِ عقائدیہ میں اختلاف نہیں، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "الأنبیاء أولاد علاّت" اور "الأنبیاء إخوة لعلاّت، أمهاتهم شتّی ودینهم واحد" (۲۱) لہذا اس سے ایمان کا مرکب ہونا معلوم ہوتا ہے اور ترکیب سے اس کا قابل للزیادۃ والنقصان ہونا بھی ثابت ہوگیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں صرف یہ بتانا ہے کہ اصولِ دین اور مہماتِ شریعت وہاں اور یہاں ایک تھے، عقائد میں دونوں ایک ہیں، اعمالِ فرعیہ کی کمی وزیادتی کو پیشِ نظر رکھ کر ترکیب یا قابل للزیادہ والنقصان ہونے کو بیان کرنا مقصود نہیں جو آپ کا استدلال درست ہو سکے۔ ابن عمر کی روایت میں اصولِ دین اور مہماتِ شریعت دونوں کا ذکر موجود ہے۔

تنبیہ

حافظ بُلقینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ صحیح بخاری کی تمام روایات میں امام مجاہد کے اثر کے الفاظ

---

(۲۰) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۱۶)۔

(۲۱) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب الأنبیاء، باب قول اللہ "واذکر فی الکتاب مریم...." رقم (۳۴۴۲) و (۳۴۴۳)، نیز دیکھیے صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۶۴) کتاب الفضائل، باب فضائل عیسی علیه السلام۔ وسنن أبی داود، کتاب السنة، باب فی التخییر بین الأنبیاء علیهم الصلاة والسلام، رقم (۴۶۷۵)۔

میں تصحیف ہوئی ہے، اصل اثر کے الفاظ۔ جیسا کہ عبد بن حمید، فریابی، طبری اور ابن المنذر رحمہم اللہ کی تفاسیر میں ہیں۔ یہ ہیں "وصاک یا محمد وأنبیاءہ کلهم دینا واحداً" حافظ بلقینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام مجاہد صرف حضرت نوح علیہ السلام کی طرف کیسے ضمیر کو لوٹا سکتے ہیں جبکہ سیاق میں انبیاء کرام کی ایک جماعت کا ذکر ہے۔

حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تفسیر میں مفرد ضمیر لانے میں کوئی مانع نہیں، بایں طور کہ ارادہ اصلاً مخاطب کا ہو اور باقی حضرات کو تابع قرار دیا جائے خصوصاً اس لیے بھی کہ آیت میں حضرت نوح علیہ السلام کا مستقلاً ذکر ہے۔ پھر دوسری تفاسیر میں مختلف الفاظ میں واقع ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہاں تصحیف ہوئی ہو، ہوسکتا ہے مصنف کی روایت بالمعنی واقع ہو۔ واللہ اعلم۔ (۲۲)

وقال ابن عباس: شرعة ومنهاجا: سبيلا وسنة

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے آیت قرآنی "لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا" (المائدۃ/۴۸) کی تفسیر کرتے ہوئے "شرعة ومنهاجا" کی تفسیر انھوں نے "سبیلا وسنة" سے کی ہے، منہاج" کی تفسیر "سبیل" ہے اور "شرعۃ" کی تفسیر "سنۃ" ہے گویا تفسیر اور آیت میں لف ونشر غیر مرتب ہے، "شرعہ" بڑے راستے کو کہتے ہیں "منہاج" چھوٹی پگڈنڈی کو کہتے ہیں، مطلب یہ ہے کہ اصول دین جو بڑا راستہ ہے وہ تو سب کے لیے ایک ہے، اور فروعی احکام جو چھوٹا راستہ ہے وہ سب کے لیے علیحدہ علیحدہ ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ دین شرعہ اور منہاج میں تقسیم ہے، لہذا مرکب ہے اور مرکب قابل للزیادۃ والنقصان ہوتا ہے۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ "منہاج" یعنی فروعی احکام ایمان کے متعلقات ومکملات ہیں، اجزاء نہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مدعیٰ ثابت ہو۔

یہاں ایک اشکال یہ کیا گیا ہے کہ آیت اولیٰ سے معلوم ہوتا ہے کہ سارے انبیاء کا دین ایک ہے اور اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ مختلف ہیں، ان دونوں میں تعارض ہے۔

اس کا جواب دیا گیا کہ جہاں وحدت بیان کی گئی ہے اس سے مراد وحدت فی الاصول ہے اور جہاں اختلاف بتایا گیا ہے اس سے مراد اختلاف فی الفروع ہے۔ (۲۳)

پھر دوسرا اشکال یہ کیا گیا کہ آیت اولیٰ مؤلف کے ترجمہ کے مناسب نہیں ہے البتہ آیت ثانیہ مناسب ہے۔

---

(۲۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۴۸)۔ (۲۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۴۹)۔

حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنا مدعیٰ دونوں آیات کے مجموعے سے ثابت کیا ہے اور بتلایا ہے کہ انبیاء اصول میں تو متفق و متحد ہیں اور فروع میں مختلف ہیں تو جب فروع میں اختلاف ہے تو لامحالہ فروع پر جتنا عمل ہوگا اتنا ہی کمال میں زیادتی پیدا ہوگی۔ (۲۴)

حضرت مولانا احمد علی سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ نے اس اشکال کا اور جواب دیا ہے فرماتے ہیں: "شرع لکم من الدین...." میں آگے ہے "أَنْ أَقِيمُوا الدِّيْنَ" اور اقامتِ دین کے یہ معنی ہیں کہ آدمی صحیح صحیح ایمان لائے یعنی جن چیزوں کی تصدیق ایمان میں ضروری ہے ان کی تصدیق کرے۔ اور احکامِ خداوندی کو اچھی طرح سے ادا کرے اب جو شخص اقامتِ دین میں اکمل ہوگا اس کا ایمان اکمل ہوگا اور جس کے اندر کچھ کمی ہوگی اس میں کمی ہوگی، گویا مؤلف کا مدعیٰ "أَنْ أَقِيمُوا الدِّيْنَ" سے نکلتا ہے۔ (۲۵) واللہ اعلم۔

دعاؤکم إیمانکم

یہاں بعض نسخوں میں "باب دعاؤکم إیمانکم" ہے امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بہت سارے نسخوں میں یہاں "باب" کا لفظ ہے جو غلطِ فاحش ہے، صحیح یہ ہے کہ یہاں "باب" ساقط ہے۔ (۲۶)

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں نے ایک نسخہ دیکھا ہے جو فربری کو سنایا گیا تھا اس میں "باب" کا لفظ نہیں ہے۔ (۲۷)

یہاں "باب" کا لفظ ماننے کی صورت میں آگے ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت کی ترجمہ کے ساتھ مطابقت نہیں رہے گی اور ترجمۂ اولیٰ "باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم بُني الإسلام علی خمس" بلا حدیث رہ جائے گا۔

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر یہاں "باب" موجود ہو تو اس کی توجیہ ممکن ہے، (۲۸) لیکن کوئی توجیہ حافظ صاحب نے نہیں کی۔

ایک توجیہ یہ کی جاسکتی ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث میں عقائدِ ایمانیہ بیان کیے ہیں اور "دعاؤکم إیمانکم" سے اعمالِ ایمانیہ کا پتہ چلتا ہے اس لیے کہ جب دعا ایمان ہے تو معلوم ہوا کہ عمل ایمان میں داخل ہے اور ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ اعمال ایمان میں داخل ہیں اور یہ کہا جائے گا کہ یہ باب فی باب ہے، اصل باب پہلا ہے جو کتاب کے تحت آیا ہے۔ واللہ اعلم۔

---

(۲۴) لامع الدراری (ج ۱ ص ۵۴۴ و ۵۴۵)۔ (۲۵) حاشیہ بخاری (ج ۱ ص ۶ حاشیہ نمبر ۵)۔ (۲۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۴۹)۔
(۲۷) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۷۶)۔ (۲۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۴۹)۔

یہ آیت قرآنی "قُلْ مَا يَعْبَؤُا بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ" (الفرقان/۷۷) کی تفسیر ہے، یہاں "دُعَاؤُكُمْ" کی تفسیر "إیمانکم" سے کی گئی ہے، مطلب یہ ہے کہ اے اہلِ کفر! تمہاری حرکتوں، فساد، استہزاء، تمسخر اور انکار کا تقاضا تو یہ ہے کہ تمہیں ہلاک کردیا جائے لیکن تم ہی میں سے کچھ لوگ ایمان والے ہیں ان کے ایمان کی بدولت تم پر عذاب نہیں آرہا اور تمہیں تباہ و برباد نہیں کیا جارہا۔

بعض حضرات نے دعا کی تفسیر ذکر سے کی ہے، اور دعا میں ذکر تو ہوتا ہی ہے، مطلب یہ ہے کہ تمہارے کفر اور عناد کا تقاضا یہ تھا کہ تم ہلاک کردیے جاتے لیکن تم میں کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جو اللہ کو یاد کرنے والے ہیں ان کی بدولت تم بچے ہوئے ہو، صحیح مسلم کی روایت میں ہے "لاتقوم الساعة حتی لا یقال فی الأرض: اللہ اللہ" (۲۹) جب تک اللہ اللہ پکارنا موقوف نہیں ہوگا اس وقت تک قیامت قائم نہیں ہوگی، چونکہ اللہ کو پکارنے والے اور اس کا ذکر کرنے والے لوگ موجود ہیں اس لیے تمہیں تباہ نہیں کیا جارہا ہے۔

حضرت علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہاں دعا سے مراد دعا ہی لیجیے، نہ اس کی تفسیر ایمان کے ساتھ کی جائے اور نہ ذکر کے ساتھ، مطلب یہ ہوگا کہ اے اہلِ کفر! تم جب کسی مصیبت میں گرفتار ہوتے ہو اور کوئی افتاد تم پر پڑتی ہے تو اس مصیبت وافتاد میں اپنے آلہہ کو بے بس اور مجبور پاتے ہو تو پھر بے اختیار اللہ کو پکارتے ہو، یہ تمہارا اللہ کو بعض مواقع میں پکارنا تمہارے بچے رہنے کا سبب بنا ہوا ہے ورنہ تو تمہیں ہلاک کردیا جاتا۔ (۳۰)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال یہاں "إیمانکم" کی تفسیر سے ہے اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ دعا ایک عمل ہے اور اس کا اطلاق ایمان پر کیا جارہا ہے تو یہ اطلاق الجزء علی الکل ہے، لہذا ایمان کا ذو اجزاء اور مرکب ہونا ثابت ہوگیا اور جو چیز مرکب اور ذو اجزاء ہوتی ہے وہ قابل للزیادۃ و النقصان ہوتی ہے لہذا ایمان کا قابل للزیادۃ والنقصان ہونا بھی ثابت ہوگیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ دعا ایمان کے متعلقات میں سے ہے اجزاء میں سے نہیں لہذا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال اس سے درست نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

---

(۲۹) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۸۴) کتاب الإیمان، باب ذهاب الإیمان آخر الزمان۔

(۳۰) دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۷۵ و ۷۶)۔

٨ : حدّثنا عُبَيْدُ ٱللهِ بْنُ مُوسى قَالَ : أَخْبَرَنَا حَنْظَلَةُ بْنُ أَبِي سُفْيَانَ : عَنْ عِكْرِمَةَ بْنِ خَالِدٍ ، عَنِ ٱبْنِ عُمَرَ رَضِيَ ٱللهُ عَنْهُمَا (٣١) قَالَ : قَالَ رَسُولُ ٱللهِ ﷺ : (بُنِيَ ٱلْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ : شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا ٱللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ ٱللهِ ، وَإِقَامِ ٱلصَّلَاةِ ، وَإِيتَاءِ ٱلزَّكَاةِ ، وَٱلْحَجِّ ، وَصَوْمِ رَمَضَانَ) . [ر : ٤٢٤٣]

عبیداللہ بن موسیٰ

یہ عبید اللہ بن موسیٰ بن باذام عبسی کوفی ہیں، ثقہ ہیں امام اعمش رحمۃ اللہ علیہ کے علاوہ بہت سے تابعین سے انھوں نے روایت لی ہے ان سے امام بخاری اور امام احمد رحمہما اللہ تعالی براہ راست اور امام مسلم اور اصحاب سنن اربعہ رحمہم اللہ تعالی بیک واسطہ روایت کرتے ہیں۔ قرآن کے بڑے عالم تھے۔ (۳۲)

حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ ثقہ تھے البتہ کچھ ان میں تشیّع تھا۔ (۳۳)

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ صحیحین اور ان کے علاوہ حدیث کے بہت سے ائمہ کی کتابوں میں ایسے بہت سے مبتدعین کی روایات لی گئی ہیں جو داعی الی البدعۃ نہیں تھے، چنانچہ سلف وخلف کا ایسے حضرات سے روایات لینے اور ان سے استدلال کرنے پر اتفاق ہے، بغیر کسی نکیر کے ان کا سماع واسماع درست ہے۔ (۳۴)

۲۱۳ھ میں اسکندریہ میں ان کا انتقال ہوا۔ (۳۵)

حنظلۃ بن ابی سفیان

یہ حنظلہ بن ابی سفیان بن عبدالرحمن بن صفوان بن امیّہ بن خلف جُمحی قرشی مکی ہیں، ثقہ اور حجت ہیں، عطاء بن ابی رباح اور دوسرے تابعین سے روایت حدیث کرتے ہیں اور ان سے سفیان ثوری جیسے اعلام حدیث نے اخذ علم کیا ہے، ان کی روایات کو اصول ستہ کے مصنفین نے اپنی کتابوں میں تخریج کیا ہے۔ ۱۵۱ھ

(۳۱) الحديث أخرجه البخاري في كتاب التفسير أيضا، باب وقاتلوهم حتى لاتكون فتنة ويكون الدين لله، رقم (۴۵۱۴) ومسلم في صحيحه في كتاب الإيمان، باب بيان أركان الاسلام و دعائمه العظام، رقم (۱۲۰ - ۱۲۳) والنسائي في سننه، في كتاب الإيمان و شرائعه، باب على كم بُني الإسلام، رقم (۵۰۰۴) والترمذي في جامعه، في كتاب الإيمان، باب ماجاء بني الإسلام على خمس، رقم (۲۶۰۹)۔

(۳۲) عمدة القاري (ج۱ ص۱۱۸)۔

(۳۳) تقريب التهذيب (ص ۳۷۵)۔

(۳۴) عمدة القاري (ج۱ ص۱۱۸)۔ (۳۵) حوالۂ بالا۔ وتقريب التهذيب (ص ۳۷۵)۔

میں ان کا انتقال ہوا۔ (۳۶) رحمہ اللہ تعالی۔

عکرمہ بن خالد

یہ عکرمہ بن خالد بن العاص بن ھشام بن المغیرہ قرشی مخزومی مکی ہیں، جلیل القدر ثقہ بزرگ ہیں، حضرت عبداللہ بن عمر اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم سے انھوں نے حدیثیں سنیں ان سے روایت کرنے والوں میں عمرو بن دینار کے علاوہ دوسرے بہت سے تابعین ہیں۔ ان کی وفات مکہ میں عطاء کے بعد ہوئی، اور عطاء کی وفات ۱۱۴ھ یا ۱۱۵ھ میں ہے۔ (۳۷)

تنبیہ

یاد رکھیے کہ عکرمہ بن خالد کے نام سے ایک اور راوی اسی طبقہ سے ہیں اس دوسرے عکرمہ کا نسب ہے "عکرمہ بن خالد بن سلمہ بن ھشام بن المغیرۃ المخزومی، گویا دادا کے نام سے فرق ہوجاتا ہے، اس کے علاوہ شیوخ کے اعتبار سے بھی فرق ہے، اِس دوسرے عکرمہ سے صحیحین بلکہ اصولِ ستہ میں کوئی روایت مروی نہیں، پھر یہ ضعیف بھی ہیں جبکہ پہلے والے عکرمہ جلیل القدر ثقہ رواۃ میں سے ہیں اور ابن ماجہ کے علاوہ سب نے ان کی روایات لی ہیں۔ (۳۸)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما

یہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کے صاحبزادے ہیں۔ ام المؤمنین حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کے سگے بھائی ہیں، ان کی والدہ کا نام زینب بنت مظعون ہے۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما بچپن میں اپنے والد کے ساتھ مسلمان ہوئے اور ان سے پہلے ہجرت کی، بدر میں چھوٹے ہونے کی وجہ سے شریک نہ ہوسکے اُحد میں شرکت کے بارے میں اختلاف ہے البتہ غزوۂ خندق اور اس کے بعد کے تمام غزوات میں شریک ہوئے ہیں۔

اتباعِ سنت میں بے مثال تھے حتی کہ سفر میں ان منازل میں ضرور ٹھہرتے تھے جن میں حضور اکرم

---

(۳۶) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۱۸) و تقریب التہذیب (ص ۱۸۳)۔

(۳۷) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۱۸)۔

(۳۸) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۱۸) و فتح الباری (ج ۱ ص ۴۹)۔

صلی اللہ علیہ وسلم نے نزول فرمایا تھا اور اسی جگہ اپنی ناقہ کو بٹھاتے تھے جس جگہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ناقہ بٹھائی تھی، یہ بھی منقول ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک درخت کے نیچے ٹھہرے۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما اس درخت کو سینچتے اور دیکھ بھال کرتے رہے کہ کہیں خشک نہ ہونے پائے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اتباعِ سنت، حبِ رسول اور زہد فی الدنیا کے اعتبار سے ان کی نظیر بہت کم تھی۔

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما عبادلۂ اربعہ (۳۹) میں سے ایک ہیں اسی طرح ان چھ مکثرین (۴۰) صحابہ میں سے ہیں جن سے سب سے زیادہ روایات مروی ہیں، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے کُل دو ہزار چھ سو تیس حدیثیں مروی ہیں جن میں سے متفق علیہ ایک سو ستر حدیثیں ہیں جبکہ صرف بخاری میں اکیاسی اور صرف مسلم میں اکتیس حدیثیں ہیں۔

مکہ مکرمہ میں حضرت عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہما کی شہادت کے تین یا چھ ماہ بعد ۷۳ھ میں وفات پاگئے، مقام محصب یا فخ میں تدفین عمل میں آئی۔ (۴۱) رضی اللہ عنہ۔

"قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: بُنی الإسلام علی خمس شہادۃ أن لا إلہ إلا اللہ وأن محمداً رسول اللہ، وإقام الصلاۃ، وإیتاء الزکاۃ والحج وصوم رمضان۔"

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اسلام پانچ ستونوں پر مبنی ہے، ایک اس بات کی گواہی کہ اللہ تعالی کے سوا کوئی معبود نہیں اور یہ کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں، دوسرے نماز کی اقامت، تیسرے زکوٰۃ کی ادائیگی، چوتھے حج اور پانچویں رمضان کے روزوں کی ادائیگی۔

بنی الإسلام علی خمس

یہاں ایک اشکال تو یہ ہے کہ ارکانِ اربعہ درحقیقت مبنی ہیں اور شہادتین مبنی علیہ، کیونکہ شہادتین کے بغیر باقی ارکانِ اربعہ کی کوئی حقیقت نہیں، لہذا سوال یہ ہے کہ مبنی اور مبنی علیہ دونوں کو ایک مسمّٰی کے تحت کیسے جمع کردیا گیا، یعنی مبنی اور مبنی علیہ سب کو اسلام کیسے کہہ دیا گیا؟

---

(۳۹) عبادلۂ اربعہ کے بارے میں پیچھے بدء الوحی کی چوتھی حدیث کی تشریح کے ذیل میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے تعارف میں تفصیل گذر چکی ہے فارجع إلیہ إن شئت۔

(۴۰) مکثرینِ صحابہ کی تفصیل بھی "بدء الوحی" کی دوسری حدیث کے ذیل میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے تذکرہ کے تحت گذر چکی ہے۔

(۴۱) ان کے حالات کے لیے دیکھیے تہذیب الأسماء واللغات (ج۱ ص۲۷۸۔۲۸۱) عمدۃ القاری (ج۱ ص۱۱۶) تذکرۃ الحفاظ (ج۱ ص۳۷۔۴۰) وسیر أعلام النبلاء (ج۳ ص۲۰۳۔۲۳۹)۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ممکن ہے کہ ایک چیز دوسری چیز پر مبنی ہو پھران دونوں پر کوئی تیسری چیز مبنی ہو، یہاں اعمالِ اربعہ شہادتین پر مبنی ہیں اور دونوں کے مجموعہ پر اسلام مبنی ہے یعنی اسلام کا وجود ان پانچوں کے وجود کے بعد ہے۔

دوسرا اشکال یہاں یہ ہوتا ہے کہ مبنی اور مبنی علیہ میں مغایرت ہوا کرتی ہے جبکہ یہاں جو ارکانِ خمسہ ہیں وہی اسلام ہیں، پھر اسلام کو مبنی علی الارکان الخمسہ کیسے قرار دیا جاسکتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں جزء وکل کی مغایرت ہے ارکانِ خمسہ کے الگ الگ افراد مجموعہ کے مغایر ہیں محض شہادتین مجموعۂ خمسہ یا اسلام نہیں اسی طرح محض صلوٰۃ مجموعۂ خمسہ نہیں۔

شهادة أن لا إله إلا الله

"شہادۃ" پر تینوں اعراب جائز ہیں، اگر مجرور ہے تو "خمس" سے بدل ہے، اگر منصوب ہے تو فعلِ محذوف کا مفعول ہے جیسے "اعنی" اور اگر مرفوع ہے تو یا یہ مبتدا محذوف کے لیے خبر ہے "أي أحدها شهادة...." اور یا خبرِ محذوف کے لیے مبتدا ہے "أي: منها شهادة...."۔

وأن محمداً رسول الله

توحید و رسالت کی شہادت پورے عقائدِ دینیہ کے لیے علَم ہے، جہاں کہیں شہادت پر نجات وغیرہ کا ترتب مذکور ہے اس سے مراد تمام عقائدِ دینیہ ہیں اور مطلب یہ ہے کہ جو آدمی امورِ معتبرہ فی الایمان پر ایمان رکھتا ہو وہ ناجی ہوگا تو اسی طرح سے یہاں پر بھی محض شہادتین مراد نہیں بلکہ وہ تمام امور مراد ہیں جن کا ایمان میں یقین و اعتقاد کرنا ضروری ہے۔

واقام الصلاة

"اقامتِ صلوٰۃ" کے معنی ہیں نماز کو ہر جہت اور ہر حیثیت سے درست کرنا، جس میں نماز کے تمام فرائض، واجبات، مستحبات اور پھر ان پر دوام والتزام، یہ سب اقامت کے مفہوم میں داخل ہیں۔

وإيتاء الزكاة والحج وصوم رمضان

اس میں "صوم" کی اضافت "رمضان" کی طرف کی گئی ہے اور رمضان کو بغیر "شہر" کے استعمال کیا گیا ہے، اس میں اختلاف ہے کہ "رمضان" کے ساتھ لفظِ "شہر" کا استعمال ضروری ہے یا

نہیں۔

جمہور علماء کے نزدیک بغیر لفظ "شہر" کے "رمضان" کہنا درست ہے۔

بعض حضرات کے نزدیک بغیر لفظ "شہر" کے استعمال کرنا مکروہ ہے کیونکہ ابن عدی نے حدیث نقل کی ہے "لاتقولوا رمضان فإن رمضان اسم من أسماء اللہ تعالی ولکن قولوا شہر رمضان" (۱) لیکن یہ ضعیف ہے۔

کچھ حضرات کا کہنا یہ ہے کہ اگر کوئی قرینہ ہو جس سے یہ معلوم ہو کہ رمضان سے مراد مہینہ ہی ہے تو جائز ہے ورنہ مکروہ ہے۔ حدیثِ باب اور اس کے علاوہ دوسری حدیثیں جمہورِ علماء کی تائید کرتی ہیں۔ (۲) واللہ اعلم۔

الفاظِ حدیث میں تقدیم و تاخیر

اس کے بعد یہ سمجھو کہ اس حدیثِ پاک کے الفاظ میں کچھ اختلاف ہے:۔

بخاری شریف میں اِس مقام پر حج کو صوم پر مقدم کیا گیا ہے، امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی صحیح میں اس کو چار طریقوں سے ذکر کیا ہے پہلے اور چوتھے طریق میں صوم کو حج پر مقدم کیا گیا ہے اور دوسرے اور تیسرے میں حج کو صوم پر مقدم کیا گیا ہے، (۳) امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے سامنے جو تقدیم الحج علی الصوم کی روایت ہے بخاری کی ترتیب اسی کے موافق رہتی ہے کیونکہ زکوٰۃ سے فراغت کے بعد کتاب المناسک لائے ہیں اور اس سے فراغت کے بعد کتاب الصوم لائے ہیں۔

پھر مستخرج ابی عوانہ علی صحیح مسلم میں یہی روایت مروی ہے جس میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں "اجعل صیام رمضان آخرھن کما سمعت" (۴)۔

بہرحال یہاں یہ شبہہ پیدا ہوگیا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کو صوم پر مقدم فرمایا، یا بالعکس کیا۔

اس کا جواب یوں تو آسان تھا کہ ہم ان میں سے کسی روایت کو "روایت بالمعنیٰ" پر محمول کرلیتے،

---

(۱) الکامل لابن عدی (ج۷ص۵۳) ترجمۃ نجیح أبی معشر المدینی السندی مولیٰ بنی ھاشم۔

(۲) تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو أوجز المسالک (ج۵ص۶و۷) کتاب الصیام، باب ماجاء فی رؤیۃ الہلال والفطر فی رمضان۔

(۳) دیکھیے صحیح مسلم، کتاب الإیمان، باب بیان أرکان الإسلام و دعائمہ العظام۔

(۴) دیکھیے عمدۃ القاری (ج۱ص۱۲۱)۔

کیونکہ روایت بالمعنی جمہور کے نزدیک عالم کے لیے درست ہے، لیکن یہاں ایک اور مشکل یہ پیش آگئی کہ مسلم کے ایک طریق میں واقع ہوا ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے جب یہ حدیث بیان کی تو فرمایا: "وصیام رمضان و الحج" آپ کے سامعین میں سے ایک شخص یزید بن بشر سکسکی نے حدیث دہراتے ہوئے کہا "الحج وصیام رمضان" تو آپ نے فرمایا "لا، صیام رمضان والحج، ھکذا سمعتہ من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" (۵) معلوم ہوا کہ حضرت ابنِ عمر رضی اللہ عنہما نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بتقدیم الصوم علی الحج سنا ہے۔

بعض حضرات نے یہاں وہی روایت بالمعنی کے قول کو اختیار کیا ہے اور کہا ہے کہ مسلم کی وہ روایت اصل ہے جس میں صومِ رمضان حج پر مقدّم ہے اور بخاری شریف میں کسی راوی نے تقدیم وتاخیر کردی ہے جس کو حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی نہی معلوم نہیں تھی۔ (۶)

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہاں دو احتمال اظہر ہیں ایک یہ کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے یہ روایت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے دو مرتبہ سنی ہے ایک مرتبہ تقدیمِ حج علی الصوم کے ساتھ اور دوسری دفعہ تقدیم الصوم علی الحج کے ساتھ، انھوں نے مختلف اوقات میں اِن دونوں طریقوں سے روایت سنائی، جب اُس آدمی نے لقمہ دیا تو حضرت ابنِ عمر رضی اللہ عنہما نے اُسے روکا ہے کہ "تم ایسی بات پر کیوں لقمہ دیتے ہو جس کا تمھیں کماحقّہٗ علم اور تحقیق نہیں ہے، میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح سنا ہے جس طرح میں نے بیان کیا ہے۔" ان کے اس بیان میں دوسرے الفاظ کی نفی نہیں ہے۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نے دونوں طرح یہ روایت حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہو اور اسی طرح روایت کی ہو، لیکن جب اس آدمی نے لقمہ دیا تو وہ خود اس صورت کو بھول گئے جس کی تردید وہ کر رہے ہیں اس لیے انھوں نے "لا" کہہ کر اس کی نفی کردی۔ (۷)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بخاری کی حدیث روایت بالمعنی پر محمول ہے، یا تو راوی نے تعددِ مجلس کی وجہ سے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کے رد کو نہیں سنا، یا مجلس میں تو حاضر ہوا لیکن بھول گیا۔ (۸)

حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے جو نسیان کے احتمال کو صحابی کی طرف

---

(۵) دیکھیے صحیح مسلم، کتاب الإیمان، باب بیان أرکان الإسلام و دعائمہ العظام، رقم (۱۲۰)۔

(۶) دیکھیے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۲) کتاب الإیمان، باب بیان أرکان الإسلام الخ....

(۷) حوالۂ بالا۔

(۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۰)۔

راجع ہونے کا رجحان ظاہر کیا ہے یہ درست نہیں بلکہ احتمالِ نسیان کو راوی کی طرف راجع کرنا مناسب ہے :
"تطرق النسیان إلی الراوی عن الصحابی أولیٰ من تطرقه إلی الصحابی۔" خصوصاً امام بخاری نے جو حنظلہ کے طریق سے یہاں روایت ذکر کی ہے ان ہی حنظلہ سے مسلم میں بالعکس مروی ہے، پھر یہی حنظلہ مستخرج ابی عوانہ میں ایک اور انداز سے بتقدیم صوم علی الحج روایت کرتے ہیں جیسے پیچھے ہم الفاظ ذکر کرچکے ہیں، یہ تنویع اس بات پر دال ہے کہ انھوں نے روایت بالمعنیٰ کی ہے، یہاں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ صحابی نے تین طرح یہ روایت سنی ہوگی کیونکہ یہ مستبعد ہے۔ (۹)

ان جوابات سے یہ اشکال تو ختم ہوجاتا ہے البتہ ایک اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ بخاری شریف کی روایت میں "روایت بالمعنیٰ" ماننا بخاری کی شان کے موافق نہیں کیونکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی روایت کو اصل قرار دے کر ترتیبِ کتب بھی یہی رکھی ہے۔

لہٰذا اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ یہاں روایت بالمعنیٰ نہیں بلکہ صحیح جواب امام نووی رحمۃ اللہ علیہ کی بیان کردہ دو صورتوں میں سے پہلی صورت ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے یہ روایت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے دونوں طرح سنی ہے اور وہ دونوں طرح روایت کرتے ہیں، ایک دفعہ جب انھوں نے بتقدیمِ صوم روایت کیا تو کسی نے لقمہ دیا کہ آپ بتقدیمِ حج روایت کرتے ہیں اس پر آپ نے رد فرمایا کہ میں جس طرح سنارہا ہوں صحیح سنا رہا ہوں میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس طرح بھی سنا ہے۔

اس سے دوسری صورت کی نفی اس لیے نہیں ہوتی کہ "هٰكذا سمعته من رسول الله صلی الله عليه وسلم" کا مطلب یہ نہیں ہے کہ میں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہی سنا ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ میں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یوں بھی سنا ہے، اور یہ ایسا ہی ہے جیسے حدیث میں حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کا قصہ آتا ہے کہ وہ حضرت ہشام بن حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ کے پاس سے گذرے وہ نماز میں سورۂ فرقان تلاوت کررہے تھے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو ان کی قراءت اجنبی محسوس ہوئی کیونکہ جس طرح وہ قراءت فرما رہے تھے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس طرح نہیں سنا تھا، نماز کے اختتام پر وہ حضرت ہشام کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پکڑ لائے اور ماجرا عرض کیا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے حضرت ہشام رضی اللہ عنہ سے سورت سنی اور فرمایا "هكذا انزلت" پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے تلاوت سنی اور فرمایا "هكذا أنزلت" (۱۰) معلوم ہوا کہ "هكذا أنزلت" کہنے

---

(۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۰)۔

(۱۰) پورے واقعے کے لیے دیکھیے جامع ترمذی کتاب القراءات، باب ماجاء: أنزل القرآن علی سبعة أحرف۔

سے دوسری قراءت کی نفی نہیں ہوتی، اسی طرح حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے جو یہ فرمایا ہے "ھکذا سمعتہ..."
اس سے دوسری روایت کی نفی مقصود نہیں ہے ۔ واللہ اعلم۔

حافظ ابنِ صلاح رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کے رد سے یہ بھی ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ "واو" کو ترتیب کے لیے استعمال کیا جاتا ہے ۔ (۱۱)

لیکن یہ بات درست نہیں اس لیے کہ اول تو جمہور کے نزدیک "واو" ترتیب پر دلالت نہیں کرتا، دوسرے یہ کہ ممکن ہے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے ترتیبِ الفاظِ نبوی کی رعایت رکھنے کے لیے تردید کی ہو اگرچہ روایت بالمعنی درست ہے لیکن بعینہٖ اسی ترتیب کو باقی رکھنا اولیٰ ہے ، اور یہ ایسا ہی ہے جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سعی فرماتے ہوئے فرمایا "نبدأ بما بدأ اللہ بہ" (۱۲) اور پھر آپ نے "صفا" سے سعی شروع فرمائی، اس لیے کہ آیت "اِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَۃَ مِنْ شَعَآئِرِ اللّٰہِ...." (۱۳) میں "صفا" کا ذکر مقدّم ہے ، تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس ذکر کے مقدم ہونے کی رعایت کرتے ہوئے سعی کی ابتدا صفا سے کی، اسی طرح یہاں بھی حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ کی ترتیب کی محافظت فرماتے ہوئے دوسری صورت کی تردید فرمائی ہے نہ کہ اس وجہ سے کہ "واو" ترتیب پر دال ہے ۔ واللہ اعلم۔

ایمان و اعمال کے لیے بلیغ تشبیہ

پھر سمجھیے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں مختصر الفاظ میں بہت اہم بات سمجھادی ہے اور یہ بتایا ہے کہ اسلام میں بنیادی طور پر تصدیق کو سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہے ، اس کے بعد اعمال کا نمبر ہے ، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی اہمیت اور نوعیت کی طرف اشارہ کرنے کے لیے ایک مثال دی ہے کہ یوں سمجھو جیسے کوئی خیمہ ہے اور خیمہ عمود اور اس کے اطناب پر قائم ہوتا ہے یہی بعینہٖ ایمان کی سر بفلک عمارت کی مثال ہے کہ اس کے اندر اصل بنیاد تو شہادتین ہیں اور اس کے بعد پھر اعمال کا درجہ ہے ، جس طرح بنیاد نظر نہیں آتی، اسی طرح تصدیقِ باطنی قلب میں ہونے کی وجہ سے نظر نہیں آتی، اب یہ اعمالِ اربعہ کس درجہ میں ہیں ان کی نوعیت کیا ہے ؟ کوئی بات اس بارے میں صراحۃً تو نہیں کہہ سکتے

---

(۱۱) دیکھیے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۲) کتاب الإیمان، باب بیان أرکان الإسلام و دعائمہ العظام۔

(۱۲) الحدیث أخرجہ مالک فی الموطأ عن جابر رضی اللہ عنہ فی کتاب الحج، باب البدء بالصفا فی السعی، و أخرجہ مسلم فی الحدیث الطویل فی صفۃ حجۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم، انظر کتاب الحج، باب حجۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

(۱۳) سورۂ بقرہ/ ۱۵۸۔

البتہ احادیث کے دیکھنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سب سے زیادہ اہمیت نماز کو حاصل ہے، بعض عارفین نے یہ بیان کیا ہے کہ ان چاروں عبادات میں دو عبادتیں اصل ہیں اور دو تابع ہیں، صلوٰۃ اصل ہے اور زکوٰۃ تابع ہے اور حج اصل ہے صوم تابع ہے۔

اس کے سمجھنے کے لیے یہ سمجھیے کہ عبادتیں ساری اس لیے مقرر کی گئی ہیں تاکہ بندہ اپنے خالق کی بندگی کرے، اور خالق جلّ شانہ میں دو شانیں ہیں ایک سلطنت و عظمت اور ملوکیت کی شان ہے اور دوسری شان اس کی جمالی یعنی محبوبیت کی شان ہے، جتنی عبادات ہیں سب میں یہ شانیں مشترک طور پر جھلکتی ہیں، ہر عبادت میں اللہ تعالیٰ کی عظمت اور اس کی محبت کو ملحوظ رکھا گیا ہے لیکن بعض عبادتوں میں شانِ ملوکیت غالب ہے یعنی خدائے پاک کی شانِ سلطنت کا زیادہ ظہور ہے اور بعض میں شانِ محبت کا زیادہ ظہور ہے، صلوٰۃ و زکوٰۃ میں تو شانِ سلطنت کا زیادہ ظہور ہے اور حج و صوم میں شانِ محبت کا۔

نماز کیا ہے؟ گویا ایک دربار میں حاضری ہے، سرکاری منادی نے اطلاع دی، فوراً تیاری کی گئی، صاف ستھرے ہوکر دربار میں حاضر ہوئے۔

اور زکوٰۃ کیا ہے؟ زکوٰۃ کی مثال ایسی ہے جیسے دربار سلطانی سے آدمی کو انعام ملتا ہے اور بادشاہ کی طرف سے یہ حکم بھی ہوجاتا ہے کہ دیکھو! جب باہر نکلو اور دربار کے باہر فقراء اور مساکین کو دیکھو تو انہیں بھی کچھ دے دینا۔

اور حج و صوم میں شانِ محبوبیتِ خداوندی کا زیادہ ظہور ہوتا ہے اس لیے کہ محبت کا ثمرہ کھانے پینے اور سونے کو بالائے طاق رکھ دینا اور محبوب کے در و دیار کا گشت لگانا ہوتا ہے، جب کسی کے سر میں سودائے عشق ہوتا ہے تو سب سے پہلے وہ کھانا پینا چھوڑ دیتا ہے اور پھر سونا ختم ہوجاتا ہے اور اخیر میں یہ ہوتا ہے کہ وہ اپنے محبوب کے در و دیار کا چکر لگاتا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے اپنی محبوبیت کے اظہار کے لیے روزہ فرض کیا تو کھانا پینا چھوڑ دو، اور رات کو تراویح پڑھو، کم سوؤ، اور جب انسان میں کچھ عشق کی چاشنی پیدا ہوگئی تو اس سے اگلا نمبر آیا اور حج کی فرضیت ہوئی، اسی لیے روزوں کے بعد اشہرِ حج شروع ہوتے ہیں۔

بہرحال خداوندِ قدوس کی جتنی عبادتیں ہیں سب میں اللہ کی شانِ سلطنت وعظمت اور شانِ جمال ومحبوبیت نظر آتی ہے لیکن کسی میں کم اور کسی میں زیادہ۔ (۱۴)

میں یہ عرض کررہا تھا کہ ان ارکان میں کس رکن کو اہمیت حاصل ہے وہ اس تقریر سے سمجھ میں

---

(۱۴) دیکھیے فتح الملہم (ج ۱ ص ۵۱۸ و ۵۱۹)۔

آتی ہے کہ اصل نماز ہے اور زکوٰۃ تابع ہے، اسی طرح اصل حج ہے اور صوم تابع ہے، ظاہر ہے کہ صلوٰۃ کو زکوٰۃ پر تقدم اور ترجیح حاصل ہوگی اور حج کو صوم پر ترجیح حاصل ہوگی۔

رہ گئے صلوٰۃ اور حج، ان میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے کو سامنے رکھا جائے، آپ نے فرمایا کہ "قیامت کے روز سب سے پہلے بندے سے نماز کے متعلق پوچھا جائے گا" (۱۵) یہ اس بات کی دلیل ہے کہ نماز سب سے اہم ہے جو اس کے متعلق سب سے پہلے سوال کیا جائے گا۔ واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔

بہرحال اس حدیث میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسلام کو اس خیمہ کے ساتھ تشبیہ دی ہے جس میں ایک عمود ہوتا ہے اور چار اَطناب ہوتے ہیں، عمود تو درمیان میں وہ ستون ہوتا ہے جس پر خیمہ کھڑا ہوتا ہے اور چار اَطناب چار جانب کی رسیاں ہوتی ہیں۔

اس تشبیہ سے مقصد یہ ہے کہ جس طریقہ سے خیمہ میں جب تک عمود کھڑا رہے گا خیمہ قائم رہے گا اور اگر عمود زمین پر آجائے گا تو وہ خیمہ زمین بوس ہوکر بے مصرف اور بے فائدہ ہوجائے گا، نہ اس کے ذریعہ گرمی سے تحفظ حاصل کیا جاسکے گا اور نہ ہی سردی سے بچاؤ ہوگا، اسی طریقہ سے اسلام میں "شہادۃ أن لا إلہ إلا اللہ وأن محمداً رسول اللہ" کی حیثیت عمود کی ہے جب تک یہ شہادت موجود ہے تو اسلام موجود ہے اور اگر یہ شہادت موجود نہیں تو پھر نماز، روزہ، حج اور زکوٰۃ سب ہی ہوں پھر بھی ان کا کچھ اعتبار نہیں جیسے خیمہ میں اگر عمود نہ ہو اور چاروں رسیاں کھونٹیوں سے بندھی ہوئی ہوں تو خیمہ زمین پر پڑا ہوا ہوتا ہے قائم نہیں رہتا اور اس سے استفادہ نہیں کیا جاسکتا، اسی طریقے سے اگر شہادت نہیں ہے تو بقیہ ارکان کا کوئی فائدہ نہیں آخرت میں نجات عن الخلود فی النار کا حقیقی فائدہ شہادت پر موقوف ہے۔

پھر جس طرح خیمہ میں اگر کوئی رسّی کسی ایک جانب کی کھونٹی سے کھل جاتی ہے تو اس جانب سے خیمہ ڈھیلا ہوکر لٹک جاتا ہے جو کہ ضعف کی علامت ہے، اسی طرح اگر شہادت تو موجود ہو لیکن نماز نہ ہو تو اسلام کا خیمہ بھی اس جانب سے ڈھیلا ہوجائے گا، دوسری جانب سے اگر آپ رسّی کھول دیں گے تو اس جانب سے بھی ڈھیلا ہوجائے گا، اسی طرح اگر آپ نماز کے ساتھ روزے کو بھی ترک کردیں گے تو دوسری جانب سے بھی اسلام ڈھیلا ہوجائے گا۔

بہرحال خلاصہ یہ ہے کہ شہادت کی حیثیت عمود کی ہے اور باقی چار ارکان سے پورا فائدہ حاصل کرنے کے لیے عمود کا قائم رہنا ضروری ہے اور اطناب کو اوتاد کے ساتھ بندھا ہوا ہونا چاہیے، اگر اَطناب میں سے

---

(۱۵) دیکھیے سنن نسائی (ج ۱ ص ۸۱) کتاب الصلاۃ، باب المحاسبۃ علی الصلوات۔ جامع ترمذی، أبواب الصلاۃ، باب ما جاء أن أول ما یحاسب بہ العبد یوم القیامۃ الصلاۃ، قم (۴۱۳)۔ سنن أبی داود، کتاب الصلاۃ، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: کل صلاۃ لا یتمہا صاحبہا تتم من تطوعہ، رقم (۸۶۴۔ ۸۶۶) سنن ابن ماجہ، کتاب إقامۃ الصلاۃ والسنۃ فیہا، باب أول ما جاء فی أول ما یحاسب بہ العبد: الصلاۃ، رقم (۱۴۲۵ و ۱۴۲۶)۔

بعض یا کل ڈھیلی ہوجاتی ہیں تو خیمے کے اندر خلل آجاتا ہے، اسی طرح شہادت اگر ہو اور ارکانِ اربعہ میں سے کل یا بعض کو ترک کردیا جائے تو اسلام کے اندر بھی خلل آئے گا۔

حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ اور مشہور شاعر فرزدق کا واقعہ

روایت ہے کہ حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ اور فرزدق کا ایک جنازہ پر اجتماع ہوا تو حضرت حسن بصریؒ نے پوچھا "ما أعددت لمثل هذه الحالة؟" کہ تم نے اس وقت کے لیے کیا تیاری کی ہے؟ فرزدق نے جواب دیا "شهادة أن لا إله إلا الله" حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا "هذا العمود فأين الأطناب؟" یہ تو عمود ہے، باقی اَطناب کہاں ہیں؟ خیمہ سے کامل استفادہ کے لیے عمود کے ساتھ ساتھ اطناب کی بھی ضرورت ہوا کرتی ہے ان کا بھی اہتمام ہونا چاہیے۔ (۱۶)

بہرحال اس بلیغ تشبیہ سے شہادت کی حیثیت واضح ہوگئی کہ وہ اساس اور بنیاد ہے اور بقیہ ارکان کا حال بھی معلوم ہوگیا کہ ان کی حیثیت شہادت جیسی تو نہیں ہے لیکن ان میں سے کسی ایک کو بھی ترک کرنے سے اسلام کی عمارت میں خلل پیدا ہوجائے گا اور وہ مکمل نہیں ہوگی۔

اس میں مرجئہ کا بھی رد ہوگیا جو اعمال کو ضروری قرار نہیں دیتے اگر خیمے میں عمود کے ساتھ اطناب ضروری ہیں تو شہادت کے ساتھ بقیہ ارکان بھی ضروری ہوں گے ان کو غیر ضروری نہیں قرار دیا جاسکتا۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ اسلام کے تو اور بھی بہت سے ارکان ہیں، جہاد کا حکم ہے، حقوق سے متعلق اور بہت سے فرائض ہیں، ان کا ذکر نہیں ہے، صرف پانچ چیزوں کے ذکر پر اکتفا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ان پانچ چیزوں پر اکتفا اس لیے کیا گیا ہے کیونکہ یہ مشہور ہیں۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ عبادات یا قولی ہونگی یا غیر قولی، قولی تو شہادتین ہیں، غیر قولی یا ترکی ہونگی جیسے روزہ یا وجودی ہونگی وجودی یا بدنیہ ہیں یا مالیہ، یا مرکبہ من البدن والمال، یہاں ہر ایک کی بعض امثلہ پر اکتفا کیا گیا ہے، پانچ کے اندر حصر مقصود نہیں

یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ عبادات یا تو متعلق بالقلب ہوں گی یا نہیں، پہلی صورت کا مصداق شہادتین ہیں اور اگر متعلق بالقلب نہ ہوں تو پھر دو صورتیں ہیں یا وہ ایجابی ہوں گی یا سلبی، سلبی کا مصداق

---

(۱۶) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۸۰)۔

روزے ہیں اور اگر ایجابی ہوں تو پھر وہ متعلق بالبدن ہوں گی یا بالمال، یا بالبدن والمال جمیعاً، متعلق بالبدن نماز ہے، بالمال زکوٰۃ ہے اور بالبدن و المال جمیعاً کا مصداق حج ہے، یہاں بطورِ مثال ایک ایک چیز کو پیش کیا گیا ہے۔

ایک توجیہ وہی ہے جو پیچھے گذر چکی ہے کہ "لاالٰہ اِلّااللہ محمد رسول اللہ" میں اللہ تعالی کی حاکمیت، توحید اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کا اقرار ہوتا ہے اور اللہ تعالی کے اندر دو شانیں ہیں ایک شانِ حاکمیت اور ایک شانِ محبوبیت، شانِ حاکمیت کا اظہار نماز اور زکوٰۃ سے ہوا اور شانِ محبوبیت کا اظہار روزہ اور حج سے۔ ان پانچ کے اندر حصر مقصود نہیں۔

ایک نکتہ

علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ایک روز علّامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے دورانِ مذاکرہ یہ مضمون ذکر فرمایا کہ جہاں عنوانِ شہادت کے ساتھ توحید کا ذکر ہوتا ہے اس کے ساتھ وہاں رسالت کا بھی ذکر ہوتا ہے جیسا کہ حدیثِ باب میں یہی صورت ہے اور جہاں شہادت کا عنوان نہیں ہوتا وہاں عام طور پر ایسا ہوتا ہے کہ محض توحید کے ذکر پر اکتفا کیا جاتا ہے، رسالت کا ذکر نہیں ہوتا جیسا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے "من کان آخر کلامہ لاإلہ إلااللہ دخل الجنة" (۱۷) اور "لقنوا موتاکم قول لاإلہ إلااللہ" (۱۸) اسی طرح "أفضل الذکر لاإلہ إلااللہ" (۱۹) حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے اس فرق کا نکتہ یہ بیان فرمایا کہ شہادت سے مقصد دلی عقیدہ و ایمان کا اظہار کرنا ہوتا ہے، لاالٰہ اِلّااللہ میں دو احتمال ہیں کبھی تو اس کے کہنے سے مقصود عقیدہ کا اظہار ہوتا ہے اور کبھی عقیدہ کا اظہار نہیں بلکہ صرف ذکر مقصود ہوتا ہے، بخلاف "محمد رسول اللہ" کے، کہ اس سے صرف اظہارِ عقیدہ ہی مقصود ہوتا ہے، کسی نے بھی اس کو ذکر شمار نہیں کیا۔ چونکہ شہادت کے عنوان سے عقیدہ کو بیان کیا جاتا ہے اس لیے اس کے ساتھ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کو بھی ذکر کرتے ہیں اور بلا عنوان شہادت ذکر بھی مقصود ہوا کرتا ہے، اس لیے بلا ذکرِ رسالت صرف توحید پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ (۲۰) واللہ اعلم۔

---

(۱۷) سنن أبی داود، کتاب الجنائز، باب فی التلقین، رقم (۳۱۱۶)۔

(۱۸) حوالۂ بالا حدیث نمبر (۳۱۱۷)۔

(۱۹) سنن ترمذی، کتاب الدعوات، باب ماجاء أن دعوة المسلم مستجابة، رقم (۳۳۸۳)۔

(۲۰) دیکھیے "درسِ بخاری" (ج۱ص ۱۴۲) وفضل الباری (ج۱ص ۲۹۹ - ۳۰۱)۔

تنبیہ

یہاں ذرا سا ایک اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ "محمد رسول اللہ" جب ذکر میں داخل نہیں ہے تو صوفیۂ کرام اس کی تلقین کیوں کرتے ہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ذکر کرنے والوں کو "لاالٰہ الّااللہ" کے ساتھ "محمد رسول اللہ" ملانے کی جو تلقین کی جاتی ہے وہ اس وجہ سے نہیں کہ یہ دوسرا جزء ذکر ہے، بلکہ اس لیے کہ کہیں "لاالٰہ الّااللہ" کی کثرت تکرار سے اور اس میں منہمک ہونے کی وجہ سے عقیدۂ رسالت سے غفلت نہ ہوجائے اور اس میں کسی قسم کی کوئی کمزوری نہ آنے پائے، لہذا کہا جاتا ہے کہ "لاالٰہ الّااللہ" کے ساتھ اس کو بھی درمیان درمیان میں کہہ لیا کرو۔ واللہ اعلم۔

حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ اور ذکرِ مفرد

حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ بڑے درجہ کے آدمی تھے اور بہت بڑے اللہ والے بزرگ تھے، انھوں نے "اللہ اللہ" کے مفرد ذکر کا سختی سے انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ ذکر بدعت ہے، کیونکہ یہ عَلَم ہے، اور عَلَم کے بار بار تکرار سے کوئی فائدہ نہیں، ذکر ہونا چاہیے جیسے "سبحان اللہ" جس میں اللہ تعالی کی تقدیس بیان کی گئی ہے "الحمدللہ" جس میں اللہ تعالی کی حمد وثنا کا بیان ہے "لاالٰہ الّااللہ" جس میں اللہ تعالی کی توحید کا بیان ہے، صرف "اللہ اللہ" یہ بے مقصود ہے اور بے فائدہ ہے۔

لیکن ان کی یہ بات نہایت سقیم ہے اور ان کے شایانِ شان نہیں ہے اس لیے کہ دیکھنا یہ ہے کہ ذکر سے کس کا فائدہ پیش نظر ہے ظاہر ہے کہ اللہ تعالی کا کوئی فائدہ نہیں کیونکہ اگر کوئی شخص سبحان اللہ سبحان اللہ کہتا ہے تو وہ اللہ تعالی کی شانِ تقدیس میں کوئی اضافہ نہیں کرتا اسی طرح الحمدللہ کہنے سے اللہ تعالی کی صفت محمودیت میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا، بالکل اسی طرح لاالٰہ الّااللہ کہنے سے اللہ تعالی کی صفتِ وحدانیت کے اندر کوئی زیادتی نہیں ہوتی۔ ہاں! خود ذکر کرنے والے کو اس سے فائدہ پہنچتا ہے کہ سبحان اللہ کے تکرار سے اس کے دل میں اللہ تعالی کی شانِ قدوسیت و پاکی راسخ ہوتی ہے اسی طرح تحمید و توحید کے ذکر سے اللہ تعالی کی محمودیت و وحدانیت قلب میں راسخ ہوجاتی ہیں بعینہ یہی فائدہ اللہ اللہ کے ذکرِ مفرد پر بھی مرتب ہے کہ اس سے آدمی کے دل میں اللہ تعالی کی صفاتِ کمالیہ کا استحضار اور رسوخ ہوتا ہے اس لیے کہ "اللہ" ذات واجب الوجود، مستجمع لجمیع صفات الکمال کے لیے عَلَم قرار دیا گیا ہے، ظاہر ہے کہ اللہ اللہ کے تکرار اور ذکر سے اس ذات کا اور اس کی صفات کا استحضار ہوگا اور ان کا قلب میں رسوخ ہوگا۔ گویا جو فوائد دوسرے

اذکار میں ہیں وہی فوائد اس کے اندر بھی ہیں۔

پھر اس کے علاوہ اس کو بدعت قرار دینا کیسے درست ہوسکتا ہے جبکہ حدیث میں وارد ہے "لاتقوم الساعة حتی لایقال فی الأرض: اللہ اللہ" (۲۱) یعنی جب تک ایمان والے لوگ باقی رہیں گے اس وقت تک قیامت نہیں آئے گی لیکن ان ایمان والوں کی بقاء کے لیے حدیث میں عنوان "اللہ اللہ" کہنے کا اختیار کیا گیا ہے اور تکرار کے ساتھ اس کو ذکر کیا گیا ہے، لہذا معلوم ہوا کہ تکرار کے ساتھ اللہ اللہ کہنا یہ بدعت میں شامل نہیں ہے۔

واضح رہے کہ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر مفرد کے جواز پر آیت قرآنی "قُلِ اللّٰہُ ثُمَّ ذَرْھُمْ...." سے استدلال کیا ہے کہ یہاں پر صرف لفظ "اللہ" مذکور ہے۔ لیکن یہ استدلال کمزور ہے کیونکہ یہ سوال کا جواب ہے، یہاں "اللہ" مفرد مراد نہیں ہے بلکہ ماقبل کے ساتھ ملانے کے بعد یہ مرکب ہوجائے گا۔ (۲۲) واللہ اعلم۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث کو لاکر بتانا چاہتے ہیں کہ ایمان مرکب ہے اور جو چیز مرکب ہوگی وہ قابلِ زیادت و نقصان ہوگی، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد یہی ثابت کرنا ہے کہ ایمان پانچ امور سے مرکب ہے چونکہ یہ امورِ خمسہ ہر شخص میں مکمل نہیں پائے جاتے کوئی نماز میں کوتاہی کرتا ہے، کوئی زکوٰۃ ادا نہیں کرتا، کچھ لوگوں سے حج اور روزہ میں تساہل ہوجاتا ہے، یہ سب علاماتِ اسلام ہیں جن میں تفاوت کے اعتبار سے مراتبِ ایمان میں فرق آجاتا ہے، امام بخاری اپنا مدعا اس طرح ثابت کرتے ہیں کہ اعمال کی کمی بیشی ایمان کی کمی بیشی پر دلالت کرتی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حنفیہ ایمان کی ترکیب اور اس کی قابلیتِ زیادت و نقصان کے مطلقاً منکر نہیں ہیں وہ بھی ان کو مانتے ہیں البتہ وہ اعمال کو ایمانِ کامل کا جزء مانتے ہیں لہذا کوئی اختلاف نہیں۔ (۲۳) واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔

---

(۲۱) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۸۴) کتاب الإیمان، باب ذهاب الإیمان آخر الزمان۔

(۲۲) تفصیل کے لیے دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۳۰۰)۔

(۲۳) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۳۱۳)۔

٢ - باب : أُمُورِ الْإِيمَانِ .

وَقَوْلِ اللهِ تَعَالَى : «لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولٰئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ»/البقرة : ١٧٧/ .

«قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ»/المؤمنون : ١/ . الْآيَةَ .

بعض نسخوں میں "أمور الإیمان" کی جگہ "أمر الإیمان" ہے، اس صورت میں جنس مراد لیں گے۔ (١)

اس میں تین احتمال ہیں:۔

ایک یہ کہ یہ اضافتِ بیانیہ ہو یعنی "باب الأمور التی ھی الإیمان" یہ امام بخاری کے مدعیٰ کے مطابق ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اضافت بمعنی "فی" ہو، تقدیر یوں ہوگی "باب الأمور الداخلة فی الإیمان" یہ صورت بھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے مدعا کے مطابق ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ اضافت لامیہ ہو اور یوں کہیں **باب الامور التی ھی مکملة للایمان**، اس صورت میں یہ اعمال ایمان کا جزء نہیں مکمّلات ہوں گے اور امام بخاری کا مدعا ثابت نہیں ہوگا۔ (٢)

ترجمہ کا مقصد اور ماقبل سے ربط

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے پہلے اصول کو بیان کیا اور اب فروع کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔ (٣)

---

(١) فتح الباری (ج ١ ص ٥٠)۔

(٢) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ١ ص ١٢٢) وفتح الباری (ج ١ ص ٥٠) ولامع الدراری (ج ١ ص ٥٣٧ و ٥٣٨)۔

(٣) فضل الباری (ج ١ ص ٢١٣)۔

شراح کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ یا تو یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ ایمان ایک ایسی مکمل چیز ہے جو بہت سے اجزاء و ارکان سے مل کر پوری ہوتی ہے اور یا یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ ایمان ایک حقیقتِ مرکبہ ہے اس کے بہت سے اجزاء ترکیبیہ ہیں جن کے ملنے کے بعد اس کا تحقق ہوتا ہے، پہلی صورت میں تو امام بخاری نے گویا یہ اشارہ کیا ہے کہ یہ امور مکملاتِ ایمان ہیں اور دوسرے احتمال پر یہ اشارہ ہے کہ ان امور سے ایمان کی حقیقت کا وجود ہوتا ہے لیکن حضرت امام بخاریؒ نے جو ابواب کتاب الایمان میں ذکر کیے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ اعمالِ ایمان ایمان کے مکمل ہیں۔ (۴)

حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے وہ فرماتے ہیں کہ پیچھے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث میں پانچ اجزاء کا ذکر ہے، کسی کو یہ خیال گذر سکتا ہے کہ بس ارکان پانچ ہی ہیں اور پانچ ہی ضروری ہیں، اس باب کو لاکر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے بتادیا کہ ایمان کے اور بھی افعال و اعمال ہیں ایمان پانچ ہی چیز میں منحصر نہیں۔ (۵)

حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ ہی سے یہ بھی منقول ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ جب ایمان کی بساطت و ترکیب کی بحث سے فارغ ہوگئے اب امام صاحب مقتضیات الایمان کو بیان کررہے ہیں اور اس بات پر تنبیہ کرنا چاہتے ہیں کہ مؤمن کی یہ شان نہیں کہ تصدیق کرنے کے بعد اعمال میں کوتاہی کرے، بلکہ اعمال جو کہ ایمان کے مقتضیات میں سے ہیں مؤمن کو ان اعمال کو پورا کرنا چاہیے۔ (۶)

یہ بھی ممکن ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے پہلے تو اجمالاً یہ بتلادیا کہ ایمان قول و عمل کا مجموعہ ہے اس میں کمی و زیادتی ہوتی ہے، اب یہاں پر اجمالی طور پر تمام شعبِ ایمانیہ کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں اور یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ایمان کے بہت سے شعبے ہیں اسی لیے اس باب میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث "الإیمان بضع وستون شعبة والحیاء شعبة من الإیمان" ذکر فرمائی اور اس باب کے بعد پھر آگے جو ابواب لے کے آئے ہیں ان میں شعبِ ایمانیہ کی تفصیل بیان کی ہے گویا پہلے اجمالاً یہ بتا دیا کہ ایمان کے بہت سے شعبے ہیں اور پھر آگے تراجم سے ان بعض شُعَب کی تفصیل و تعیین کردی جن کے متعلق امام بخاری نے "الإیمان بضع وستون شعبة" کی روایت ذکر کی۔

ایک بات آپ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس باب کو لاکر مرجئہ پر رد کررہے ہیں کہ تم کہتے ہو طاعت مفید نہیں اور معصیت مضر نہیں حالانکہ ایمان کے ساتھ بہت سے احکام و اعمال کا

---

(۴) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲۲)۔

(۵) تعلیقاتِ لامع الدراری (ج ۱ ص ۵۴۶)۔

(۶) لامع الدراری (ج ۱ ص ۵۴۹)۔

تعلق ہے، ان احکام واعمال کو اگر ادا نہ کیا جائے تو اسلام بالکل نامکمل رہتا ہے، اسلام کی تکمیل کے لیے صرف پانچ چیزوں پر ہی اکتفا نہیں کیا جاسکتا بلکہ ان کے علاوہ دوسری فروع کی بھی ضرورت ہے، گویا پانچ سے بھی مرجئہ کا رد ہوگیا اور جب مزید امور کی طرف امام بخاری نے اشارہ کیا تو اور زیادہ رد ہوگیا۔ (۷)

یہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے مقصد کو ثابت کرنے کے لیے دو آیتیں ذکر کی ہیں ایک "لَيْسَ الْبِرَّ.... الخ" اور دوسری آیت ہے "قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ.... الخ"۔

آیات کا ترجمہ کے ساتھ ربط

ان میں سے پہلی آیت کے متعلق حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایمان کے بارے میں سوال کیا تو آپ نے جواب میں یہ آیت تلاوت فرمائی (۸) چونکہ یہ روایت علی شرط البخاری نہ تھی اس لیے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے روایت چھوڑ دی اور اس سلسلہ کی آیت ذکر فرما دی۔ (۹)

لیکن سوال یہ ہے کہ یہ کیسے معلوم ہوا کہ یہ امور جو آیتِ شریفہ میں مذکور ہیں وہ ایمان میں داخل ہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ آیت میں کہا گیا ہے "اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ صَدَقُوْا وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُتَّقُوْنَ" یہاں "الْمُتَّقُوْنَ" سے مراد ہے "المتقون من الشرک والمعاصی والأعمال السیئۃ" اور شرک و معاصی سے بچنے والے مؤمن ہیں، تو مؤمن ایسے شخص کو کہا جارہا ہے جو اوصاف مذکورہ بالا کا حامل ہے لہذا معلوم ہوا کہ ایمان میں یہ چیزیں داخل ہیں۔ (۱۰)

اسی طرح دوسری آیت میں تو صراحۃً مؤمن کی صفات شمار کرائی گئی ہیں، گویا دونوں آیتوں کا "باب امور الایمان" کے ترجمے سے مکمل ربط ہے۔

آیتوں کی ترتیب میں نکتہ

یہاں آپ دیکھ رہے ہیں کہ ان میں سے پہلی آیت سورۂ بقرہ کی ہے اور دوسری آیت سورۂ مؤمنون

---

(۷) دیکھیے ایضاح البخاری (ج ۲ ص ۱۷۱)۔

(۸) رواہ عبدالرزاق۔ کذافی الفتح (ج ۱ ص ۵۱) قال الحافظ: "ورجالہ ثقات۔"

(۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۱)۔

(۱۰) حوالۂ بالا۔

کی، "باب اُمور الایمان" کے ترجمہ کا تقاضا یہ تھا کہ ترتیب برعکس ہوتی، کیونکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مدعا یہ ہے کہ ایمان اعمال سے مرکب ہے اس مُدعا اور مقصد پر دلالت کرنے کے لیے "قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ" والی آیت زیادہ واضح ہے اس لیے کہ اس میں "مؤمنون" کا لفظ موجود ہے، اس کے بعد "اَلَّذِیْنَ هُمْ فِیْ صَلٰوتِهِمْ خَاشِعُوْنَ.... الخ" کے ذریعہ مؤمنین کی صفات شمار کرائی گئی ہیں، یہ صفاتِ کاشفہ ہیں جو یہ بتارہی ہیں کہ یہ اعمال ایمان میں داخل ہیں۔ برخلاف پہلی آیت کے کہ وہاں "برّ" کا لفظ استعمال ہوا ہے، وہاں یہ تاویل کرنی پڑتی ہے کہ "برّ" کا اطلاق ایمان پر کیا گیا ہے اور اس سے مراد ایمان ہے۔ اس کے باوجود امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ایسا نہیں کیا اس کی وجہ وہی روایت ہے جو ہم بیان کر آئے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایمان کی تفسیر کرتے ہوئے بقرہ کی یہ آیت تلاوت فرمائی تھی، گویا کہ اس آیت میں صراحۃً امورِ ایمان کو ذکر کیا گیا ہے اس لیے انھوں نے اس آیت کو مقدم کیا ہے۔ (۱۱)

اس کے علاوہ یہ بھی ممکن ہے کہ "قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ" والی آیات میں وارد صفات صفاتِ کاشفہ نہ ہوں بلکہ مادحہ ہوں، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مدعا تو کاشفہ ہونے کی صورت میں پورا ہورہا تھا مادحہ ہونے کی صورت میں یہ کمالِ ایمان کا بیان ہوگا گویا ان کمالات کو ذکر کیا جارہا ہے جو مؤمنین کے لیے قابلِ مدح و ستائش ہیں، چونکہ یہ احتمال موجود تھا اس لیے اس کو مقدم نہیں کیا، اس کے مقابلہ میں اس آیت کو مقدّم کردیا جو "ایمان" کی تفسیر کے سلسلہ میں وارد ہے۔ واللہ اعلم۔

تنبیہ

آپ اس مقام پر دیکھ رہے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے "وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُتَّقُوْنَ" کے بعد بغیر کسی فصل کے "قَدْ اَفْلَحَ...." والی آیت ذکر کی ہے، اس کے بارے میں سمجھ لیجیے کہ اصیلی کے نسخہ میں یہاں دونوں آیتوں کے درمیان "واو" موجود ہے اور ابن عساکر کے نسخے میں "وقولہ" کا فصل موجود ہے۔ (۱۲)

اس مقام پر حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے یہ احتمال ذکر کیا ہے کہ "قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ.... الخ" "المتّقون" کی تفسیر ہو لیکن شارحین نے اس کی تردید کی ہے (۱۳) چنانچہ علّامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مذکورہ اوصاف کے حاملین کا ذکر کرکے ان کی طرف اشارہ کیا ہے "وَاُولٰٓئِكَ

---

(۱۱) ایضاح البخاری (ج۲ ص ۱۷۳)۔

(۱۲) دیکھیے ارشاد الساری للقسطلانی (ج۱ ص ۹۲)۔

(۱۳) حوالۂ بالا۔

هُمُ الْمُتَّقُوْنَ" کے ذریعہ، گویا کہ یہ بتادیا کہ ان اوصاف کے حاملین ہی متقین ہیں، اب یہاں ایسی کونسی بات رہ گئی کہ اس کی تفسیر کرنی پڑے؟! پھر یہ دعویٰ کسی حد تک اُس وقت درست ہوسکتا تھا جب دونوں آیتیں متصل ہوتیں جبکہ یہاں آیات نہیں بلکہ بہت ساری سورتوں کا فاصلہ ہے، لہذا اس کو تفسیر قرار دینا بہت ہی مستبعد ہے۔ (۱۴)

بہرحال جن نسخوں میں یہاں کوئی فصل نہیں ہے ان کے بارے میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ چونکہ ان دونوں آیتوں کا بالکل الگ الگ ہونا واضح ہے کسی قسم کا التباس نہیں ہے اس لیے کسی فاصل کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔ (۱۵) واللہ اعلم۔

تفسیر آیات

لَيْسَ الْبِرَّ اَنْ تُوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ....

جب تحویلِ قبلہ کا حکم آیا تو لوگوں نے عجیب وغریب قسم کی باتیں شروع کیں، کسی نے کہا کہ صاحب آپ کے پیغمبر تو کہتے ہیں کہ میں نبی ہوں اور انبیاءؑ کے قبلہ کو چھوڑ دیا، چونکہ انبیائے بنی اسرائیل ہزاروں کی تعداد میں تھے اور ان کا قبلہ بیت المقدس تھا، آپ نے بیت المقدس کو چھوڑ کر بحکم خداوندی بیت اللہ کو قبلہ بنایا تو انھوں نے اعتراض کیا کہ یہ کیسے پیغمبر ہیں۔

بعض نے کہا کہ ان کا عجیب حال ہے ان کی ناپختگی دیکھیے کہ کبھی بیت المقدس کی طرف نماز پڑھ رہے ہیں اور کبھی بیت اللہ کی طرف، ان کو کسی ایک حال پر قرار نہیں۔

ایسے لوگوں کے جواب میں یہ آیت اتری جس میں یہ بتایا گیا ہے کہ ایمان یہ نہیں ہے کہ تم مشرق کی طرف منہ کرو یا مغرب کی طرف بلکہ ایمان تو یہ ہے کہ اللہ تعالی نے جس طرف رُخ کرنے کا حکم دیا ہے اس طرف فوراً رُخ کرلیا جائے اور اس کے حکم کی فوری تعمیل کی جائے۔ (*)

اس کو یوں سمجھیے کہ ایک شخص کے بارے میں یہ معلوم ہے کہ یہ وفادار غلام ہے، یہ اپنے آقا کے حکم کی بھرپور تعمیل کرنے والا ہے اس کی زندگی کا مقصد یہی ہے کہ میں آقا کے حکم کو بجالاؤں ایسا شخص کسی رُخ یا جہت کو نہیں جانتا بلکہ صرف اس بات کو جانتا ہے کہ میرے مولی کی مرضی کس چیز میں ہے، جب

---

(۱۴) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲۳)۔

(۱۵) حوالۂ بالا۔

(*) دیکھیے تفسیر قرطبی (ج ۲ ص ۲۳۷ و ۲۳۸)۔

تک آقا کا حکم رہا کہ بیت المقدس کی طرف منہ کرکے نماز پڑھو تو وہ اُدھر ہی منہ کرکے نماز پڑھتا رہا اور جب آقا کا حکم آگیا کہ اب بیت اللہ کی طرف اپنا رُخ پھیر لو تو وہ اس میں کسی حکمت کا سوال نہیں کرتا اور نہ ہی تعمیلِ حکم میں توقف کرتا ہے بلکہ وہ تو فوراً اپنا رُخ بیت اللہ کی طرف کرلیتا ہے۔

گویا اس آیت کے اندر یہ حقیقت بیان کی گئی ہے کہ اصل اطاعت اور برّ حکمِ خداوندی کو بجالانا ہے۔

اس کو دوسرے لفظوں میں یوں سمجھو کہ ایک صورتِ برّ ہوتی ہے اور ایک حقیقتِ برّ۔ صورتِ برّ میں اگر حقیقت موجود نہ ہو تو وہ صورت بیکار ہے، حقیقتِ برّ اگر اس میں آجائے تو وہ کارآمد ہے۔

دیکھیے منافقین نماز پڑھتے ہیں، جہاد میں شرکت کرتے ہیں، شہادتین کا اقرار کرتے ہیں اس کے باوجود اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں "وَاللّٰهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنٰفِقِيْنَ لَكٰذِبُوْنَ" (۱۶) نیز فرمایا "إِنَّ الْمُنٰفِقِيْنَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ" (۱۷) آپ نے دیکھا کہ ان میں صورتِ صلوٰۃ، صورتِ جہاد وغیرہ موجود ہے لیکن چونکہ حقیقتِ ایمان اور تصدیقِ قلبی نہیں ہے اس لیے ان آیات میں ان کی حقیقت بیان کردی گئی۔

یہی صورتحال تمام کفار کے ساتھ ہے جو نیک اعمال کرتے ہیں لیکن ان کے وہ اعمال کارآمد نہیں چنانچہ قرآن کریم میں ہے "وَالَّذِيْنَ كَفَرُوْا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيْعَةٍ يَّحْسَبُهُ الظَّمْاٰنُ مَاءً حَتّٰى إِذَا جَاءَهٗ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا" (۱۸) —— کافروں کے اعمال کی مثال ایسی ہے جیسا کہ صحرا اور چٹیل میدان میں ریت ہو، اس کو آدمی دور سے پانی سمجھتا ہے لیکن جب وہ قریب پہنچتا ہے تو پانی ندارد، اسی طرح ان لوگوں کے اعمال میں صورت تو موجود ہے لیکن حقیقت موجود نہیں ہے۔

یہ بات سمجھ میں آگئی تو اب یہ سمجھیے کہ ایک ہے استقبال فی الصلوٰۃ کی صورت، وہ چاہے بیت المقدس کی طرف ہو یا بیت اللہ کی طرف، اور ایک ہے اس کی حقیقت، یہ حقیقت اُس وقت متحقق ہوگی جب ایمان ہوگا، اگر ایک شخص بیت المقدس کی طرف منہ کررہا ہے اور اس کے دل میں ایمان نہیں ہے تو وہ انبیاء کی پیروی کرنے والا نہیں ہے، اسی طرح ایک آدمی بیت اللہ کی طرف منہ کرکے نماز پڑھ رہا ہے اور اس کے دل میں ایمان نہیں ہے تو صورۃً تو استقبال ہے لیکن حقیقتِ استقبال نہیں ہے کیونکہ عمل کی حقیقت ایمان سے متحقق ہوتی ہے۔

---

(۱۶) سورۃ المنافقون/۱۔

(۱۷) سورۃ النساء/۱۴۵۔

(۱۸) سورۃ النور/۳۹۔

وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَالْمَلٰٓئِكَةِ وَالْكِتٰبِ وَالنَّبِيّٖنَ وَآتَى الْمَالَ عَلٰى حُبِّهٖ ذَوِي الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنَ وَابْنَ السَّبِيْلِ وَالسَّآئِلِيْنَ وَفِي الرِّقَابِ وَاَقَامَ الصَّلٰوةَ وَآتَى الزَّكٰوةَ وَالْمُوْفُوْنَ بِعَهْدِهِمْ اِذَا عٰهَدُوْا وَالصّٰبِرِيْنَ فِي الْبَاْسَآءِ وَالضَّرَّآءِ وَحِيْنَ الْبَاْسِ اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ صَدَقُوْا وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُتَّقُوْنَ"۔

یہ آیتِ شریفہ اپنے اختصار کے ساتھ پوری شریعت کو اپنے دامن میں لیے ہوئے ہے، اس لیے کہ ساری شریعت تین قسموں پر منقسم ہوجاتی ہے:۔

ایک صحتِ اعتقاد، کہ انسان کو حصولِ کمال کے لیے سب سے پہلے اپنے خیالات اور عقائد کی درستگی کی ضرورت پڑتی ہے، اگر کسی آدمی کا عقیدہ درست نہ ہو تو وہ خواہ کیسا ہی ہو لیکن اللہ کی زمین پر بوجھ ہے، اسی تصحیحِ عقائد کی طرف یہاں "وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللّٰهِ....وَالنَّبِيّٖنَ" میں اشارہ کیا گیا ہے۔

دوسری قسم حسنِ اخلاق ومعاشرت ہے، کہ عقائد کی درستگی کے بعد ایک انسان کو حسنِ اخلاق اور حسنِ معاشرت کے ساتھ متصف ہونا چاہیے "وَآتَى الْمَالَ عَلٰى حُبِّهٖ....وَفِي الرِّقَابِ" میں اسی حسنِ اخلاق کا بیان ہے۔

تیسری قسم تہذیبِ نفس ہے، پھر اس تہذیبِ نفس کی دو صورتیں ہیں:

ایک صورت یہ ہے کہ بندہ کا تعلق اللہ تعالیٰ کے ساتھ درست ہو، تہذیبِ نفس کی اس شاخ کی طرف "وَاَقَامَ الصَّلٰوةَ وَآتَى الزَّكٰوةَ" سے اشارہ کیا گیا ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اللہ کے بندوں کے ساتھ تعلق صحیح رہے اس کی طرف اشارہ ہے "وَالْمُوْفُوْنَ بِعَهْدِهِمْ اِذَا عٰهَدُوْا وَالصّٰبِرِيْنَ فِي الْبَاْسَآءِ وَالضَّرَّآءِ وَحِيْنَ الْبَاْسِ" میں۔

بہرحال یہ پہلی آیت ہے اس کو یہاں لاکر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ گویا یہ بتارہے ہیں کہ "برّ" سے مراد ایمان ہے، اور ایمان کی تفسیر میں یہ تمام اعمال داخل ہیں لہذا معلوم ہوا کہ ایمان مرکب ہے۔

آپ کہہ سکتے ہیں کہ اس آیت میں مرجئہ پر رد ہے جو یہ سمجھتے ہیں کہ اعمال کا ایمان سے کوئی تعلق نہیں، یہاں اللہ تعالیٰ نے ایمان سے متعلق بہت سے اعمال بیان کردیے، یہ سارے اعمال مکمِّلاتِ ایمان ہی تو ہیں، یہ سارے اعمال ایمان کی فروع اور اس کے مقتضیات ہی تو ہیں، پھر اعمال کے بارے میں یہ کہنا کیسے درست ہوسکتا ہے کہ ان کا ایمان کے ساتھ کوئی تعلق نہیں۔ یہ بات ذہن میں رکھیے کہ حنفیہ کی تردید یہاں مقصود نہیں اس لیے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اور حنفیہ کے درمیان فرق ہی نہیں ہے کیونکہ اعمال کو

نفسِ ایمان کے لیے وہ بھی جزء نہیں مانتے ہم بھی جزء نہیں مانتے، نفسِ ایمان کے اندر وہ بھی زیادتی اور کمی کے قائل نہیں ہیں اور ہم بھی کمی وبیشی کے قائل نہیں ہیں۔

اگر آپ یہ کہتے ہیں کہ نہیں! امام بخاری کا حنفیہ کے ساتھ اختلاف مشہور ہے، اسی بنیاد پر وہ حنفیہ پر رد کررہے ہیں۔ تو آپ اس صورت میں کہہ سکتے ہیں کہ یہاں ایمان کا ذکر نہیں ہے بلکہ "بِرّ" کا ذکر ہے، چونکہ "بِرّ" ایمان کا اثر ہے اس لیے حدیث میں ایمان کی تفسیر "بِرّ" سے کردی گئی ہے اس لیے نہیں کہ "بِرّ" اور "ایمان" مترادف ہیں۔ لہذا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال درست نہیں۔

دوسری آیت "قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ...." کے متعلق ہم پیچھے بیان کرچکے ہیں کہ ان صفات کے اندر دو احتمال ہیں ایک احتمال یہ ہے کہ یہ صفاتِ مادحہ ہوں، اس صورت میں ان صفات سے کمالِ ایمان کی تعریف ہوگی، اور کمالِ ایمان کو ہم بھی مرکب مانتے ہیں، دوسرا احتمال یہ ہے کہ ان کو صفات کاشفہ قرار دیا جائے، اس صورت میں بیشک یہ ثابت ہوگا کہ ایمان میں یہ چیزیں داخل ہیں۔ لیکن آپ کہہ سکتے ہیں کہ اس سے امام بخاری کا مقصود مرجئہ کی تردید ہے۔ واللہ اعلم۔

۹ : حَدَّثَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ : حَدَّثَنَا أَبُو عَامِرٍ الْعَقَدِيُّ قَالَ : حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ بِلَالٍ ، عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ دِينَارٍ ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ (۱۹) ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ : (الْإِيمَانُ بِضْعٌ وَسِتُّونَ شُعْبَةً ، وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الْإِيمَانِ) .

رواۃِ حدیث

❶ عبداللہ بن محمد: یہ ابوجعفر عبداللہ بن محمد بن عبداللہ بن جعفر بن الیمان بن اخنس جُعفی بخاری مُسندی ہیں، ان کے نسب نامہ میں جو "یمان" ہیں یہ وہی ہیں جن کے ہاتھ پر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے اَجداد میں سے مغیرہ اسلام لائے تھے۔ یہ ثقہ اور حافظ ہیں، اصحابِ اُصولِ ستّہ میں سے صرف بخاری اور ترمذی نے ان کی حدیثیں لی ہیں، ۲۲۹ھ میں ان کی وفات ہوئی۔ (۲۰)

ان کو "مُسندی" کیوں کہا جاتا ہے؟ اس کی وجہ علماء لکھتے ہیں کہ یہ ہمیشہ مُسند احادیث کی

---

(۱۹) الحدیث أخرجه مسلم فی کتاب الإیمان، باب بیان عدد شعب الإیمان و أفضلها وأدناها، رقم (۱۶۱ و ۱۶۲) والنسائی فی سننه، فی کتاب الإیمان وشرائعه، باب ذکر شعب الإیمان، رقم (۵۰۰۷ ـ ۵۰۰۹) وأبوداود فی سننه، فی کتاب السنة، باب فی رد الإرجاء، رقم (۴۶۷۶) والترمذی فی جامعه فی کتاب الإیمان، باب ماجاء فی استکمال الإیمان و زیادته و نقصانه، رقم (۲۶۱۴) و ابن ماجه فی سننه، فی المقدمة، باب فی الإ...ن، رقم (۵۷)۔

(۲۰) عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۲۳) وتقریب التهذیب (ص ۳۲۱)۔

جستجو میں رہتے تھے مراسیل و منقطعات کی طرف ان کو رغبت نہیں تھی، امام حاکم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان کو "مُسندی" اس لیے کہا جاتا ہے کہ انھوں نے ماوراء النہر میں سب سے پہلے صحابہ کی مسانید جمع کی ہیں۔ (۲۱) واللہ اعلم۔

۲ ابوعامر عَقَدی: یہ ابوعامر عبدالملک بن عمرو بن قیس عَقَدی۔ بفتح العین المھملة والقاف۔ بصری ہیں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد ہیں اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے استاذ ہیں، تمام حفّاظ کا ان کی جلالت وثقاہت پر اتفاق ہے، تمام صحاحِ ستّہ میں ان کی روایات موجود ہیں ۲۰۴ھ یا ۲۰۵ھ میں ان کی وفات ہوئی۔ (۲۲)

۳ سلیمان بن بلال: یہ ابو محمد یا ابو ایّوب سلیمان بن بلال قرشی تیمی مدنی ہیں، عبداللہ بن دینار رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے علاوہ دوسرے بڑے بڑے تابعین سے حدیث سنی اور عبداللہ بن المبارک رحمۃ اللہ علیہ جیسے یگانۂ روزگار محدثین نے ان سے سماع کیا ہے۔

اصولِ ستّہ میں ان کی روایات موجود ہیں بلکہ اس نام سے اصولِ ستّہ میں اور کوئی راوی موجود نہیں ہے۔ ۱۷۷ھ میں یہ انتقال کر گئے۔ (۲۳)

۴ عبداللہ بن دینار: یہ ابوعبدالرحمن عبداللہ بن دینار قرشی عدوی مدنی ہیں، حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کے مولیٰ ہیں، انھوں نے حضرت ابن عمر اور ان کے علاوہ بہت سے حضرات سے احادیث سنیں اور ان سے ان کے بیٹے عبدالرحمن نے اور دوسرے حضرات نے حدیثوں کا سماع کیا ہے، یہ بالاتفاق ثقہ ہیں۔ ۱۲۷ھ میں ان کا انتقال ہوا۔ اصولِ ستّہ میں ان کی روایات موجود ہیں۔ (۲۴)

۵ ابو صالح: ابوصالح ان کی کنیت ہے اور ان کا نام ذکوان ہے، لقب سمّان اور زیّات ہے، کیونکہ یہ کوفہ سے تیل اور گھی لایا کرتے اور ان کا کاروبار کرتے تھے، ثقہ اور ثبت ہیں، صحابہ و تابعین میں سے بہت سے حضرات سے یہ روایت کرتے ہیں اور ان سے روایت کرنے والوں میں تابعین کی ایک بڑی جماعت ہے، امام اعمش رحمۃ اللہ علیہ نے ان سے ایک ہزار حدیثیں سنیں، ۱۰۱ھ میں مدینہ منورہ میں ان کا انتقال ہوا۔ ان کی حدیثیں صحاحِ ستّہ میں موجود ہیں۔ (۲۵)

---

(۲۱) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲۳)۔

(۲۲) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲۳) و تقریب التہذیب (ص ۳۶۴)۔

(۲۳) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲۳) و تقریب التہذیب (ص ۲۵۰)۔

(۲۴) عمدۃ (ج ۱ ص ۱۲۳) و تقریب (ص ۳۰۲)۔

(۲۵) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲۳ و ۱۲۴) و تقریب التہذیب (ص ۲۰۳)۔

❻ **حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ:** جلیل القدر حافظ وفقیہ ومکثر صحابی، جنھوں نے اسلام لانے کے بعد سے اپنے آپ کو حضورِاکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے استفادہ کرنے، علم کو حاصل کرنے اور اسے نشر کرنے میں وقف کر رکھا تھا۔ ۷ھ خیبر کے سال میں مسلمان ہوئے اور پھر ان کی والدہ حضورِاکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا کی برکت سے مسلمان ہوئیں، والدہ کے اسلام لانے کے بعد حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے حضورِاکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی کہ یارسول اللہ! اللہ تعالی سے دعا کردیجیے کہ مجھے اور میری والدہ کو اللہ اپنے مؤمن بندوں کے دلوں میں محبوب بنادے اور مؤمن بندوں کی محبت ہمارے دلوں میں پیدا کردے، حضورِاکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لیے یہ دعا مانگی حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے "فما خُلق مؤمن یسمع بی ولا یرانی إلا أحبّنی" (۲۶)۔

حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "أبو هريرة أحفظ من روى الحديث فی دهره" (۲۷)

کثرتِ روایت اور روایات کی تعداد

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ ان چھ مکثرینِ صحابہؓ میں پہلے نمبر پر ہیں جن سے سب سے زیادہ روایات مروی ہیں، لوگوں کو اس بات پر تعجب بھی ہوتا تھا کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ باوجود متأخر الاسلام ہونے کے اس قدر کثرت سے حدیثیں بیان کرتے ہیں لیکن حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ خود اس اعتراض کو نقل کرکے فرماتے ہیں کہ مجھے کبھی مال جمع کرنے کی فکر نہیں رہی، مہاجرین کو بازار سے فرصت نہیں ہوتی تھی اور انصار کو اپنی جائیدادوں کی فکر ہوتی تھی جبکہ میں ہر دم حضورِاکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر رہتا، پیٹ بھرنے کے لیے کھانا مل جاتا تو کھالیتا ورنہ صبر کرلیتا۔ پھر حضورِاکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا میرے ساتھ تھی کیونکہ ایک دفعہ آپ نے فرمایا کہ کون اپنی چادر پھیلائے گا کہ اس کے بعد مجھ سے سنی ہوئی کوئی بات نہیں بھولے گا، میں نے اپنی چادر پھیلادی پھر اسے اپنے سینے سے لگالیا، اس کے بعد سے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہوئی کوئی بات نہیں بھولا۔ (۲۸)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مسند بقی بن مخلد میں ۵۳۷۴ (پانچ ہزار تین سو چوہتر) حدیثیں مروی ہیں، اور یہ سب سے بڑی تعداد ہے جو کسی صحابی سے مروی ہے۔

---

(۲۶) دیکھیے صحیح مسلم، کتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل أبی هريرة الدوسی رضی اللہ عنہ۔

(۲۷) تہذیب الأسماء واللغات (ج ۲ ص ۲۷۰)۔

(۲۸) صحیح مسلم، کتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل أبی هريرة الدوسی رضی اللہ عنہ۔

بعض لوگوں نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ بھلا یہ کیسے ہوسکتا ہے جبکہ خود حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں "مامن أصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم أحد أکثر حدیثا عنہ منی إلا ما کان من عبداللہ بن عمرو، کان یکتب ولا أکتب" (٢٩) اس سے تو معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کی روایات حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے زیادہ تھیں۔

اس کا ایک جواب تو یہ دیا گیا ہے کہ استثناء یہاں منقطع ہے اور تقدیر یہ ہے کہ "لکن الذی کان من عبداللہ وھو الکتابۃ لم یکن منی" مطلب یہ ہے کہ "مجھ سے بڑھ کر کوئی مکثر نہیں تھا البتہ عبداللہ بن عمرو حدیثیں لکھا کرتے تھے اور میں نہیں لکھتا تھا" اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ ان کی حدیثیں زیادہ ہوں اور یہ بھی احتمال ہے کہ ان کی حدیثیں زیادہ نہ ہوں۔

لیکن اگر استثناء کو ہم متصل مانیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم تک جو حدیثیں حضرت عبداللہ بن عمرو کی پہنچی ہیں وہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیثوں سے کافی کم ہیں (ایک قول میں عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کی روایات کا عدد ۵۰۰ بتایا گیا ہے اور بعض محدثین نے ان کی روایات کا عدد ٧٠٠ نقل کیا ہے۔ تقریرِ بخاری اردو) جس کی کئی وجوہات ہیں:۔

❶ پہلی وجہ یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ عبادت میں زیادہ مشغول رہے، تعلیم میں ان کی مشغولیت کم رہی، اس وجہ سے ان کی روایات کم ہوگئیں۔

❷ مختلف ممالک کے فتح ہونے کے بعد حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کا قیام زیادہ تر مصر اور طائف میں رہا، ان مقامات کی طرف طلبہ کی توجہ اتنی نہیں رہی جتنی مدینہ منورہ کی طرف، جبکہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ مدینہ منورہ میں وفات تک فتویٰ اور تحدیث میں مصروف رہے جو کہ اس وقت مرکز تھا۔

❸ تیسری وجہ یہ ہے کہ پیچھے ہم ذکر کرچکے ہیں کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا تھی کہ جو کچھ ایک دفعہ سُن لیتے تھے اُسے بھلاتے نہیں تھے۔

❹ چوتھی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کو شام میں بہت سی کتابیں اہلِ کتاب کی مل گئی تھیں جن کو وہ دیکھا کرتے تھے، اس وجہ سے بہت سے ائمۂ تابعین نے ان سے روایات نہیں لیں۔ (٣٠) واللہ اعلم۔

بہرحال حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ تمام صحابہؓ سے بڑھ کر کثیر الروایۃ ہیں، پانچ ہزار تین سو چوہتر

---

(٢٩) صحیح بخاری، کتاب العلم، باب کتابۃ العلم، رقم (١١٣)۔

(٣٠) ان تمام وجوہات کے لیے دیکھیے فتح الباری ج ١ ص ٢٠٧ کتاب العلم، باب کتابۃ العلم۔

حدیثیں ان سے مروی ہیں جن میں سے متفق علیہ تین سو پچیس روایتیں ہیں جبکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ترانوے میں متفرد ہیں اور امام مسلم ایک سو نوّے حدیثوں میں، صرف تلامذہ کی تعداد آٹھ سو لکھی ہے جن میں صحابہ بھی ہیں اور تابعین بھی۔ (۳۱)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا تفقہ

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ بالاتفاق فقہاءِ صحابہ میں سے تھے بلکہ فقہی مسائل میں دوسرے فقہاءِ صحابہ کے ساتھ معارضہ بھی کرتے تھے، حنفیہ کی بعض اصول کی کتابوں میں ان کو "غیر فقیہ" کہا گیا ہے، یہ بات درست نہیں ہے، پھر یہ بات نہ تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے اور نہ آپ کے معروف تلامذہ میں سے کسی سے، بعض اصولیین نے عیسی بن ابان رحمۃ اللہ علیہ کی طرف اس بات کو منسوب کیا ہے، لیکن اس نسبت میں بھی کلام ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ صرف روایتِ حدیث ہی میں نہیں بلکہ فقہ و افتاء میں بھی بڑے صحابہؓ میں شمار ہوتے ہیں۔ (۳۲)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا نام

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے نام میں بہت سخت اختلاف ہے، حتی کہ حافظ ابن عبدالبر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "اختلفوا فی اسم أبی هريرة واسم أبيه اختلافاً كثيراً لايحاط به ولايضبط فی الجاهلية والإسلام" (۳۳) یعنی حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ اور ان کے والد کے نام کے بارے میں اتنا اختلاف ہے کہ جاہلیت اور اسلام میں ایسا اختلاف اور کسی کے نام میں نہیں۔ چنانچہ حافظ ابن عبد البر رحمۃ اللہ علیہ نے بیس اقوال شمار کرائے ہیں، ابن الجوزیؒ نے "التلقیح" میں ان میں سے اٹھارہ اقوال ذکر کیے ہیں اور امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تیس اقوال سے زیادہ ہیں، حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں نے یہ تمام نام تہذیب التہذیب میں ذکر کیے ہیں لیکن تیس تک نہیں پہنچے، امام نووی کا قول صرف حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے نام پر نہیں بلکہ ان کے اور ان کے والد دونوں کے نام پر محمول ہے۔ (۳۴)

---

(۳۱) دیکھئے عمدۃ القاری (ج۱ ص ۱۲۴)۔

(۳۲) دیکھئے تکملۃ فتح الملہم (ج۱ ص ۳۴۰ و ۳۴۱) کتاب البیوع، باب حکم بیع المصرّاۃ۔

(۳۳) الاستيعاب بهامش الإصابة (ج۴ ص ۲۰۲ و ۲۰۳) ترجمة أبی هريرة رضی الله عنه۔

(۳۴) فتح الباری (ج۱ ص ۵۱)۔

بہرحال راجح یہ ہے کہ اسلام سے پہلے ان کا نام عبد شمس تھا اسلام لانے کے بعد عبداللہ یا عبدالرحمٰن نام رکھا گیا، اور ان کے والد کے نام کے سلسلہ میں راجح یہ ہے کہ صخر تھا (٣٥) واللہ اعلم۔

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی کنیت اور اس کی وجہ

جامع ترمذی میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میری وجہِ کنیت یہ ہے کہ میں اپنے گھر والوں کی بکریاں چرایا کرتا تھا میرے پاس ایک چھوٹی سی بلی تھی، رات کو میں اسے درخت کے اوپر رکھ دیا کرتا تھا اور دن میں اسے اپنے ساتھ لے جاتا اور اس سے کھیلا کرتا تھا، چنانچہ میری کنیت ابوہریرہ رکھ دی گئی۔ (٣٦)

ایک قول یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی آستین میں بلی دیکھی تو آپ نے فرمایا "یا أباهريرة" چنانچہ یہ کنیت پڑ گئی۔ (٣٧)

ابومعشر مدائنی نے محمد بن قیس سے نقل کیا ہے کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے "لاتکنونی أباهريرة فإن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کنانی أباهرّ، والذکر خیر من الأنثی" (٣٨)

لیکن حدیثوں میں ان کی کنیت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان سے دونوں طرح وارد ہے، چنانچہ صحیح مسلم کی طویل حدیث میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایک باغ میں تشریف لے گئے، جب تاخیر ہونے لگی تو صحابۂ کرام آپ کی تلاش میں نکلے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ باغ میں داخل ہوئے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا "أبوهريرة؟" یعنی کیا تم ابوہریرہ ہو؟ اسی طرح اسی حدیث میں "یا أباهريرة" کے ساتھ خطاب بھی مذکور ہے۔ (٣٩)

اسی طرح بخاری شریف کی روایت میں ہے "عُدْ فاشرب یا أباهر" (٤٠) بخاری شریف ہی کی ایک دوسری روایت میں ہے "یا أباهر" (٤١) واللہ اعلم۔

---

(٣٥) دیکھیے الإصابة (ج٤ص ٢٠٣ و ٢٠٤)۔

(٣٦) جامع ترمذی، کتاب المناقب، باب مناقب لأبی هریرہ رضی اللہ عنہ، رقم (٣٨٤٠)۔

(٣٧) عمدة القاری (ج١ص ١٢٤)۔

(٣٨) الإصابة (ج٤ص ٢٠٦)۔

(٣٩) دیکھیے صحیح مسلم، کتاب الإیمان، باب الدلیل علی أن من مات علی التوحید دخل الجنة قطعاً، رقم (١٥٦)۔

(٤٠) صحیح بخاری، کتاب الأطعمة، باب قول اللہ تعالی: کلوا من طیبات ما رزقناکم، رقم (٥٣٧٥)۔

(٤١) صحیح بخاری، کتاب الرقاق، باب کیف عیش النبی صلی اللہ علیہ وسلم وأصحابه، رقم (٦٤٥٢)۔

"أبو هريرة" منصرف ہے یا غیر منصرف؟

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اصل تو یہ ہے کہ "هريرة" کو مجرور پڑھا جائے اس لیے کہ یہ عَلَم نہیں، عَلَم کا جزء ہے چونکہ صرف ایک سبب ہے اس لیے اس کو منصرف پڑھنا چاہیے، اسی کو علماء کی ایک جماعت نے درست قرار دیا ہے لیکن محدثین کی زبان پر اس کا غیر منصرف ہونا ہی شائع ہے کیونکہ یہ کلمۂ واحدہ کی مانند ہے، لہذا دو سبب ہونے کی وجہ سے اس کو غیر منصرف پڑھیں گے۔ (۴۲)
واللہ اعلم۔

وفات اور مدفن

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی وفات اٹھتر سال کی عمر میں ۵۷ھ، ۵۸ھ یا ۵۹ھ میں ہوئی اور مدینہ منورہ میں جنت البقیع میں مدفون ہوئے، بعض لوگوں نے ان کا مدفن عسفان میں بتایا ہے جس کی کوئی اصل نہیں۔ (۴۳)

رضی اللہ تعالی عنہ وأرضاه وحَشَرَنا معہ فی زمرة محبیہ۔

قوله: الإيمان بضع وستون شعبة

بضع: باء کے کسرہ کے ساتھ ہے، فتحہ بھی ایک لغت ہے۔

بضع کے مصداق کے بارے میں مختلف اقوال ہیں۔ مشہور قول یہ ہے کہ تین سے لے کر نو تک پر بولا جاتا ہے، اس پر قزاز نے جزم کیا ہے، ابن سِیدہ کہتے ہیں کہ تین سے دس تک پر اطلاق ہوتا ہے، ایک قول ایک سے نو تک کا ہے، ایک قول دو سے لے کر دس تک کا اور ایک قول چار سے لے کر نو تک کا ہے۔ (۴۴)

ان میں سے پہلا قول مشہور ہے اور اس کی تائید ترمذی شریف کی حدیث سے بھی ہوتی ہے جس میں یہ ہے کہ جب آیت کریمہ "الٓمٓ غُلِبَتِ الرُّوْمُ فِیْٓ اَدْنَی الْاَرْضِ وَهُمْ مِّنْۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُوْنَ فِیْ بِضْعِ سِنِيْنَ" (۴۵) نازل ہوئی تو صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے مشرکین مکہ سے بازی لگائی اور مدت نو سال سے کم

---

(۴۲) مرقاة (ج ۱ ص ۶۹) کتاب الإیمان۔
(۴۳) دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۲۴) وتقریب التہذیب (ص ۶۸۰ و ۶۸۱)۔
(۴۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۱)۔
(۴۵) سورۂ روم / ۱ - ۴

مقرر کی، اس پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "ألا احتطت یا أبابکر؛ فإن البضع مابین الثلاث إلی التسع" (۴۶) کہ اے ابوبکر! تم نے احتیاط کیوں نہیں کی اس لیے کہ "بضع" کا اطلاق تین سے لے کر نو تک کے مابین ہوتا ہے۔

اختلافِ روایات

یہ روایت بخاری شریف میں ابوعامر عَقَدی کے طریق سے "بضع وستون" کے الفاظ کے ساتھ آئی ہے۔

مسلم شریف میں اس کے دو طریق ہیں:۔

ایک طریق "عبیداللہ بن سعید و عبد بن حمید، عن أبی عامر العقدی" کے واسطے سے ہے اس میں "بضع وسبعون" کے الفاظ ہیں۔

دوسرا طریق "زهیر بن حرب، عن جریر، عن سهیل، عن عبداللہ بن دینار، عن ابی صالح، عن أبی هریرة" کی سند کے ساتھ ہے اس میں "بضع وسبعون أو بضع وستون" کے الفاظ ہیں یعنی شک کے ساتھ وارد ہے۔ (۱)

سنن نسائی میں یہ روایت تین طریق سے مروی ہے ان میں سے پہلے دو طریق میں "بضع وسبعون" کے الفاظ ہیں جبکہ آخری طریق میں اس حدیث کا پہلا جزء یعنی "الإیمان بضع وسبعون شعبة...." موجود نہیں، صرف آخری جزء یعنی "الحیاء شعبة من الإیمان" مروی ہے۔ (۲)

سنن ابی داؤد میں بھی "بضع وسبعون" کے الفاظ ہیں۔ (۳)

سنن ترمذی میں اس کے دو طریق ہیں ان میں سے پہلے طریق میں تو "بضع وسبعون بابا" ہے جبکہ دوسرے طریق میں "الإیمان أربعة وستون باباً" وارد ہے (۴) اس آخری طریق کو حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے معلول قرار دیا ہے۔ (۵)

ابن ماجہ نے بھی اس کو نقل کیا ہے اور مسلم کی شک والی روایت کی طرح ذکر کیا ہے یعنی "الإیمان

---

(۴۶) جامع ترمذی، کتاب التفسیر، باب ومن سورة الروم، رقم (۳۱۹۱)۔

(۱) دیکھیے صحیح مسلم، کتاب الإیمان، باب بیان عدد شعب الإیمان.... رقم (۱۶۱) و (۱۶۲)۔

(۲) دیکھیے سنن نسائی، کتاب الإیمان و شرائعه، باب ذکر شعب الإیمان، رقم (۵۰۰۷۔۵۰۰۹)۔

(۳) دیکھیے سنن أبی داود، کتاب السنة، باب فی ردّ الإرجاء، رقم (۴۶۷۶)۔

(۴) جامع ترمذی، کتاب الإیمان، باب ماجاء فی استکمال الإیمان و زیادته و نقصانه، رقم (۲۶۱۴)۔

(۵) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۲)۔

بضع وستون أو سبعون باباً" (٦)

صحیح ابی عوانہ میں "ست وسبعون أو سبع وسبعون" کے الفاظ ہیں۔ (۷)

خلاصہ ان تمام روایات کا یہ ہوا کہ:

❶ بعض روایات میں "بضع وستون" کے الفاظ ہیں۔

❷ بعض میں "بضع وسبعون" کے الفاظ ہیں۔

❸ بعض میں شک کے ساتھ "بضع وستون أو بضع وسبعون" یا "ست وسبعون أو سبع وسبعون" کے الفاظ ہیں۔

❹ اور ایک روایت میں "أربعة وستون باباً" کے الفاظ بھی ہیں۔

اس آخری روایت کو اول تو حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے معلول قرار دیا ہے، ویسے بھی یہ صحیحین کی روایات کے مقابلہ میں مرجوح ہے لہذا اس سے بحث کی ضرورت نہیں۔ (۸)

رہیں دوسری روایات سو ان میں جو بلاشک واقع ہیں ان کو شک والی روایات پر ترجیح حاصل ہوگی۔

اب صرف دو قسم کی روایتیں رہ جاتی ہیں ایک "بضع وستون" والی روایت، اور ایک "بضع وسبعون" والی روایت، یہ دونوں روایتیں صحیح ہیں۔

امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے بخاری کی روایت "بضع وستون" کو راجح قرار دیا ہے، ان کا کہنا یہ ہے کہ سلیمان بن بلال نے بغیر کسی شک کے اسے روایت کیا ہے۔ (۹)

لیکن اس دلیل میں یہ خدشہ ہے کہ سلیمان بن بلال کے طریق سے ابوعوانہ نے حدیث نقل کی ہے اس میں شک کے ساتھ "بضع وستون أو بضع وسبعون" کے الفاظ ہیں۔ (۱۰) لہذا امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ کی یہ دلیل صحیح نہیں ہے۔

حافظ ابن الصلاح رحمۃ اللہ علیہ نے بخاری کی روایت کو اس بناء پر راجح قرار دیا ہے کہ اس میں عددِ اقل ہے، اور عددِ اقل متیقن ہوتا ہے۔ (۱۱)

امام ابو عبداللہ الحلیمی، قاضی عیاض، امام نووی رحمہم اللہ تعالی اور ایک جماعت نے "بضع

---

(٦) سنن ابن ماجہ، المقدمۃ، باب فی الإیمان، رقم (۵۷)۔

(۷) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۲)۔

(۸) حوالۂ بالا۔

(۹) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۷) کتاب الإیمان، باب بیان عدد شعب الإیمان....۔

(۱۰) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۵۱)۔

(۱۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۲)۔

وسبعون" کی روایت کو راجح قرار دیا ہے، اس لیے کہ یہ زیادۃ الثقات میں سے ہے، اور زیادۃ الثقہ کو قبول کیا جاتا ہے اگر اپنے سے اوثق کی مخالفت نہ ہو۔ (۱۲)

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ یہ زیادۃ الثقہ کی صورت نہیں ہے چونکہ زیادۃ الثقہ میں الفاظ کا اضافہ ہوتا ہے جبکہ یہاں اختلافِ روایتین ہے۔ (۱۳)

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان دونوں روایتوں میں کوئی تعارض نہیں، کیونکہ عددِ اقل عددِ اکثر کی نفی نہیں کرتا۔

وہ فرماتے ہیں کہ یہاں یہ بھی احتمال ہے کہ "بضع وستون" والی روایت مقدم ہو اور "بضع وسبعون" والی روایت مؤخر ہو، گویا پہلے آپ کو "بضع وستون" کا علم دیا گیا اور بعد میں "بضع وسبعون" کا۔ لہذا دونوں ہی روایتیں درست ہیں۔ (۱۴)

لیکن علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ کا جواب درست معلوم نہیں ہوتا کیونکہ یہاں روایت ایک ہی ہے طریق الگ الگ ہیں، لہذا جب مخرج ایک ہو تو الگ الگ عدد ہونے کا اور ان میں تطبیق دینے کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے۔ (۱۵) پھر چونکہ "بضع وسبعون" زیادت کے معنیٰ کو متضمن ہے جیسا کہ علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ کا اعتراف بھی ہے لہذا امام نووی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ کی بات ہی صحیح معلوم ہوتی ہے۔ (۱۶)

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ظاہر یہ ہے کہ ان سے مراد کسی خاص عدد کی تحدید نہیں ہے بلکہ تکثیر مراد ہے، جیسے آیتِ کریمہ "اِنۡ تَسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ سَبۡعِيۡنَ مَرَّةً فَلَنۡ يَّغۡفِرَ اللّٰهُ لَهُمۡ" (۱۷) میں تکثیر مراد ہے۔ اور عدد کے اختلاف کو تعددِ واقعات پر محمول کریں گے اگرچہ کسی ایک راوی کی طرف سے ہو۔ (۱۸)

اگر عدد کو تکثیر کے لیے مانا جائے تو علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے ستین اور سبعین دونوں کی حکمتیں بیان کی ہیں:۔

چنانچہ وہ "ستین" کی حکمت بیان کرتے ہیں کہ عدد یا تو زائد ہوتا ہے یا ناقص یا مساوی۔

عددِ زائد: اس عدد کو کہتے ہیں جس کے اجزاء کا مجموعہ اُس عدد سے بڑھ جاتا ہو جیسے بارہ کا عدد ہے، اس کے پانچ اجزاء نکلتے ہیں نصف "٦" ثلث "۴" ربع "۳" سدس "۲" اور نصف سدس "۱"

---

(۱۲) شرح نووی (ج ۱ ص ۴۷)۔ (۱۳) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۸۳)۔
(۱۴) حوالۂ سابقہ۔ (۱۵) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۵۲)۔
(۱٦) فتح الملہم (ج ۱ ص ٦۱۰)۔ (۱۷) التوبۃ / ۸۰۔
(۱۸) مرقاۃ المفاتیح (ج ۱ ص ٦۹)۔

اور ان کا مجموعہ سولہ بنتا ہے (۶ + ۴ + ۳ + ۲ + ۱=۱۶) جو بارہ کے عدد سے زائد ہے۔

عددِ ناقص: اس عدد کو کہتے ہیں جس کے اجزاء کا مجموعہ اس عدد سے کم ہو۔ جیسے چار کا عدد ہے کہ اس کے دو اجزاء ہیں۔ نصف "۲" اور ربع "۱" اور ان کا مجموعہ تین ہوتا ہے (۲ + ۱ = ۳) ظاہر ہے تین کا عدد چار کے عدد سے کم ہے۔

عددِ مساوی: وہ عدد ہے جس کے اجزاء کا مجموعہ اس عدد کے برابر ہوتا ہے جیسے چھ کا عدد ہے، اس کے تین اجزاء نکلتے ہیں نصف "۳" ثلث "۲" اور سدس "۱" ان کا مجموعہ بھی چھ ہی ہے (۳ + ۲ + ۱ = ۶)۔

ان تینوں قسم کے اعداد میں اس عدد کو فضیلت حاصل ہے جو تام اور مساوی ہے یعنی چھ، یہ چھ کا عدد اکائی ہے، جب مبالغہ مقصود ہو تو اس کو دہائیوں میں لے جاتے ہیں، اور اس کی دہائی بنتی ہے ساٹھ۔

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے "سبعین" کی حکمت بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ "سات کا عدد ایسا عدد ہے کہ عدد کی جملہ اقسام اس کے تحت آجاتی ہیں، اس لیے کہ عدد کی ایک تقسیم ہوتی ہے فرد اور زوج کی طرف۔ پھر ان دونوں میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں ایک اول اور ایک مرکب۔

فردِ اول کی مثال تین ہے اور فردِ مرکب پانچ، اسی طرح زوجِ اول دو ہے اور زوجِ مرکب چار۔ ظاہر ہے یہ تمام اَعداد سات کے تحت ہی ہیں۔

پھر عدد کی ایک تقسیم اور بھی ہے، اس اعتبار سے اس کی دو قسمیں بنتی ہیں ایک عددِ ناطق اور ایک عددِ اصم، عددِ ناطق کی مثال چار ہے اور اصم کی مثال چھ ہے، اور سات کا عدد ان دونوں کو بھی شامل ہے۔

جہاں تک ان دونوں اعداد کے ساتھ "بضع" کے اضافہ کا تعلق ہے سو وہ اس لیے کہ پیچھے ذکر کیا جاچکا ہے کہ "بضع" کا اطلاق چھ پر بھی ہوتا ہے اور سات پر بھی، کیونکہ بضع: مابین اثنین إلی عشرۃ کے لیے ہے، گویا ستین کے ساتھ جو "بضع" ہے وہ چھ پر دال ہے اور چھ کا عدد "ستین" کے لیے اصل کا درجہ رکھتا ہے، اسی طرح "سبعین" کے ساتھ جو "بضع" ہے وہ سات کے عدد پر دال ہے، اور سات کا عدد سبعین کے لیے اصل کا درجہ رکھتا ہے۔ گویا کہ "بضع" کا لفظ لاکر ان اعداد کی اصل کی طرف بھی اشارہ کردیا ہے۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ عرب کے لوگ "سبعین" کو مبالغہ کے لیے بہت زیادہ استعمال کرتے ہیں، اس پر سات کا اضافہ کرکے اس کی تعبیر "بضع" سے کی گئی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ سات

اکمل الاعداد ہے، کیونکہ چھ پہلا عددِ تام ہے، اس میں ایک ملانے سے یہ عدد سات بن جاتا ہے، گویا کہ اب کامل ہوگیا کیونکہ "لیس بعد التمام سوی الکمال" پھر سبعین غایۃ الغایۃ ہے اس لیے کہ آحاد اور اکائیوں کی غایات عشرات یعنی دہائیاں ہوتی ہیں۔ (۱۹) واللہ اعلم۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کا ایک تسامح

حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے بخاری شریف کی اس حدیث کے ذیل میں فرمایا ہے "لم تختلف الطرق عن أبی عامر شیخ شیخ المؤلف فی ذلک" (۲۰) یعنی اس حدیث کے راوی جو سلیمان بن بلال ہیں ان کے شاگردوں میں اختلاف ہوا ہے، لیکن ابوعامر عقدی جو سلیمان بن بلال کے شاگرد ہیں ان کے تلامذہ میں اختلاف نہیں۔

حافظ رحمۃ اللہ علیہ کی یہ بات درست نہیں کیونکہ مسلم شریف ہی میں ابوعامر کے دو شاگرد ہیں عبیداللہ بن سعید اور عبد بن حمید، دونوں ابوعامر سے "بضع وستون شعبۃ" (جو بخاری کی روایت ہے) کے بجائے "بضع وسبعون شعبۃ" نقل کرتے ہیں۔ (۲۱)

اسی طرح نسائی میں ابوعامر کے شاگرد محمد بن عبداللہ بن المبارک ہیں، وہ بھی "بضع و سبعون شعبۃً" نقل کرتے ہیں۔ (۲۲) واللہ اعلم۔

شُعَبِ ایمان کے بارے میں چند کتابیں

نصوص میں شُعَبِ ایمان کی تفصیل متعین طور پر کہیں واقع نہیں ہے، البتہ مختلف علماء نے اپنے اپنے علم وفہم کے اعتبار سے ان کو شمار کیا ہے۔

اس سلسلہ میں مختلف تصانیف بھی وجود میں آئیں چنانچہ امام ابوعبداللہ حلیمی رحمۃ اللہ علیہ نے "فوائد المنہاج" کے نام سے اس موضوع پر کتاب لکھی، حافظ ابوبکر بیہقی اور شیخ عبدالجلیل رحمہما اللہ تعالی نے بھی اس موضوع پر کتابیں لکھیں، دونوں نے اپنی اپنی کتاب کا نام "شعب الإیمان" رکھا، اسحاق بن القرطبی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس موضوع پر "کتاب النصائح" کے نام سے تصنیف کی ہے اور امام ابو حاتم

(۱۹) مکمل تفصیل کے لیے دیکھیے عمدۃ القاری (ج۱ص ۱۲۷)۔

(۲۰) فتح الباری (ج۱ص ۵۱)۔

(۲۱) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۷) کتاب الإیمان، باب بیان عدد شعب الإیمان.....۔

(۲۲) سنن نسائی (ج۲ ص ۲٦٨) کتاب الإیمان و شرائعہ، باب ذکر شعب الإیمان۔

رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی موضوع پر "وصف الإیمان وشُعَبہ" کے نام سے کتاب لکھی ہے۔ (۲۳)

پھر آخر میں مشہور محدّث علامہ محمد مرتضیٰ زَبیدی رحمۃ اللہ علیہ نے ابن حبان اور عبدالجلیل رحمہما اللہ تعالیٰ کی محنت کا خلاصہ "عِقدُ الجُمَان" کے نام سے لکھا ہے۔ (*) جزاھم اللہ تعالیٰ۔

شُعَبِ ایمان کی تحقیق

امام ابوحاتم بن حبّان بُستی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں اس حدیث کے پڑھنے کے بعد ان شعبوں کے تتبّع میں لگ گیا، پہلے احادیث کو دیکھا اور ان امور کو شمار کیا جن کو احادیث میں امورِ ایمان میں شمار کیا گیا ہے تو یہ تعداد کم نکلی، پھر قرآن کریم کی طرف رجوع کیا، اور اس میں جن چیزوں کو ایمان کہا گیا ان کو شمار کیا تو ان کی تعداد بھی کم رہی، پھر قرآن و حدیث دونوں کو ملا کر جب جمع کیا اور مکررات کو حذف کرکے دیکھا تو اس تعداد کے موافق عدد نکل آیا۔ (۲۴)

ابو حاتم بن حبان رحمۃ اللہ علیہ کے اِس طرز تحقیق کو علماء نے سراہا ہے اور حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو اقرب الی الصواب قرار دیا ہے۔ (۲۵)

ان شعبِ ایمانیہ کی تفصیل ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب "وصف الإیمان وشعبہ" میں ذکر کی ہے یہ کتاب معدوم ہے، حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کو بھی یہ کتاب نہیں ملی، انھوں نے مختلف علماء کی ذکر کردہ تفاصیل سے اخذ کرکے اپنے انداز سے ان کو ذکر کیا ہے، چنانچہ انھوں نے جملہ اعمال کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے اعمالِ متعلقہ بالقلب، اعمالِ متعلقہ باللسان اور اعمالِ متعلقہ بالبدن، ان میں سے اعمالِ قلبیہ کی تعداد چوبیس ہے، اعمالِ لسان کی تعداد سات ہے اور اعمالِ بدنیہ کی تعداد اڑتیس ہے، یہ کل انہتّر اشیاء ہوتی ہیں، پھر ان کے اندر بعض ضمنی اشیاء بھی ہیں ان کو مستقل شمار کرکے اُناسی شعبے بناسکتے ہیں۔ (۲۶) واللہ اعلم۔

حضرت شیخ الاسلام علاّمہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "امام ابن حبّان رحمۃ اللہ علیہ نے یہ شعبے قرآن کریم اور احادیث سے تتبع کرکے نکالے ہیں لیکن میرا خیال یہ ہے کہ تمام شعبوں کو

---

(۲۳) عمدۃ القاری (ج۱ ص۱۲۸)۔

(*) دیکھیے الأعلام للزرکلی (ج۷ ص۷۰)۔

(۲۴) عمدۃ القاری (ج۱ ص۱۲۷)۔

(۲۵) فتح الباری (ج۱ ص۵۲)۔

(۲۶) راجع للتفصیل فتح الباری (ج۱ ص ۵۲ و ۵۳)۔

قرآن ہی سے نکالا جائے ، اس بناء پر میں نے قرآن کا تتبع کیا اور تلاش و تتبع کے دائرہ کو ذرا وسعت دی، ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے فقط ان چیزوں کو شمار کیا جن پر صراحۃً لفظِ ایمان بولا گیا تھا اور میں نے ان کو بھی شمار کیا جن پر لفظِ ایمان اگرچہ صراحۃً نہیں بولا گیا مگر وہ صفتِ ایمان ہی کا اقتضاء ہیں اور ان کا منشا ایمان ہی ہے ، اسی طرح اولاً جب میں نے تتبع کیا تو عدد ۶۷ تک پہنچا، پھر غور کیا تو خیال ہوا کہ قرآن میں بعض ایسے شعبے بھی بیان کیے گئے ہیں کہ اصل کے اعتبار سے دو کو ملا کر ایک بھی شمار کیا جاسکتا ہے اور اپنی جگہ وہ دونوں مستقل شعبے بھی شمار ہوسکتے ہیں مثلاً إنفاق فی سبیل اللہ ایمان ہی کا ایک شعبہ ہے اور قرآن میں جگہ جگہ اس کا تذکرہ ہے ، زکوٰۃ بھی إنفاق فی سبیل اللہ ہی کا ایک فرد ہے لیکن زکوٰۃ اس کا ایسا اہم فرد ہے کہ وہ شریعت کی نظر میں مستقل ایک فریضہ سمجھا جاتا ہے ۔ اب یہ ممکن ہے کہ واقع کا لحاظ کرکے زکوٰۃ کو إنفاق فی سبیل اللہ میں مندرج کرکے دونوں کو ایک ہی شعبہ شمار کرلیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ زکوٰۃ کی اہمیت کو ملحوظ رکھ کر اس کو ایک مستقل شعبہ شمار کیا جائے ، شریعت کسی حکم کی اہمیت ظاہر کرنے کے لیے کبھی ایسا بھی کرتی ہے ، یہ شریعت کے "مامورات" میں سے ایک مثال پیش کی گئی ہے ۔

منہیات میں سے اس قسم کی ایک مثال یہ ہے کہ "اجتناب من الزور" ایمان کا ایک شعبہ ہے اسی کا ایک اہم فرد جھوٹی شہادت سے اجتناب بھی ہے ، شہادتِ زُور کو حدیث میں مستقل طور پر اکبر الکبائر میں سے شمار کیا گیا ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تغلیظ ظاہر کرنے کے لیے مکرّر سہ کرّر بیان فرمایا ہے (۲۷) اب چاہیں تو شہادتِ زُور کو مطلقِ کذب میں مندرج کرکے ان سے اجتناب کو ایک ہی شعبہ قرار دیں اور چاہیں تو "اجتناب عن الکذب" کو ایک الگ شعبہ اور اس کے اہم ترین فرد "اجتناب عن شہادۃ الزور" کو دوسرا مستقل شعبہ قرار دے لیں۔ اس قسم کے شعبوں کو جب شمار کیا گیا تو چھ شعبے ایسے ملے جن کو مستقل بھی شمار کیا جاسکتا ہے اور دوسرے کے ضمن میں مندرج بھی کرسکتے ہیں، اگر مندرج مانا جائے تو عدد ۶۷ ہی مانا جائے گا اور اگر مستقل شمار کرکے اضافہ کیا جائے تو ان کا شمار تہتّر ہوجائے گا، ان سب کی تفصیل میری ایک یادداشت میں مذکور ہے ۔

اس تحقیق سے یہ عقدہ بھی حل ہوگیا کہ "ستون" اور "سبعون" کا اختلاف اگر واقعی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام میں ہو تو اس کی ایک وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے ۔ مزید برآں اس تقریر سے ایک دوسری تطبیق حاصل ہوتی ہے کہ اگر اس قسم کے شعبوں کو ایک ہی شمار کرلو تو "بضع وستون" یعنی سڑسٹھ شعبے

---

(۲۷) حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے "قال: قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: "ألا أنبئکم بأکبر الکبائر - ثلاثاً - قالوا: بلی یارسول اللہ، قال: الإشراک باللہ وعقوق الوالدین - وجلس، وکان متکئا، فقال - : ألا وقول الزور، قال: فمازال یکررها حتی قلنا: لیتہ سکت" وفی روایۃ خالد عن الجریری: "ألا وقول الزور وشہادۃ الزور" دیکھیے صحیح بخاری، کتاب الشہادات، باب ماقیل فی شہادۃ الزور، رقم (۲۶۵۴) وفتح الباری (ج۵ ص۲۶۳)

ہوجائیں گے، اور اگر مستقل شمار کرو تو "بضع وسبعون" یعنی تہتّر شعبے ہوجائیں گے۔" (۲۸)

نکتہ

حدیث میں "الإیمان بضع وستون شعبة" فرمایا ہے اور قرآن کریم میں ہے "اَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ اَصْلُهَا ثَابِتٌ وَّفَرْعُهَا فِي السَّمَآءِ" (۲۹) قرآنی تعبیر سے محدّثین اور فقہاءِ ثلاثہ کے نقطۂ نظر کی تائید ہوتی ہے، اس لیے کہ کلمۂ طیبہ سے مراد ایمان ہے، اور اس کو شجرہ سے تشبیہ دی ہے اور اعمال کو قرآن نے فرع کہا ہے تو معلوم ہوا کہ محدثین کی تعبیر قرآن کریم کی تعبیر کے مطابق ہے کہ ایمان بمنزلۂ شجرہ اور اعمال بمنزلۂ اَغصان ہیں، متکلمین کی تعبیر اس سے مختلف تھی، انھوں نے فرمایا تھا کہ ایمان بمنزلۂ اصل اور جڑ ہے اور اعمال بمنزلۂ اَغصان ہیں، اَغصان اور شاخیں درخت اور شجر کا تو جزء ہیں لیکن جڑ اور اصل کا جزء نہیں، بلکہ اس پر متفرع ہیں۔

بہرحال اس نقطۂ نظر کے اعتبار سے قرآنی تعبیر حضراتِ محدثین اور فقہاء کے مطابق ہے، باقی اصل مدعیٰ پر اس سے اثر نہیں پڑتا اس لیے کہ دونوں کے نزدیک اعمال ضروری ہیں اور ایمان کی تکمیل سب کے یہاں اعمال پر موقوف ہے، اعمال کے بغیر نہ ایمان تر وتازہ ہوسکتا ہے نہ اس میں شادابی آسکتی ہے۔
واللہ اعلم بالصواب۔

والحیاء شعبة من الإیمان

حیاء ایمان کا ایک شعبہ ہے۔

اشکال ہوتا ہے کہ "الإیمان بضع وستون شعبة" میں حیاء بھی داخل تھی تو اس کو علیحدہ کیوں ذکر کیا گیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ حیاء ایک ایسا شعبہ ہے جو دوسرے تمام شُعَب کی تحصیل میں ممد و معاون ہوتا ہے، اس لیے کہ امام راغبؒ نے حیاء کی تعریف کی ہے "الحیاء: انقباض النفس عن القبائح وترکه لذلک" (۳۰) یعنی انسان کا قبائح اور برائیوں سے اجتناب کرنا اور دور رہنا یہ حیاء ہے تو جو آدمی صاحبِ حیا

---

(۲۸) فضل الباری (ج۱ص ۳۱۷ و ۳۱۸)۔ نیز دیکھیے درسِ بخاری (ج۱ص ۱۵۲)۔

(۲۹) سورۂ ابراہیم / ۲۴۔

(۳۰) المفردات فی غریب القرآن (ص ۱۴۰)۔

ہوگا ظاہر ہے کہ وہ تمام مامورات کی پابندی کرے گا کیونکہ ان کی پابندی نہ کرنا قبیح ہے اور تمام منہیات سے اجتناب بھی کرے گا، کیونکہ ارتکابِ منہیات بھی قبیح ہے۔ گویا حیاء ایک ایسا شعبہ ہے جو دوسرے تمام شُعَبِ ایمان کی تحصیل میں حد درجہ معاون اور مددگار ہوتا ہے، اس اہمیت کے پیش نظر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے "الحیاء شعبة من الإیمان" فرما کر اس کو علیحدہ ذکر فرمایا۔

"شعبة" میں تنوین تعظیم کے لیے ہے اور یہ "الحیاء شعبة عظیمة من الإیمان" کے معنیٰ میں ہے

بعض حضرات نے کہا ہے کہ یہاں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے "حیا" کا ذکر علیحدہ اس لیے کیا ہے کہ حیا ایک فطری خُلقی اور جِبلّی صفت ہے، فطرۃً آدمی باحیا ہوتا ہے تو شبہہ ہوتا تھا کہ چونکہ یہ ایک فطری امر ہے اس لیے ایمان کا شعبہ نہیں ہوگا کیونکہ شُعبِ ایمان پر اجر ملتا ہے اور اجر کسبیات پر ملنا چاہیے، فطریات پر اجر ملنے کا کیا سوال ہے؟ اس شبہے کو دور کرنے کے لیے "الحیاء شعبة من الإیمان" فرمایا گیا ہے۔

سوال پیدا ہوگا کہ جب حیاء امر فطری ہے تو اس کو شعبِ ایمان میں داخل نہ ہونا چاہیے، اس واسطے کہ ایمان خود کسبی ہے تو اس کے تمام شعبے بھی کسبی ہونے چاہئیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں جس حیاء کو ایمان کا شعبہ بتایا جارہا ہے اس سے وہ امرِ فطری مراد نہیں ہے بلکہ تخلّق بالامر الفطری یعنی تخلّق بالحیاء مراد ہے، مطلب یہ ہے کہ تمہارے اندر اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے جو حیاء فطری طور پر رکھی ہے تم اس کو استعمال کرو، شریعت نے جن چیزوں سے منع کیا ہے ان سے اجتناب کرکے حیا کرو اور جن چیزوں کا حکم دیا ہے ان کو بجالانے کے لیے حیاء سے کام لو۔ بہت سے آدمی ایسے ہوتے ہیں کہ ان کے اندر یہ فطری جذبہ موجود ہے لیکن اس کے باوجود وہ اس کے ساتھ تخلّق کو اختیار نہیں کرتے اور اس کے مقتضیٰ پر عمل نہیں کرتے، سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی کی طرف اشارہ فرمایا ہے، چنانچہ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے روایت نقل کی ہے "عن عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنه قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم: استحیوا من اللہ حق الحیاء، قال: قلنا: یارسول اللہ، إنا نستحیي والحمد للہ، قال: لیس ذاک، ولکن الاستحیاء من اللہ حق الحیاء أن تحفظ الرأسَ وما وعیٰ، والبطنَ وما حَویٰ، وتتذکر الموتَ والبِلیٰ، ومن أراد الآخرة ترک زینة الدنیا، فمن فعل ذلک فقد استحیا من اللہ حق الحیاء" (٣١)

آپ نے فرمایا اللہ سے جیسے حیا کا حق ہے اس طرح حیا کرو صحابہؓ نے کہا کہ اللہ کا شکر ہے کہ یارسول اللہ! ہم تو اللہ سے حیاء کرتے ہیں، آپ نے فرمایا کہ یہ مطلب نہیں بلکہ اللہ سے حیاء کا حق یہ ہے

(٣١) سنن ترمذی، کتاب صفة القیامة، باب (٢٤) رقم الحدیث (٢٤٥٨)۔

کہ آدمی اپنے سر کی اور آنکھ کان وغیرہ جو اس میں شامل ہیں ان کی حفاظت کرے اور ان سب کو اللہ کی نافرمانی سے بچائے، اپنے پیٹ کو اکلِ حرام سے دور رکھے، اپنی شرمگاہ کو بھی جسے پیٹ شامل ہے حرام سے بچائے، موت کو یاد کرے اور ہڈیوں کے بوسیدہ ہوجانے کا خیال کرے کہ یہ جسم کی تروتازگی برقرار نہیں رہے گی، جو آدمی آخرت کو اپنا مقصود سمجھتا ہے وہ دنیا کی زینت اور دنیا کی زیبائش کی طرف توجہ نہیں دیتا، جو آدمی یہ کام کرتا ہے وہ درحقیقت حیاء کا حق ادا کرتا ہے۔

حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ حدیثِ جبریل (۳۲) میں احسان کا ذکر ہے "أن تعبدَ اللہ کأنک تراہ، فإن لم تکن تراہ فإنہ یراک" اس احسان کا مفہوم وہی ہے جو حیاء کا ہے، آدمی ہر وقت یہ سمجھے کہ اللہ مجھے دیکھ رہے ہیں اور میں اللہ تبارک و تعالیٰ کی پیشی میں حاضر ہوں جیسے کہ اس کو دیکھ رہا ہوں، جب آدمی کو یہ خیال مستحضر ہوگا وہ پھر گناہ نہیں کرے گا، نہ مامور بہ کا ترک اس سے ہوگا نہ منہی عنہ کا ارتکاب۔ (۳۳) اور یہی بات حیاء میں ہوتی ہے کہ آدمی اللہ سے شرماتا ہے وہ سوچتا ہے کہ چاہے کوئی نہ دیکھے لیکن اللہ تبارک و تعالیٰ تو دیکھ رہے ہیں، اس خیال سے پھر وہ گناہ کے ارتکاب پر جرأت نہیں کرتا، لیکن یہ خیال آدمی کے دل میں اس وقت راسخ ہوتا ہے جب اللہ کا ذکر کثرت سے کیا جاتا ہے اور جو لوگ غافل رہتے ہیں اللہ کی یاد سے انہیں کوئی واسطہ نہیں ہوتا تو پھر نفس و شیطان ان کو خوب شکار کرتے ہیں، چونکہ حفاظت کا ذریعہ اللہ کی یاد ہے اس لیے اس کو جوہرِ قلب میں شامل ہونا چاہیے اس کے بغیر نفس وشیطان کو اغوا کرنے کا موقعہ ملتا رہتا ہے۔

شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ نے سید الطائفہ حضرت جنید بغدادی رحمۃ اللہ علیہ سے حیا کی تعریف نقل کی ہے "الحیاء حالۃ تتولد من رؤیۃ الآلاء و رؤیۃ التقصیر" (۳۴) آدمی اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی نعمتوں کو پیش نظر رکھے اور اس سے جو کوتاہیاں ہوتی ہیں اللہ کا حق ادا کرنے میں جو قصور ہوتا ہے اس کو پیشِ نظر رکھے کسی کے کہنے سے تو ممکن ہے کہ وہ چڑ جائے اور توجہ نہ کرے لیکن یہ کہ خود سوچے کہ اللہ کے کتنے احسانات ہیں! اور میری کوتاہیوں کی فہرست کس قدر طویل ہے! اس مراقبہ سے جو کیفیت جذبۂ اطاعت کی پیدا ہوگی وہ حیا ہے، اس کے لیے خصوصی مراقبہ اور فکر واہتمام کی ضرورت ہے، افسوس ہے دنیا کی چھوٹی چھوٹی حقیر خواہشات کے لیے بڑا اہتمام ہوتا ہے لیکن ہم کبھی تنہائی اور خلوت میں بیٹھ کر یہ نہیں سوچتے کہ اللہ کے ہم پر کتنے احسانات ہیں اور اس کے باوجود ہم کتنے قصوروار ہیں، مُنعِمِ حقیقی اور خالق و مالک کے حق کو ادا

(۳۲) انظر صحیح مسلم، فاتحۃ کتاب الإیمان۔

(۳۳) فضل الباری (ج ۱ ص ۳۱۹ و ۳۲۰)۔

(۳۴) أشعۃ اللمعات (ج ۱ ص ۴۶)۔

کرنے میں کیسی کیسی تقصیر اور کوتاہی ہم سے ہوتی رہتی ہے، جب اس طرح سوچنے کا کبھی موقعہ ہی نہیں ملتا اور ادھر کبھی التفات ہی نہیں ہوتا تو پھر آخر آدمی کے اندر حیاء کیسے پیدا ہو، ہمیں اس بات کا اہتمام کرنا چاہیے، تھوڑا سا وقت اس کے لیے نکالنا چاہیے نماز سے فراغت کے بعد یا قرآن مجید کی تلاوت کے بعد تھوڑی دیر سوچ لیا کریں، رات کو سونے سے پہلے تھوڑا سا غور کرلیا کریں، اس کو اپنے معمولات میں داخل کرنا چاہیے۔

حضرت جُنَید بغدادی رحمۃ اللہ علیہ کی تعریف اور امام راغب رحمۃ اللہ علیہ کی تعریف میں ثمرہ اور نتیجہ کے اعتبار سے کوئی اختلاف نہیں ہے اس لیے کہ امام راغب رحمۃ اللہ علیہ کی تعریف میں یہ تھا کہ نفس میں قبائح سے انقباض پیدا ہو، اور یہاں بھی جب آدمی اللہ کی نعمتوں اور اپنی تقصیرات کا موازنہ کرے گا تو یقیناً اس میں یہ کیفیت آئے گی کہ وہ قبائح سے بچنے کی فکر کرے گا۔

امام العصر حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بعض اخلاقِ حسنہ جو ایمان کے مبادی ہیں وہ ایمان پر مقدم ہیں جیسے امانت ہے، چنانچہ ارشاد نبوی ہے "لاإیمان لمن لا أمانة له" (۳۵) امانت کو ایمان پر مقدّم قرار دیا ہے، یہی صورت حیاء میں بھی ہونی چاہیے۔ (۳۶)

حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کا مطلب یہ ہے کہ بعض صفات ایمان سے پہلے موجود ہوتی ہیں اور ایمان نے ان کو قائم اور برقرار رکھنے کی تاکید فرمائی ہے، نماز، روزہ، زکوٰۃ وغیرہ ایمان سے پہلے یہ چیزیں موجود نہیں تھیں ان کا حکم ایمان کے بعد دیا گیا، لیکن امانت اور حیاء یہ دو صفتیں ایسی ہیں کہ جو ایمان سے پہلے موجود ہوتی ہیں اور پھر اللہ سبحانہ وتعالی نے ایمان کے بعد ان کو قائم اور برقرار رکھنے کی تاکید فرمائی ہے، "لاإیمان لمن لا أمانة له" میں امانت کی حفاظت کی تاکید ہے اور اسی طریقہ سے "استحیوا من اللہ حق الحیاء" میں حیاء کی حفاظت کا حکم ہے۔ حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا اشارہ اس طرف ہے کہ یہاں جو "الحیاء شعبة من الإیمان" کو علیحدہ ذکر کیا ہے یہ اسی وجہ سے ہے کہ یہ صفت ایمان سے پہلے بھی موجود تھی اور اب اس کو قائم اور برقرار رکھنے کے لیے مزید تاکید فرمائی جارہی ہے۔ واللہ اعلم۔

اس کے علاوہ ایک بات اور کہی گئی ہے کہ اصل میں یہاں اختصار ہے، سوال یہ تھا کہ "الإیمان

---

(۳۵) أخرجہ أحمد فی مسندہ عن أنس رضی اللہ عنہ (ج ۱ ص ۱۳۵ و ۱۵۴ و ۲۱۰ و ۲۵۱) والبیہقی فی سننہ الکبریٰ عنہ رضی اللہ عنہ (ج ۶ ص ۲۸۸) کتاب الودیعة، باب ماجاء فی الترغیب فی أداء الأمانات۔ وفی شعب الإیمان لہ عنہ رضی اللہ عنہ (ج ۴ ص ۷۸) الثانی والثلاثون من شعب الإیمان، وھو باب فی الإیفاء بالعقود، رقم (۴۳۵۴) وعن ثوبان رضی اللہ عنہ (ج ۴ ص ۳۲۰) الخامس والثلاثون من شعب الإیمان، وھو باب فی الأمانات ومایجب من أدائہا إلی أہلہا، رقم (۵۲۵۴) و (۵۲۵۵)۔

(۳۶) فیض الباری (ج ۱ ص ۶۹)۔

بضع وستون شعبة" میں حیا داخل تھی تو پھر علیحدہ اس کا ذکر کیوں کیا؟

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہاں روایت میں اختصار ہے دوسری روایت کے اندر آتا ہے "فأفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق والحياء شعبة من الإيمان" (۳۷) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف حیاء کو علیحدہ بیان نہیں کیا بلکہ ایمان کے جو متعدد شعبے ہیں ان میں سے افضل کو بھی بیان کیا اور ان میں سے ادنیٰ کو بھی بیان کیا، پھر شعبۂ متوسطہ کو بھی بیان کیا، لہذا یہ اعتراض کہ حیاء کو خاص طور پر علیحدہ کیوں ذکر کیا، ختم ہوگیا۔

حیاء کی قسمیں

اس کے بعد سمجھیے کہ حیاء کی تین قسمیں ہیں:۔

❶ حیاءِ شرعی۔

❷ حیاءِ عقلی۔

❸ حیاءِ عرفی۔

اگر حیاء کا سبب امرِ شرعی ہے اور حیا نہ کرنے میں شرعاً یہ آدمی ملامت کا مستحق بنتا ہے تو وہاں حیاء شرعی ہوگی۔

اور اگر حیاء کا سبب کوئی امرِ عقلی ہے اور اس کو ترک کرنے میں اہلِ عقل کے نزدیک یہ ملامت کا مستحق ہوتا ہے تو وہاں حیا عقلی ہوگی۔

اور اگر حیاء کا سبب کوئی امرِ عرفی ہے اور اس امر کو ترک کرنے کی وجہ سے عرف میں اس کو ملامت و مذمت کا مستحق قرار دیا جاتا ہے تو وہاں حیا عرفی ہوگی۔ (۳۸)

لیکن حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک حیاء کی شرعی و عرفی تقسیم درست نہیں، بلکہ وہ امرِ واحد ہے، البتہ متعلق کے اعتبار سے اس کی یہ تقسیم ہوجاتی ہے (۳۹) حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی بات بھی ٹھیک ہے، اس میں اور قولِ مشہور میں جو پہلے بیان ہوا کوئی تعارض نہیں ہے۔

---

(۳۷) دیکھیے صحیح مسلم، کتاب الإیمان، باب بیان عدد شعب الإیمان۔

(۳۸) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۳۲۲)۔

(۳۹) فیض الباری (ج ۱ ص ۷۹)۔

حیاء کی تینوں قسموں میں
اگر تعارض ہو تو اس کے دفعیہ کی صورت

اس کے بعد یہ سمجھیے کہ حیاء شرعی اور حیاء عقلی میں کبھی تعارض نہیں ہوتا، یہ ہو ہی نہیں سکتا کہ ایک چیز شرعاً قبیح ہو اور عقلاً مستحسن ہو، یا عقلاً قبیح ہو اور شرعاً مستحسن ہو لیکن اعتبار عقل سلیم کا ہوگا، جو چیز شرعاً قبیح ہوگی عقلِ سلیم کے نزدیک بھی وہ قبیح ہوگی، وہ عقل کے نزدیک مستحسن نہیں ہوسکتی، اسی طرح جو چیز عقلاً قبیح ہوگی شریعت کی نظر میں بھی وہ قبیح ہی ہوگی، وہ شریعت کی نظر میں مستحسن نہیں ہوسکتی، لہذا حیاءِ شرعی اور حیاءِ عقلی میں تو تصادم کا سوال نہیں۔ البتہ حیاءِ شرعی اور حیاءِ عرفی میں تعارض ہوسکتا ہے۔

اگر حیاءِ شرعی اور حیاءِ عرفی میں تعارض ہوگا تو ہم یہ دیکھیں گے کہ وہ امر جس کو اختیار کرنے سے عرفاً حیا لاحق ہورہی ہے وہ امر شرعی طور پر فرض ہے، واجب ہے، سنت ہے یا مستحب ہے؟ اگر وہ امر عندالشرع فرض ہے تو اس حیاءِ عرفی کا ترک فرض ہوگا، اگر وہ واجب ہے اور حیاء عرفی اس سے مزاحم ہورہی ہے تو اس حیاء عرفی کا ترک واجب ہوگا، اگر وہ امر عند الشرع سنت ہے اور عرفی حیاء اس سے روک رہی ہے تو اس عرفی حیاء کا ترک سنت ہوگا، اور اگر وہ امر مستحب ہے اور حیاءِ عرفی اس کے لیے مانع بن رہی ہے تو اس حیاءِ عرفی کا ترک مستحب ہوگا۔

اور اگر کوئی ایسا امر ہے کہ عند الشرع نہ فرض ہے، نہ واجب ہے، نہ سنت ہے اور نہ مستحب ہے بلکہ مباح ہے، لیکن مباح ہونے کے باوجود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے تو وہاں اگر حیاءِ عرفی ایسے مباح سے مانع ہو تو حیاءِ عرفی پر عمل کی گنجائش ہے، لیکن یہ ضروری ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کو جو آپ سے ثابت ہے اور مباح ہے حیا کے خلاف نہ سمجھا جائے اور یہ یقین کیا جائے کہ یہ ہمارے اہلِ عرف کا قصورِ فہم ہے کہ انھوں نے اس کو حیاء کے خلاف سمجھا ہے، ورنہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل حیاء کے خلاف نہیں ہوسکتا، اپنے اہلِ عرف کی عقل اور فہم کا قصور تسلیم کرنا ہوگا کہ انھوں نے غلط اس فعل کو حیاء کے خلاف قرار دیا، اگر فی الواقع وہ حیاء کے خلاف ہوتا تو آپ اس کو نہ کرتے، آپ کے فعل کو حیاء کے خلاف سمجھنے سے اللہ کی پناہ مانگنی چاہیے۔

البتہ اگر کوئی فعل ایسا ہے کہ وہ مباح ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں ہے اور حیاء عرفی اس میں مانع ہے تو بے شک وہاں آپ حیا پر عمل کیجیے اور اس فعل کو نہ کیجیے۔ (۴۰) واللہ اعلم۔

---

(۴۰) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۳۲۲ و ۳۲۳)۔

٣ - باب : اَلْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ اَلْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِه

١٠ : حدَّثنا آدَمُ بْنُ أَبِي إِيَاسٍ قَالَ : حَدَّثَنا شُعْبَةُ ، عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ أَبِي السَّفَرِ وَإِسْماعِيلَ ، عَنِ الشَّعْبِيِّ ، عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرٍو رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا ،(۴۱) عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ : (اَلْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ ، وَالْمُهَاجِرُ مَنْ هَجَرَ مَا نَهَى اللهُ عَنْهُ) .

ماقبل سے ربط اور مقصودِ ترجمہ

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے پہلے تو ایمان کی حقیقت "ھوقول و فعل" اور اس کی صفت "یزید و ینقص" کو ثابت کیا تھا اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد مرجئہ کی تردید تھی، وہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت "بنی الإسلام علی خمس...." کو ذکر کیا تھا جس میں اصولِ ایمان کا ذکر تھا، پھر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے شعبِ ایمان کا تذکرہ فرمایا کہ ایمان ان اصول ہی میں منحصر نہیں بلکہ ایمان کے اور بھی شعبے ہیں اور وہ ساٹھ یا ستر سے زیادہ ہیں، وہاں بھی مرجئہ کی تردید مقصود تھی اب اس کے بعد "المسلم من سلم المسلمون من لسانه ویده" کا ترجمہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے قائم کیا ہے اور یہ بتانا چاہتے ہیں کہ مؤمن اور مسلمان کے لیے ضروری ہے کہ وہ دوسروں کی ایذا رسانی سے اپنے آپ کو بچائے ، اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ دوسروں کا خیراندیش اور خیر خواہ ہو، اس سے مرجئہ کی تردید ہورہی ہے وہ کہتے ہیں کہ طاعت کا کوئی فائدہ نہیں اور معصیت سے نقصان نہیں ہوتا، امام بخاریؒ بتانا چاہتے ہیں کہ اگر کوئی مسلمان دوسرے مسلمانوں کی ایذاء رسانی سے اپنے آپ کو بچاتا ہے تو اس نیکی کے سبب وہ کامل مسلمان بن جاتا ہے یہ طاعت کا بڑا فائدہ ہے اور اگر کوئی مسلمان دوسرے مسلمان کو ہاتھ یا زبان سے ضرر پہنچا کر مرتکبِ معصیت ہوگا تو وہ مسلمان کہلانے کا حق دار نہیں، یہ کچھ کم نقصان ہے معصیت کا؟

ترجمہ میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث کے الفاظ ہی ذکر فرمائے ہیں اور وہ کبھی کبھی حدیث کے الفاظ ہی کو ترجمہ بنالیتے ہیں۔

---

(۴۱) الحدیث أخرجه البخاری فی کتاب الرقاق أیضا، باب الانتهاء عن المعاصی، رقم (۶۴۸۴)۔ و مسلم فی صحیحه، فی کتاب الإیمان، باب بیان تفاضل الإسلام و أی أموره أفضل۔ و النسائی فی سننه، فی کتاب الإیمان و شرائعه، باب صفة المسلم۔ و أبوداود فی سننه، فی کتاب الجهاد، باب فی الهجرة هل انقطعت، رقم (۲۴۸۱)۔ و أحمد فی مسنده (ج ۲ ص ۱۶۳ و ۱۹۲ و ۱۹۵ و ۲۰۳ و ۲۰۵ و ۲۰۹ و ۲۱۲) والدارمی فی سننه (ج ۲ ص ۳۸۸) کتاب الرقاق، باب فی حفظ الید، رقم (۲۷۱۶)۔

تراجم رواۃ

آدم بن ابی ایاس : یہ ابوالحسن آدم بن ابی ایاس عبدالرحمٰن العسقلانی ہیں، یہ خراسان میں پیدا ہوئے، بغداد میں پلے بڑھے اور وہاں کے شیوخ سے علم حاصل کیا، پھر کوفہ، بصرہ، حجاز اور شام کی طرف سفر کیا، عسقلان کو اپنا وطن بنایا اور وہیں ۲۲۰ھ یا ۲۲۱ھ میں انتقال کر گئے۔

ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ھو ثقة مأمون من خیار عباد اللہ تعالی۔"

ان کی روایات امام بخاری، امام نسائی، امام ترمذی اور امام ابن ماجہ رحمہم اللہ تعالی نے اپنی اپنی کتابوں میں لی ہیں۔ (۴۲)

شعبہ

یہ امیر المؤمنین شعبہ بن الحجاج بن الورد عتکی واسطی بصری ہیں، ابوبسطام کنیت ہے، ان کی جلالتِ قدر اور امامت پر سب کا اتفاق ہے۔

امام سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "شعبة أمیر المؤمنین فی الحدیث۔"

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "کان أمةً وحده فی ھذا الشأن۔"

عراق میں رجال کی تفتیش اور حدیث سے دفاع کا کام سب سے پہلے انھوں نے شروع کیا۔ بصرہ ہی میں ۱۶۰ھ میں وفات ہوئی، اصولِ ستہ کے مصنفین نے ان کی روایات لی ہیں۔ (۴۳) رحمہ اللہ تعالی۔

عبداللہ بن ابی السفّر

یہ عبداللہ بن ابی السفر ثوری کوفی ہیں، ثقہ ہیں۔

ترمذی کے علاوہ باقی اصول میں ان کی حدیثیں موجود ہیں، یہ ثقہ ہیں، مروان بن محمد کے عہدِ خلافت میں ان کا انتقال ہوا۔ (۴۴)

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "السفر" جہاں بھی بطورِ نام آیا ہے فاء کے سکون کے ساتھ ہے اور جہاں کہیں "ابوالسفر" یعنی کنیت کے طور پر آیا ہے وہاں فاء کے فتحہ کے ساتھ ہے، یہاں بھی "فاء" کا فتحہ ہے، البتہ بعض حضرات نے یہاں فاء پر سکون پڑھا ہے۔ (۴۵)

---

(۴۲) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۳۰) و تقریب التہذیب (ص ۸۶) رقم الترجمۃ (۱۳۲)۔

(۴۳) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۳۰) و تقریب التہذیب (ص ۲۶۶) رقم الترجمۃ (۲۷۹۰)۔

(۴۴) عمدہ، حوالۂ بالا، و تقریب التہذیب (ص ۳۰۶) رقم الترجمۃ (۳۳۵۹)۔　(۴۵) عمدۃ القاری، حوالہ بالا۔

اسمٰعیل

یہ اسمعیل بن ابی خالد اَحمسی بَجَلی کوفی ہیں، حضرت انس رضی اللہ عنہ کے علاوہ اور بہت سے صحابۂ کرام سے احادیث سنیں، ان سے کسبِ علم کرنے والوں میں سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ جیسے اعلامِ محدثین ہیں۔

یہ ثقہ، ثبت، صالح اور متقن تھے، ان کو "میزان" کہا جاتا تھا، کوفہ میں ۱۴۵ھ یا ۱۴۶ھ میں ان کی وفات ہوئی، اصولِ ستہّ میں ان کی حدیثیں مروی ہیں۔ (۱) رحمہ اللہ تعالی۔

شعبی

یہ ابو عمرو عامر بن شراحیل شعبی کوفی ہیں۔ جلیل القدر ثقہ تابعی، فقیہ اور فاضل ہیں، صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم میں سے ایک بہت بڑی جماعت سے کسبِ علم کیا، خود فرماتے ہیں "أدرکت خمسمائة صحابی" مکحولؒ فرماتے ہیں "مارأیت أفقه منه"۔

ان سے امام قتادہؒ کے علاوہ بہت سے تابعین روایت کرتے ہیں، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی خلافت کے چھٹے سال پیدا ہوئے، کوفہ میں قضاء کے عہدے پر بھی فائز رہے اور ۱۰۳ھ، ۱۰۴ھ، ۱۰۵ھ یا ۱۰۶ھ میں وفات پائی۔ (۲) رحمہ اللہ تعالی۔

حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ تعالی عنہما

یہ مشہور صحابی حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص بن وائل بن ہاشم بن سُعید (بالتصغیر) السہمی ہیں۔
ان کی کنیت ابو محمد، ابوعبدالرحمن یا ابونصیر ہے، عبادلۂ اربعہ میں سے ایک ہیں۔

ان کا شمار فی الحقیقت حضرات صحابۂ مکثرین میں ہونا چاہیے تھا لیکن چونکہ ان کی روایات ہم تک کم پہنچی ہیں اس لیے ان کو مکثرین فی الحدیث میں شمار نہیں کیا گیا۔ (۳)

یہ وہی صحابی ہیں جنھوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے کتابتِ حدیث کی اجازت مانگی تھی (۴)

---

(۱) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲۰) و تقریب التہذیب (ص ۱۰۷) رقم الترجمۃ (۴۳۸)۔

(۲) دیکھیے عمدہ (ج ۱ ص ۱۲۰) و تقریب (ص ۲۸۷) رقم الترجمۃ (۳۰۹۲)۔

(۳) عبادلۂ اربعہ کے بارے میں تفصیل "بدء الوحی" میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے تذکرہ کے تحت آچکی ہے اسی طرح مکثرینِ صحابہ کی تفصیل بھی "بدء الوحی" کی دوسری حدیث کے تحت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے تذکرہ میں گذر چکی ہے۔

(۴) دیکھیے سنن دارمی (ج ۱ ص ۱۳۶ و ۱۳۷) المقدمۃ، باب من رخص فی کتابة العلم، رقم (۴۸۵) و (۴۸۶)۔

اور احادیث کا ایک مجموعہ تیار کیا تھا جس کا نام انھوں نے "الصحیفة الصادقة" رکھا تھا۔ (۵)

پچھلے باب میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے تذکرہ کے تحت ہم ذکر کر آئے ہیں کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں "مامن أصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم أحد أکثر حدیثا عنہ منی، إلا ماکان من عبداللہ بن عمرو، کان یکتب ولا أکتب" (٦)

یہ اور بات ہے کہ ہم تک ان کی روایات سب پہنچی نہیں، اس کی کیا وجوہات ہیں؟ ہم بالتفصیل حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے تذکرہ کے تحت پیچھے ذکر کر آئے ہیں فارجع إلیہ إن شئت۔

ان کی روایات جو ہم تک پہنچی ہیں وہ کل سات سو حدیثیں ہیں جن میں سے متفق علیہ سترہ احادیث ہیں، پھر آٹھ احادیث میں امام بخاری منفرد ہیں اور بیس حدیثوں میں امام مسلم۔ (۷)

یہ اپنے والد حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے پہلے مسلمان ہوئے، ان کے اور ان کے والد کی عمر میں گیارہ یا بارہ سال کا فرق بتایا جاتا ہے۔ (۸)

صحابۂ کرام میں سے بڑے عابد زاہد صحابی مشہور ہیں اسی طرح کتب سابقہ کے مطالعہ میں بھی دوسروں سے ممتاز تھے۔ (۹) اصح قول کے مطابق ایامِ حرّہ میں طائف کے مقام پر ان کی وفات ہوئی۔ (۱۰)

رضی اللہ تعالی عنہ وأرضاہ

المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ

مسلمان وہ ہے جس کی زبان اور ہاتھ سے دوسرے مسلمان محفوظ رہیں۔

"المسلم" میں الف لام عہد کا ہے اور "المسلم الکامل" کے معنی میں ہے، یعنی کامل مسلمان وہ ہے کہ دوسرے مسلمان اس کی زبان اور ہاتھ کے شر سے محفوظ ہوں۔ (۱۱)

---

(۵) دیکھیے طبقات ابن سعد (ج۴ص ۲٦۲) ترجمة عبداللہ بن عمرو بن العاص و (ج۲ ص ۳۷۳)۔

(٦) صحیح بخاری، کتاب العلم، باب کتابة العلم، رقم (۱۱۳)۔

(۷) عمدہ (ج۱ ص ۱۳۱) وتہذیب الأسماء واللغات (ج۱ ص ۲۸۲)۔

(۸) دیکھیے طبقات ابن سعد (ج۴ص ۲٦۲) وتہذیب الأسماء واللغات (ج۱ ص ۲۸۱)۔

(۹) دیکھیے طبقات ابن سعد (ج۴ص ۲٦۱-۲٦۸) وسیر أعلام النبلاء (ج۳ص ۸۱)۔

(۱۰) تقریب التہذیب (ص ۳۱۵) رقم الترجمة (۳۴۹۹)۔

(۱۱) دیکھیے عمدة القاری (ج۱ص ۱۳۲)۔

حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ علمی تحقیق کی حد تک تو ٹھیک ہے آپ کہہ سکتے ہیں کہ الف لام عہد کا ہے اور "المسلم الکامل" یا "المسلم الممدوح" کے معنی میں ہے لیکن اس صورت میں کلام میں زور باقی نہیں رہتا۔ اگر الف لام کو جنس کے لیے لیا جائے تو مطلب ہوگا کہ مسلم کے لقب کا وہ شخص حق دار اور مستحق ہے جس کے ہاتھ پاؤں اور زبان کے شر سے دوسرے محفوظ ہوں اگر کوئی دوسروں کو ایذاء اور ضرر پہنچاتا ہے تو وہ موذی اور ضار کہلائے گا مسلم نہیں کہلائے گا، اس صورت میں تنبیہ اور زجر زیادہ ہے یہ بالکل ایسا ہے جیسے اہلِ عرب "اِبل" پر "مال" کا اور "عرب" پر "ناس" کا اطلاق کرتے ہیں "المال الإبل"، "الناس العرب" حالانکہ اِبل کے علاوہ مال اور عرب کے علاوہ انسان اور بھی ہیں لیکن اِبل کی اہمیت کو بتانے کے لیے جنسِ مال کا اور عرب کی اہمیت کو بتانے کے لیے جنسِ ناس کا اطلاق اِبل اور عرب پر کردیا گیا ہے، اسی طرح قاعدہ ہے کہ خانۂ کعبہ پر "بیت" کا اطلاق اس کی عظمت کا اظہار کرنے کے لیے کیا جاتا ہے، اسی طرح کتابِ سیبویہ پر "الکتاب" کا اطلاق، یہ بھی اس کی عظمت کے اظہار کے لیے ہے، یہاں بھی الف لام جنس کے لیے لیا جائے اور مطلب یہ ہو کہ جس آدمی کے ہاتھ اور زبان کے شر سے دوسرے لوگ محفوظ نہ ہوں وہ مسلمان کہلانے کا مستحق نہیں ہے، گویا یہ تنزیل الناقص بمنزلۃ المعدوم کی قبیل سے ہے کہ مسلمان صرف وہ شخص کہلا سکتا ہے کہ دوسرے لوگ اس کے شر سے محفوظ ہوں، یہ عنوان اگر اختیار کیا جائے تو اس سے لوگوں کو تنبیہ ہوگی اور وہ ایذاء سے بچنے کا اہتمام کریں گے کہ اگر ہم نے دوسروں کو ضرر یا ایذاء پہنچائی تو ہم مسلمان کہلانے کے بھی حق دار نہیں رہیں گے، لہذا ہمیں اس سے بچنا چاہیے۔ (۱۲)

برخلاف پہلی صورت کے کہ اگر وہاں آپ "المسلم الکامل" کا ترجمہ کرتے ہیں تو آدمی یہ سوچ سکتا ہے کہ مجھ میں اور بھی بہت نقائص ہیں اگر یہ بھی ایک کوتاہی رہی تو کیا مضائقہ ہے، اس میں اتنا زجر اور تنبیہ نہیں ہوتی جتنی تنبیہ الف لام کو جنس کا لینے میں ہوتی ہے۔

حضرت مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ ہمارے فقہاء یہ مسئلہ لکھتے ہیں کہ اگر عوام غیبت کے متعلق مسئلہ دریافت کریں کہ اس سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے؟ تو وہ حدیث سنادی جائے جس میں فرمایا گیا ہے "الغیبة یفطر الصوم" کہ غیبت مفطرِ صوم ہے اور اس سے روزہ باقی نہیں رہتا، اس سے زائد کچھ نہ کہو البتہ کوئی شخص کرچکنے کے بعد دریافت کرے تو اس وقت اصل مراد کے مناسب تشریح

(۱۲) دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۸۰) نیز دیکھیے ایضاح البخاری (ج ۲ ص ۱۷۹)۔

کرسکتے ہو۔ (۱۳) چنانچہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے منقول ہے کہ ان سے اگر کوئی مسئلہ دریافت کرتا کہ قاتلِ عمد کے لیے توبہ ہے؟ تو اگر ان کو پتہ چل جاتا کہ اس نے ابھی تک کسی کو قتل نہیں کیا بلکہ قتل کا ارادہ رکھتا ہے اس لیے مسئلہ دریافت کررہا ہے تو اس کے سامنے آیت کے ظاہر کے مطابق مسئلہ بتاتے کہ نہیں، توبہ نہیں ہے "فَجَزَاؤُهٗ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا...." (النساء/۹۳) اور اگر پتہ چلتا کہ قتل تو کرچکا ہے مگر اب نادم ہے اور توبہ کی غرض سے آیا ہے تو پھر واقعی مسئلہ بتلا دیتے تھے کہ توبہ ہے (۱۴) الغرض علماء کے لیے مقتضائے حال کی رعایت ضروری ہے۔ (۱۵)

بعض حضرات نے فرمایا کہ اصل میں یہاں بتانا یہ ہے کہ مسلم "اسلام" سے ماخوذ ہے لہذا مسلم کی علامت یہ ہونی چاہیے کہ اس سے دوسروں کو اذیت نہ پہنچے، یہاں اس علامت کو بیان کرنا مقصود ہے جس سے انسان کے اسلام پر استدلال کیا جاسکتا ہے اور جس علامت سے اس کو مسلمان سمجھا جاسکتا ہے اور وہ یہ ہے کہ دوسرے اس کے شر سے محفوظ ہوں کسی کو اس سے تکلیف نہ پہنچے۔ (۱۶)

ایک شبہ اور اس کا جواب

یہاں حدیث کے الفاظ "المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده" سے معلوم ہورہا ہے کہ اگر کوئی شخص دوسروں کو ایذاء نہیں پہنچاتا تو بس وہ مسلمان ہے چاہے نماز پڑھے یا نہ پڑھے، روزہ رکھے یا نہ رکھے، اسی طرح دیگر فرائض ادا کرے یا نہ کرے، کیونکہ ان میں سے کسی چیز کا تذکرہ نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں "المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده" کے ساتھ "مع مراعاة باقی الأرکان" کی قید بھی ملحوظ ہے (۱۷) یعنی یہ نہیں ہے کہ اتنی ہی بات مسلمان ہونے کے لیے کافی ہے بلکہ

(۱۳) غیبت سے روزہ فاسد ہوجاتا ہے یا نہیں؟ جمہور علماء کے نزدیک فاسد نہیں ہوتا، البتہ امام سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک روزہ فاسد ہوجاتا ہے۔ متن میں مذکور الفاظ حدیث "الغيبة يفطر الصوم" احقر کو نہیں ملے البتہ بعض تابعین کے آثار اس سلسلے میں مروی ہیں، چنانچہ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے امام مجاہد رحمۃ اللہ علیہ کا اثر نقل کیا ہے "خصلتان تفسدان الصوم: الغيبة والكذب" جبکہ امام مجاہد رحمۃ اللہ علیہ سے جو الفاظ معروف ہیں وہ ہیں "خصلتان من حفظهما سلم له صومه: الغيبة والكذب" (هكذا رواه ابن أبي شيبة) اسی طرح عَبیدہ سَلْمانی رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے "اتقوا المُفَطِّرَينِ: الكذب والغيبة" دیکھیے عمدۃ القاری (ج۱۰ ص ۲۷۶) کتاب الصوم، باب من لم يدع قول الزور والعمل به في الصوم۔

(۱۴) دیکھیے تفسیر "الدر المنثور" (ج۲ ص ۱۹۸) آیت: وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهٗ جَهَنَّمُ...." اسی قسم کا فتویٰ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے بھی منقول ہے۔ حوالۂ بالا۔

(۱۵) فضل الباری (ج۱ ص ۳۲۵)۔

(۱۶) فضل الباری (ج۱ ص ۳۲۲)۔ (۱۷) دیکھیے فتح الباری (ج۱ ص ۵۳)۔

دوسرے ارکانِ اسلام کی ادائیگی کے ساتھ ساتھ اس کا اہتمام ضروری ہے۔

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہاں تو صرف اتنی بات بتائی گئی ہے کہ مسلمان میں یہ سلامتی کا وصف پایا جانا چاہیے، ایک چیز کی اہمیت کی وجہ سے اس کا تذکرہ ہوا ہے اس سے یہ کیسے لازم آئے گا کہ دوسرے احکام و ارکان اسلام کی کوئی حیثیت ہی نہیں اور مسلمان ان کی ادائیگی کا مکلّف نہیں ہے، اس کا تو یہاں کوئی ذکر نہیں ہے۔ (۱۸)

کیا غیر مسلموں کو ایذاء سے بچانا ضروری نہیں؟

پھر یہاں "المسلم من سلم المسلمون من لسانه ویده" میں "مسلمون" کی قید پر اشکال ہوتا ہے کہ شر سے حفاظت اہلِ اسلام کے لیے خاص نہیں، دوسرے انسانوں کو بھی اپنے شر سے بچانا چاہیے بلکہ ایذاء سے تو حیوانات کی حفاظت بھی ضروری ہے چنانچہ بخاری شریف میں روایت ہے "عذّبت امرأة فی هرّة حبستها حتی ماتت جوعاً، فدخلت فیها النار، قال: فقالوا۔ واللّٰه أعلم۔ : لاأنتِ أطعمتِها ولا سقیتِها حین حبستیها، ولا أنتِ أرسلتِها فأكلتْ من خُشاش الأرض" (۱۹) اس سے معلوم ہوا کہ جانوروں کو بھی ایذاء پہنچانے کی ممانعت ہے، پھر "المسلمون" کی قید کیوں ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ "خرج هذا القید مخرج الغالب" اس لیے کہ مسلمان کا واسطہ زیادہ تر مسلمانوں ہی سے ہوتا ہے، شب و روز اس کا اختلاط اور ملنا جلنا مسلمانوں کے ساتھ رہتا ہے، اس بنا پر "المسلمون" کی قید ذکر کی گئی ہے (۲۰) یا یہ قید اس لیے ہے کہ دارالاسلام کے زیادہ تر باشندے جن سے اس کو واسطہ ہے مسلمان ہی ہوتے ہیں۔

یا یوں کہہ دیجیے کہ کفار کی دو قسمیں ہیں ذمّی اور حربی، اگر وہ ذمی ہیں تو "دماؤهم کدمائنا وأموالهم کأموالنا وأعراضهم کأعراضنا" کے اصول کی بنا پر وہ "المسلمون" میں داخل ہیں، چاہے وہ حقیقةً مسلمان نہ ہوں لیکن ان کو حکماً اہلِ اسلام میں داخل کیا گیا ہے اس لیے کہ ان کے دماء، اموال اور اَعراض کی حُرمت کا وہی حکم ہے جو مسلمانوں کے دماء، اموال اور اَعراض کا حکم ہے۔

کفار اہلِ حرب کی دو قسمیں ہیں، ایک مصالحین جن سے صلح ہو چکی ہے دوسرے محاربین جن سے صلح

---

(۱۸) دیکھیے امداد الباری (ج ۴ ص ۲۲۲)۔

(۱۹) صحیح بخاری، کتاب المساقاة، باب فضل سقی الماء، رقم (۲۳۶۵)۔ وکتاب بدء الخلق، باب إذا وقع الذباب فی شراب أحدکم فلیغمسه..... الخ، رقم (۳۳۱۸)۔ وکتاب أحادیث الأنبیاء، باب (بلاترجمة، بعدباب حدیث الغار) رقم (۳۴۸۲)۔

(۲۰) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۳)۔

نہیں ہوئی، جن سے صلح ہوچکی ہے ان سے تعرّض کی اجازت نہیں ہے اور صلح کے مطابق ان کے اموال، دماء اور اعراض کی حفاظت کی ذمہ داری ہوگی، لہذا وہ بھی حکماً "المسلمون" کی قید میں داخل ہوں گے۔

رہ گئے کفارِ محاربین جو اہلِ حرب ہیں اور ان سے کوئی صلح نہیں تو بیشک وہ ایسے ہیں کہ ان کو ضرر اور نقصان پہنچایا جائے گا اور وہ بھی اس لیے تاکہ وہ اسلام کا مقابلہ کرنا اور اسلام کا راستہ روکنا چھوڑ دیں، بس یہ مستثنی ہونگے اور باقی دوسرے مستثنی نہیں، وہ حکماً "المسلمون" ہی میں شامل ہیں۔ (۲۱) چنانچہ دوسری روایت میں آتا ہے "والمؤمن من أمِنَه الناس علی دمائهم وأموالهم" (۲۲) یہاں "الناس" کا لفظ عام ہے اور اس میں مسلمان، ذمّی اور حربیِ مصالح سب داخل ہیں۔

آپ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ "المسلمون" کی تخصیص یہاں ان کی عظمتِ شان کی وجہ سے کی گئی ہے باقی کفارِ محاربین کے علاوہ کسی کو بھی نقصان پہنچانا جائز نہیں، اسی طرح ضمناً حیوانات بھی اس حفاظت کے حکم میں شامل ہیں۔

من لسانه ویده

لسان کے شر میں سبّ و شتم، لعن طعن اور بہتان وغیبت سب داخل ہیں، ہر ایک سے بچنا واجب اور ضروری ہے۔

"من لسانه" فرمایا ہے "من قوله" نہیں فرمایا اس لیے کہ لسان سے ایذا پہنچانا بغیر تلفظ اور تکلّم کے بھی ہوتا ہے جیسے کہ آدمی اپنی زبان نکال کر منہ چڑا دیتا ہے اس سے بھی ایذاء پہنچتی ہے، تو "لسان" کا لفظ اس لیے استعمال فرمایا تاکہ اس میں تلفظ اور قول بھی شامل ہوجائے اور إخراج اللسان من الفم کی صورت بھی اس میں داخل ہوجائے۔

"ویده" کا ذکر فرمایا، ہاتھ کے شر میں ضرب اور قتل بھی داخل ہے، دفع اور ھدم بھی، اسی طرح اس میں کتابت بالباطل بھی داخل ہے۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ ایذاء تو دوسرے اعضاء سے بھی پہنچائی جاتی ہے پھر "ید" کی تخصیص کیوں کی گئی؟

---

(۲۱) تفصیل کے لیے دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۲۲۵) وعمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۳۳)۔

(۲۲) دیکھیے سنن نسائی (ج ۲ ص ۲٦٦) کتاب الإیمان و شرائعه، باب صفة المؤمن، وجامع ترمذی، کتاب الإیمان، باب ماجاء أن المسلم من سلم المسلمون من لسانه ویده، رقم (۲٦۲۷)۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ سلطنت افعال "ید" ہی سے ظاہر ہوتی ہے، اخذ وبطش، وصل وقطع، منع و اعطاء یہ سب ہاتھ سے ہوتے ہیں، یعنی اکثر وبیشتر افعال "ید" کے ذریعہ چونکہ کیے جاتے ہیں اس لیے اس کا ذکر فرما دیا، دوسرے اعضاء سے احتراز مقصود نہیں ہے۔

یا یوں کہیے کہ قبض علی مال الغیر کو چونکہ "ید" سے تعبیر کیا جاتا ہے تو قتل و ضرب وغیرہ کے ساتھ اس نقصان کو جو قبض علی مال الغیر کی صورت میں ہوتا ہے شامل کرنے کے لیے یہاں "ید" کا عنوان اختیار کیا گیا ہے۔ (۲۳)

لسان کو ید پر کیوں مقدم کیا گیا؟

یہاں یہ سوال کیا گیا ہے کہ لسان کو ید پر کیوں مقدّم کیا گیا۔ سو اس کی وجہ یہ ہے کہ زبان سے جو تکلیف پہنچائی جاتی ہے وہ عام بھی ہے اور تام بھی ہے۔ اس لیے کہ ہاتھ سے تو اس کو نقصان پہنچا سکتے ہیں جو آپ کے سامنے ہو اور عموماً یہی ہوتا ہے، جبکہ زبان سے اس آدمی کو بھی نقصان پہنچا سکتے ہیں جو غیر حاضر ہو یہاں موجود نہ ہو، یا بے چارہ فوت ہوچکا ہو، یا پیدا ہی نہ ہوا ہو، چونکہ زبان کا شر عام اور تام ہے اسی لیے کہا گیا ہے۔

جراحات السنان لها التیام
ولا یلتام ما جَرح اللسان

زبان سے جو زخم لگایا جاتا ہے وہ کبھی مندمل نہیں ہوتا بلکہ ہرا رہتا ہے جبکہ ہاتھ کا زخم کچھ عرصے کے بعد درست ہوجاتا ہے، باقی نہیں رہتا۔ (۲۴)

والمهاجر من هجر مانهى الله عنه

یہاں بھی وہی صورت ہے کہ یا تو آپ الف لام کو عہد کے لیے لیں گے اور "مہاجر" سے "مہاجرِ کامل" مراد لیں گے۔

یا آپ الف لام کو جنس کے لیے قرار دیں گے اور مطلب یہ ہوگا کہ ہجرت وہی معتبر ہے جس میں گناہ نہ ہو اور مہاجر کہلانے کا مستحق وہی شخص ہے جو گناہ چھوڑ دے، اس لیے کہ وطن کو چھوڑنا بذاتِ خود

---

(۲۳) تفصیل کے لیے دیکھیے فتح الباری (ج ۱ص ۵۴) وعمدة القاری (ج ۱ص ۱۳۲ و ۱۳۳)۔

(۲۴) عمدة القاری (ج ۱ص ۱۳۲)۔

کوئی مطلوب شے نہیں ہے ، ایک وطن سے دوسرے وطن کی طرف ہجرت کرنا تو اسی لیے ہوتا ہے کہ سابق وطن کے اندر اللہ کے احکام پر عمل کرنا مشکل ہوگیا تھا اس لیے اس کو چھوڑ کر دوسرے وطن کی طرف ہجرت کی جاتی ہے تو ہجرت کا اصل مقصد گناہ کو ترک کرنا ہی ہے اس بنا پر جو آدمی ترکِ وطن کرکے دارالاسلام کی طرف آگیا ہے وہ اگر گناہوں کا ارتکاب پھر بھی کررہا ہے تو وہ مہاجر کہلانے کے لائق نہیں ہے۔

پھر "المهاجر من هجر مانهى الله عنه" کی ایک وجہ یہ بھی بیان کی گئی ہے کہ دراصل مہاجرین مکہ مکرمہ سے ہجرت کرکے مدینہ منورہ پہنچتے تھے تو انصار کی طرف سے ان کے لیے ایثار کا مظاہرہ ہوتا تھا وہ اپنے اموال بھی ان کو پیش کرتے تھے اور بعض اوقات اگر انصاری کی کئی بیویاں ہوتی تھیں تو ان کو بھی پیش کردیتے تھے اور کہتے تھے کہ تم جس کو پسند کرو میں طلاق دیدیتا ہوں تم نکاح کرلینا، تو اس لیے آپ نے تنبیہ کرنے کے لیے کہ ہجرت میں ان چیزوں کو مطلوب ومقصود نہ بنالینا ورنہ ہجرت کا عمل ضائع ہوجائے گا فرمایا کہ گناہوں سے بچنے کا اہتمام کرو، اس سے ہجرت کا مقصد بھی پورا ہوجائے گا اور ہجرتِ حقیقیہ بھی حاصل ہوگی۔

ایک بات یہ بھی تھی کہ جب آپ نے مکہ مکرمہ فتح کرلیا تو فتحِ مکہ کے بعد مسلمان ہونے والوں کو قلق اور افسوس تھا کہ ہم پہلے اگر اسلام لے آتے تو ہمیں بھی ہجرت کی فضیلت حاصل ہوتی جو بڑی اہم فضیلت تھی، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "لولا الهجرة لكنت امرءًا من الأنصار" (۲۵) اگر ہجرت کی فضیلت نہ ہوتی تو میری تمنا اور آرزو ہوتی کہ میں بھی ایک انصاری ہوتا لیکن ہجرت کی فضیلت کی وجہ سے میں یہ تمنا نہیں کرتا۔ تو وہ حضرات جو فتحِ مکہ کے بعد مسلمان ہوئے اور ہجرت کا شرف انہیں حاصل نہ ہوا ان کو افسوس تھا، ان کی تسلی اور اطمینان قلب کے لیے فرمایا کہ حقیقی ہجرت تو یہ ہے کہ گناہوں سے ہجرت اختیار کی جائے اور جن چیزوں سے اللہ تعالی نے منع فرمایا ہے ان سے اجتناب کیا جائے اور اس فضیلت کو تم اب بھی حاصل کرسکتے ہو، ان حضرات کی تسلی اور اطمینان کے لیے گویا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد فرمایا تھا۔ (۲۶)

ہجرت کا حکم

ہجرت کی قسمیں پیچھے پہلی حدیث کے تحت "فمن كانت هجرته" کے ذیل میں گذر چکی ہیں یہاں

---

(۲۵) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب مناقب الأنصار، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: لولا الهجرة لكنت امرءاً من الأنصار، رقم (۳۷۷۹) و کتاب التمني، باب مايجوز من اللو، رقم (۷۲۴۴) و (۷۲۴۵) و جامع ترمذی، کتاب المناقب، باب فضل الأنصار و قریش، رقم (۳۸۹۹)۔

(۲۶) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۵۴) وارشاد الساری (ج ۱ ص ۹۴)۔

بطورِ خلاصہ یہ سمجھ لیجیے کہ ہجرت کی ایک قسم ظاہری ہے اور ایک قسم باطنی۔ (۲۷)

ہجرتِ ظاہرہ کا حکم یہ ہے کہ اگر آدمی کسی دارالکفر میں رہتا ہے اور وہاں احکامِ اسلام کو ادا کرنے کی اس کے لیے گنجائش نہیں چھوڑی گئی تو اس کے لیے ہجرت کرنا فرض ہے اور اگر وہاں احکامِ اسلام کو ادا کرنے میں کوئی خلل اندازی نہیں کی جاتی تو اس کے لیے ہجرت فرض تو نہیں ہے لیکن پسندیدہ اور مستحب پھر بھی ہے، اس لیے کہ مسلمانوں کا ایک جگہ پر جتنا زیادہ اجتماع ہوگا اُتنا ہی وہ اسلام اور اہلِ اسلام کے حق میں زیادہ مفید ہوگا۔

ہجرت کی دوسری قسم جو ہجرت باطنہ ہے اس کو ہجرتِ حقیقیہ بھی کہا جاتا ہے یعنی ہجرت من الذنوب والمعاصی، کیونکہ جو ہجرت من دارالکفر إلی دارالإسلام ہورہی ہے یہ بذاتِ خود کوئی مقصود نہیں، یہ تو اسی لیے ہے تاکہ گناہوں سے اور احکامِ اسلام کے ترک سے آدمی بچا رہے اس لیے یہ ہجرت من الذنوب والمعاصی ہجرتِ حقیقیہ اور ہجرتِ باطنہ ہے، ظاہر ہے یہ ہجرت سب پر لازم اور ضروری ہے۔

قَالَ أَبُو عَبْدِ ٱللهِ : وَقَالَ أَبُو مُعَاوِيَةَ : حَدَّثنا دَاوُدُ ، عَنْ عَامِرٍ قَالَ : سَمِعْتُ عَبْدَ ٱللهِ : عَنِ ٱلنَّبِيِّ ﷺ .

یہ تعلیق ہے اور اس کا مقصد یہ ہے کہ پہلے جو روایت عبداللہ بن ابی السفر اور اسماعیل کے طریق سے ذکر کی گئی ہے اس میں ''شعبی'' کا ذکر تھا، لیکن وہاں شعبی کا نام نہیں بتایا تھا یہاں بتادیا کہ ان کا نام عامر ہے، پھر وہاں حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے حضرت شعبی جو روایت کررہے تھے وہ ''عن'' کے لفظ سے روایت تھی اور ''عن'' میں اتصال اور انقطاع دونوں کا احتمال ہوتا ہے، یہاں ''قال: سمعت عبداللہ بن عمرو'' فرماکر سماع کی تصریح کردی ہے۔

گویا اس تعلیق سے دو فائدے حاصل ہوئے ایک تو راوی امام شعبی رحمۃ اللہ علیہ کا نام معلوم ہوگیا اور دوسرے سماع کی تصریح ہوگئی جبکہ پہلی روایت معنعن تھی جس میں سماع و عدمِ سماع دونوں کا احتمال تھا، اس تعلیق سے احتمالِ عدمِ سماع ختم ہوگیا۔ (۲۸)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ابن مندہؒ نے نقل کیا ہے کہ یہ حدیث ''وھیب بن خالد عن داوذ عن الشعبی عن رجل عن عبداللہ'' کے طریق سے بھی مروی ہے، گویا شعبی اور صحابی کے درمیان ایک مجہول شخص ہے، اس صورت میں تعلیق کا فائدہ یہ ہوگا کہ گویا شعبی کو جب بیک واسطہ حضرت عبداللہ

(۲۷) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۴)۔ (۲۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۴)۔

بن عمرو رضی اللہ عنہما سے یہ روایت ملی تو انھوں نے براہ راست حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے ملاقات کرکے حدیث کا سماع کرلیا، جس سماع کا تذکرہ اس تعلیق میں صراحۃً موجود ہے۔ (۲۹)

ابو معاویہ کی اس تعلیق کو اسحاق بن راھویہؒ نے اپنی مسند میں موصولاً ذکر کیا ہے، اور ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اپنی صحیح میں اس کی تخریج کی ہے ان کے الفاظ ہیں "سمعت عبداللّٰہ بن عمرو یقول: ورب ھذہ البنیۃ لسمعت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یقول: المھاجر من ھجر السیئات، والمسلم من سلم الناس من لسانہ ویدہ۔" (۳۰)

وَقَالَ عَبْدُ ٱلْأَعْلَى : عَنْ دَاوُدَ عَنْ عَامِرٍ عَنْ عَبْدِ ٱللّٰهِ عَنِ ٱلنَّبِيِّ ﷺ . [۶۱۱۹]

یہ دوسری تعلیق ہے، اس کو نقل کرنے کا مقصد یہ ہے کہ یہاں عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما کو مطلق "عبداللہ" کے ساتھ ذکر کیا ہے اور محدثین کے یہاں طبقۂ صحابہؓ میں جب عبداللہ مطلق ذکر کیا جاتا ہے تو اس سے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ مراد ہوتے ہیں (۳۱) اس واسطے شبہ ہوسکتا تھا کہ شاید یہ امام شعبی رحمۃ اللہ علیہ کی کوئی دوسری سند ہے جس کو عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما کے بجائے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے نقل کررہے ہیں، اس پر تنبیہ کردی کہ پہلے ہم تصریح کرچکے کہ یہ عبداللہ بن عمرو ہیں، باب کی اصل روایت میں بھی عبداللہ بن عمرو کی تصریح آئی ہے تو آپ کو سمجھ لینا چاہیے کہ یہاں جو عبداللہ مطلق آیا ہے اس سے وہی عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما مراد ہیں، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ مراد نہیں ہیں۔

ترجمۃ الباب کا مقصد

ترجمۃ الباب کا مقصد پہلے آچکا ہے، پھر سن لیجیے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ مرجئہ کا رد کررہے ہیں کیونکہ ان کا کہنا ہے "الطاعۃ لاتفید والمعصیۃ لاتضر" امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے بتادیا کہ تمہارا خیال غلط ہے، معصیت مضر کیوں نہیں ہے؟ اسلام کامل نہیں ہوتا، آدمی مسلمان کہلانے کا حق دار نہیں ہوتا جب کہ وہ اپنی زبان یا ہاتھ سے دوسروں کو ایذاء پہنچاتا ہے، معلوم ہوا کہ معصیت مضر ہے اور اگر کوئی آدمی

---

(۲۹) فتح الباری (ج۱ ص ۵۴)۔

(۳۰) حوالۂ بالا۔

(۳۱) دیکھیے امداد الباری (ج۴ ص ۳۴۴)۔

معصیت سے بچتا ہے اور اپنے آپ کو دوسروں کی ایذا رسانی سے محفوظ رکھتا ہے تو اس سے اسلام میں کمال آتا ہے اور وہ آدمی مسلم کہلانے کا حق دار بنتا ہے، اس لیے یہ خیال کہ طاعت مفید نہیں اور معصیت مضر نہیں غلط ہے۔

٤ - باب : أَيُّ ٱلْإِسْلَامِ أَفْضَلُ .

١١ : حَدَّثنا سَعِيدُ بْنُ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ ٱلْقُرَشِيُّ قَالَ : حدثنا أَبِي قَالَ : حدثنا أَبُو بُرْدَةَ بْنُ عَبْدِ ٱللهِ بْنِ أَبِي بُرْدَةَ ، عَنْ أَبِي بُرْدَةَ ، عَنْ أَبِي مُوسَى رَضِيَ ٱللهُ عَنْهُ (١) قَالَ : قَالُوا : يَا رَسُولَ ٱللهِ ، أَيُّ ٱلْإِسْلَامِ أَفْضَلُ ؟ قَالَ : (مَنْ سَلِمَ ٱلْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ) .

ماقبل سے ربط

پہلے باب سے ایک شبہ ہوگیا تھا کہ "المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده" سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی آدمی دوسروں کو ایذاء پہنچاتا ہو تو وہ مسلمان اور مؤمن نہیں رہتا تو اس سے خوارج اور معتزلہ کی تائید ہوتی ہے وہ بھی یہی کہتے ہیں کہ ارتکاب کبیرہ سے آدمی مؤمن نہیں رہتا، آپ بھی یہی کہہ رہے ہیں کہ مسلمان وہ ہے کہ جس کی زبان اور ہاتھ سے کسی کو تکلیف نہ پہنچے۔

اس اشکال کو دور کرنے کے لیے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے "أي الإسلام أفضل" کا ترجمہ قائم کیا ہے وہ بتانا چاہتے ہیں کہ اسلام کے درجات ہیں اگر کوئی آدمی اپنے شر سے دوسروں کو نقصان پہنچاتا ہے تو وہ ادنی درجے کے اسلام کا حامل ہوگا، اسلام سے خارج نہیں ہوگا۔

تراجم رواۃ

❶ سعید بن یحیٰی: یہ سعید بن یحیٰی بن سعید اُموی ہیں، ابوعثمان کنیت ہے، ابن ماجہ رحمۃ اللہ علیہ کے سوا باقی تمام اصحاب اصول کے استاذ ہیں۔

ابوحاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ صدوق ہیں، امام نسائی اور یعقوب بن سفیان رحمہما اللہ فرماتے

---

(١) الحديث أخرجه مسلم في صحيحه، في كتاب الإيمان، باب بيان تفاضل الإسلام وأي أموره أفضل، رقم (١٦٢) و(١٦٣)۔ والنسائي في كتاب الإيمان وشرائعه، باب أي الإسلام أفضل، رقم (٥٠٠٢) والترمذي في جامعه، في كتاب صفة القيامة، باب (٥٢، بدون ترجمة) رقم (٢٥٠٤) وفي كتاب الإيمان، باب ما جاء في أن المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، رقم (٢٦٢٧)۔

ہیں کہ یہ اور ان کے والد دونوں ثقہ ہیں، امام علی بن المدینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ اپنے والد کے مقابلہ میں اَثبَتُ ہیں، صالح بن محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ ثقہ ہیں البتہ کبھی کبھار غلطی کرجاتے ہیں، ۲۴۹ھ میں ان کی وفات ہوئی۔ (۲)

❷ یحیی بن سعید: یہ پہلے راوی کے والد ہیں، امام یحیی بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ھو من أھل الصدق ولیس بہ بأس" ایک دوسری روایت میں ابن معین رحمۃ اللہ علیہ نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے، اسی طرح محمد بن عبداللہ بن عمار موصلی اور دارقطنی نے انہیں ثقہ کہا ہے حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "صدوق یغرب" اسی سال کی عمر میں ۱۹۴ھ میں ان کی وفات ہوئی۔ (۳)

❸ ابوبُردہ: یہ بُرید۔ بضم الباء الموحدۃ و فتح الراء المھملۃ۔ ابن عبداللہ بن ابی بردہ بن ابی موسی اشعری ہیں، یہ اپنے والد، دادا، حسن بصری اور عطاء رحمہم اللہ وغیرہ سے روایت کرتے ہیں اور ان سے روایت کرنے والوں میں حضرت عبداللہ بن المبارک رحمۃ اللہ علیہ جیسے اعلامِ محدثین ہیں، ابن معین رحمۃ اللہ علیہ نے ان کی توثیق کی ہے، حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقۃ یخطئ قلیلا" (۴)

❹ ابوبردہ: یہ عامر یا حارث بن ابو موسی اشعری ہیں، یہ ان سے پہلے راوی کے دادا ہیں، دونوں کی کنیت ایک ہے، البتہ ناموں میں فرق ہے، پوتے کا نام بُرید ہے اور دادا کا نام عامر یا حارث۔

انھوں نے اپنے والد سے، حضرت علی، حضرت ابن عمر اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم سے روایات سنی ہیں اور ان سے عمر بن عبدالعزیز اور امام شعبی رحمہما اللہ نے اور ان کے علاوہ بہت سے حضرات نے روایات لی ہیں، قاضی شریح رحمۃ اللہ علیہ کے بعد کوفہ کے قاضی بھی رہے۔ حدیث میں ثقہ ہیں، اصحابِ اصولِ ستّہ نے ان کی روایات کا اخراج کیا ہے، اسّی سال سے زیادہ عمر ہوئی، ۱۰۳ھ یا ۱۰۴ھ میں کوفہ میں انتقال کرگئے۔ (۵)

❺ ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ: یہ مشہور صحابی ہیں ان کا نام عبداللہ بن قیس ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجرت الی المدینہ سے پہلے یہ تشریف لائے اور مشرّف باسلام ہوئے، پھر یمن چلے گئے، پھر حبشہ کی ہجرت کی، حبشہ سے مدینہ کی طرف فتح خیبر کے بعد اصحاب السفینتین کے ساتھ ہجرت کی، حافظ ابوبکر بن ابی داؤد سجستانیؒ فرماتے ہیں کہ حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی حسنِ صوت کے علاوہ ایک اور

---

(۲) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۳۴)۔ وتقریب التھذیب (ص ۲۲۲) رقم الترجمۃ (۲۲۱۵)۔

(۳) دیکھیے تھذیب الکمال (ج ۳۱ ص ۳۱۸۔ ۳۲۲) وتقریب (ص ۵۹۰) رقم الترجمۃ (۷۵۵۴)۔

(۴) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۳۴) وتقریب (ص ۱۲۱) رقم الترجمۃ (۶۵۸)۔

(۵) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۳۵)۔ وتقریب (ص ۶۲۱) رقم الترجمۃ (۷۹۵۲)۔

فضیلت ایسی تھی جو کسی اور صحابی کو حاصل نہیں، انھوں نے تین ہجرتیں کیں پہلی ہجرت یمن سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف، دوسری ہجرت مکہ مکرمہ سے حبشہ کی طرف اور تیسری ہجرت حبشہ سے مدینہ منورہ کی طرف۔ لیکن واضح رہے کہ یہاں پہلا قول ہی صحیح ہے کہ وہ مکہ سے یمن چلے گئے، پھر حبشہ اور حبشہ سے مدینہ منورہ آئے۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو زَبید، عدن اور ساحلِ یمن کا گورنر مقرر کیا تھا، پھر حضرت عمر بن الخطّاب رضی اللہ عنہ نے انہیں کوفہ اور بصرہ کا عامل مقرر کیا تھا۔

حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے تین سو ساٹھ روایتیں مروی ہیں جن میں متفق علیہ پچاس حدیثیں ہیں، پھر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ چار حدیثوں میں منفرد ہیں اور امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ پندرہ حدیثوں میں۔

حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کا شمار صحابہ میں علماء اور مفتیوں میں ہوتا ہے۔

صحیح قول کے مطابق حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی وفات ۴۴ھ میں ہوئی۔ (۶) واللہ اعلم۔

أی الإسلام أفضل

صحابۂ کرام نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا أی الإسلام أفضل؟

بعض حضرات نے اس کی تقدیر "أی خصال الإسلام أفضل" نکالی ہے۔ (۷) اور بعض حضرات نے "أی ذوی الإسلام أفضل" تقدیر نکالی ہے (۸) یہ دوسری تقدیر پہلی تقدیر سے اولیٰ ہے (۹) کیونکہ جواب میں صاحبِ اسلام کا ذکر ہے، آپ نے جواب میں "من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ" فرما کر مسلم کا ذکر کیا ہے، خصلت کا ذکر نہیں کیا، اگر "أی خصال الإسلام" کی تقدیر نکالی جائے تو سوال و جواب میں مطابقت نہیں رہے گی۔

دوسری ایک بات یہ بھی ہے کہ اسی حدیث کے بعض طرق میں "أی المسلمین أفضل" مذکور ہے (۱۰) اور جواب وہی "من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ" دیا گیا ہے، تو "أی المسلمین" کے مطابق ہی "أی الإسلام" کی تقدیر نکالی جائے تو زیادہ بہتر ہے اور وہ جب ہی ہوگا کہ "أی ذوی الإسلام" مقدر مانیں۔

---

(۶) تہذیب الأسماء واللغات (ج ۲ ص ۲۶۸ و ۲۶۹) وسیر أعلام النبلاء (ج ۲ ص ۳۸۰-۴۰۲) وعمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۳۵)۔

(۷) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۵۵)۔

(۸) حوالۂ بالا۔

(۹) حوالۂ بالا۔

(۱۰) دیکھیے صحیح مسلم، کتاب الإیمان، باب بیان تفاضل الإسلام وأی أمورہ أفضل، رقم (۱۶۳)۔

اس تقریر سے علامہ کرمانی کا سوال اور جواب غیرضروری ہوجاتا ہے، انھوں نے سوال کیا ہے کہ حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسلام کے بارے میں یعنی خصلت کے بارے میں سوال کیا اور جواب میں آپ نے "من سلم" یعنی ذی الخصلۃ کا ذکر فرمایا، گویا سوال اور جواب میں مطابقت نہیں۔

پھر انھوں نے اس کا جواب دیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا جواب معنیٰ کے اعتبار سے بالکل مطابق بلکہ زائد معنی پر مشتمل ہے اس لیے کہ اس سے اس خصلت کے اعتبار سے افضلیت سمجھ میں آرہی ہے، اور تقدیر ہے "خصلة من سلم المسلمون...."۔ "أي ذوي الإسلام" کی تقدیر کی صورت میں اس کی ضرورت نہیں کہ "خصلة" کو مقدر مانا جائے۔ (۱۱)

یہ باب چونکہ پہلے باب کی تشریح کے طور پر آیا ہے وہاں اشکال ہوگیا تھا، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ باب قائم کرکے اس اشکال کا جواب دیا ہے، اس لیے یہ کہنا کہ اس ترجمہ کا مقصد مرجئہ کی تردید ہے یا نہیں، زائد از حاجت بات ہے، اصل مقصد شبہہ کو دور کرنا ہے ضمناً تردید بھی ہورہی ہے۔ واللہ اعلم۔

٥ - باب : إِطْعَامُ الطَّعَامِ مِنَ الْإِسْلَامِ .

۱۲ : حدَّثنا عَمْرُو بْنُ خَالِدٍ قَالَ : حدَّثنا اللَّيْثُ ، عَنْ يَزِيدَ ، عَنْ أَبِي الْخَيْرِ ، عَنْ عَبْدِ اللهِ ابْنِ عَمْرٍو رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا : أَنَّ رَجُلاً سَأَلَ النَّبِيَّ ﷺ : أَيُّ الْإِسْلَامِ خَيْرٌ ؟ قَالَ : (تُطْعِمُ الطَّعَامَ ، وَتَقْرَأُ السَّلَامَ عَلَى مَنْ عَرَفْتَ وَمَنْ لَمْ تَعْرِفْ) . [۲۸ ، ۵۸۸۲]

تراجم میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا تفنّن

یہاں ترجمہ ہے "إطعام الطعام من الإسلام" کا، اس میں "اسلام" کا لفظ آیا ہے، اگلے باب میں فرمایا "من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه" یہاں "ایمان" کا لفظ ہے، پھر یہاں "من الإسلام" کو مؤخر کیا ہے اور اگلے باب میں "من الإيمان" کو مقدم کردیا، اس کے بعد آگے باب ہے "حب الرسول صلی اللہ علیہ وسلم من الإيمان" وہاں "من الإيمان" کو مؤخر کردیا، یہ اتفاقی بات بھی ہوسکتی ہے، لیکن امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ جیسے متیقظ اور دقت پسند بزرگ سے ایسا اتفاق بعید معلوم ہوتا ہے اس لیے بہتر یہی ہے کہ اس کو تفنّن پر حمل کیا جائے، ان کا منشا یہ ہے کہ طبیعت کے اندر نشاط قائم رہے، اگر تراجم میں یکسانیت رہی تو طبائع میں ملال پیدا ہونے کا اندیشہ ہے نشاط کو قائم رکھنے کے لیے وہ اس قسم کی تبدیلیاں

---

(۱۱) دیکھیے شرح کرمانی (ج۱ص۹۰)۔

لاتے رہتے ہیں ہم لوگ اہلِ لسان نہیں ہیں اس لیے ان لطائف کو محسوس نہیں کرتے جو لوگ اہلِ لسان ہوتے ہیں وہ ان باتوں سے محظوظ ہوتے ہیں۔ (۱۲)

ترجمۃ الباب کا مقصد اور ماقبل ومابعد سے مناسبت

پچھلے باب میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس سے پہلے ترجمے پر جو اشکال ہورہا تھا کہ اگر کوئی آدمی دوسروں کو ایذا پہنچانے والا ہے تو وہ مسلمان ہی نہیں ہے، اس اشکال کو رفع کیا تھا کہ ایسا نہیں ہے، بلکہ اسلام کے درجات ہیں اگر کوئی آدمی دوسروں کو ایذاء نہیں پہنچا رہا ہے اس میں کمالِ اسلام پایا جائے گا اور اگر کوئی آدمی دوسروں کو ایذاء پہنچاتا ہے تو اس کا ایمان اور اسلام ناقص ہوگا، وہاں تنزیل الناقص بمنزلۃ المعدوم کی صورت اختیار کی گئی تھی جو اہلِ بلاغت کے یہاں معروف ہے اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ ترجمہ اس لیے قائم فرمایا ہے کہ وہ بتانا چاہتے ہیں کہ ایک درجہ تو اسلام کا یہ ہے کہ آدمی دوسرے کو ضرر نہ پہنچائے، اور اس سے بڑا درجہ یہ ہے کہ وہ دوسروں کو ایذاء سے بچانے کے ساتھ ساتھ ان کو نفع پہنچائے، یہ اس کے مقابلہ میں اعلیٰ درجہ ہے، جس کو "مواسات" کہتے ہیں، اس کے بعد آگے فرمایا "من الإيمان أن يحب لأخيه مايحب لنفسه" یہ اس سے بھی بڑا درجہ ہے کہ آدمی دوسرے کو اپنے مساوی درجہ دے، جس چیز کو اپنے لیے پسند کرتا ہو اسے دوسروں کے لیے بھی پسند کرے، یہ "مواسات" سے بھی آگے کا درجہ ہے، پھر اس سے بھی آگے کا درجہ ہے "حب الرسول صلى الله عليه وسلم من الإيمان" کہ آدمی دوسروں کو اپنے اوپر ترجیح دے، مثلاً حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کو اتنی محبت ہو کہ اپنی جان اور ذات کے ساتھ بھی وہ محبت نہ ہو، یہ دوسروں کی ترجیح کا مسئلہ ہے جو ظاہر ہے کہ عام نہیں ہے، یہ ان خواص اور اہلِ فضائل کے لیے ہے جن کے اندر ایمان اعلیٰ اور اکمل درجے میں موجود ہے، ان کے معاملہ میں اس کو اپنے اوپر ترجیح سے کام لینا چاہیے۔ پھر اس سے آگے ایک درجہ اور بیان کیا ہے جس کا ذکر "علامة الإيمان حب الأنصار" میں آرہا ہے یعنی یہ کہ دوسروں کو اپنے اوپر ترجیح دے اور اپنی ذات سے زیادہ ان کے ساتھ محبت کرے اور ان کے ساتھ اس کی محبت اتنی ہو کہ ان کے جو متعلقین وانصار ہیں ان کے ساتھ بھی اس کی محبت ہوجائے، آدمی کو جب کسی شے سے محبت ہوتی ہے تو اس کے متعلقات سے بھی اس کو تعلق اور الفت ہوتی ہے، یہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خاص متعلقین حضراتِ انصار ہیں جنھوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حمایت ونصرت اور امداد کے کارہائے نمایاں انجام دیے ہیں، لہذا ایمان کا اعلیٰ

---

(۱۲) دیکھیے امداد الباری (ج ۴ ص ۳۲۹)۔

درجہ یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت کو اپنی جان کی محبت سے اتنا بڑھایا جائے کہ جو آپ کے انصار اور معاونین ہیں ان کی محبت بھی اس کے دل کے اندر راسخ ہوجائے۔

خلاصہ یہ کہ پہلا درجہ یہ ہے کہ دوسروں کی ایذا رسانی سے اپنے آپ کو بچائے۔ دوسرا درجہ یہ ہے دوسروں کو نفع پہنچائے، تیسرا درجہ یہ ہے کہ دوسروں کو اپنے برابر درجہ دینے لگے یعنی دوسروں کا اتنا اہتمام ہو جتنا اہتمام اپنے لیے ہوتا ہے۔ چوتھا درجہ یہ ہے کہ دوسروں کو اپنے اوپر ترجیح دینے لگے اور پانچواں درجہ یہ ہے کہ اہلِ ترجیح اور اہلِ محبت کے ساتھ اس کی محبت اتنی ہو کہ ان کے متعلقین کے ساتھ بھی محبت ہوجائے، یہ ایک خاص ترتیب ہے اور اس کے مطابق "إطعام الطعام من الإسلام" میں مواسات یعنی دوسرا درجہ بیان کیا گیا ہے جو پہلے باب "من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ" سے بڑا درجہ ہے، لہذا یہ کہنا کہ پہلے اور دوسرے ترجمہ کا مقصد ایک ہے، دونوں میں کوئی فرق نہیں، مناسب نہیں ہے۔

تراجم رواۃ

❶ عمرو بن خالد: یہ عمرو بن خالد بن فروخ بن سعید تمیمی ہیں، خزاعی بھی کہا جاتا ہے، اصل حرّان کے ہیں اس لیے حرّانی کہلاتے ہیں، مصر میں سکونت اختیار کی تھی اس لیے ان کا شمار مصریوں میں ہوتا ہے، ان کی کنیت ابوالحسن ہے۔ لیث بن سعد اور عبیداللہ بن عمر رحمہما اللہ تعالی وغیرہ سے حدیثیں سنیں اور ان سے روایت کرنے والوں میں ابوزُرعہ اور ابوحاتم رحمہما اللہ وغیرہ ہیں۔

ابو حاتم ان کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ صدوق ہیں جبکہ احمد بن عبداللہ فرماتے ہیں "ثبت ثقة مصری" ان سے اصولِ ستّہ میں صرف امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے روایات لی ہیں جبکہ باقی حضرات نے نہیں لیں، البتہ ابن ماجہ رحمۃ اللہ علیہ نے ایک شخص کے واسطہ سے ان کی روایات لی ہیں۔

مصر میں ۲۲۹ھ کو ان کی وفات ہوئی (۱۳) رحمہ اللہ تعالی۔

❷ لیث: یہ مشہور فقیہ اور امام لیث بن سعد مصری ہیں، ان کے حالات ہم "بدء الوحی" کی تیسری حدیث کے ذیل میں ذکر کرچکے ہیں۔ فارجع إلیہ إن شئت۔

❸ یزید: یہ یزید بن ابی حبیب ہیں، ابوحبیب کا نام سوید ہے، اور یزید کی کنیت ابورجاء ہے۔ یہ جلیل القدر تابعی ہیں صحابہ میں سے حضرت عبداللہ بن الحارث بن جزء الزبیدی اور ابوالطفیل عامر بن واثلہ رضی اللہ عنہما سے حدیثیں سنیں اور ان کے علاوہ تابعین میں سے ایک بڑی جماعت سے کسبِ علم کیا ان سے

(۱۳) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۳۷) وتقریب (ص ۴۲۰) رقم الترجمۃ (۵۰۲۰)۔

روایت کرنے والوں میں سلیمان تیمی، ابراہیم بن یزید اور یحیی بن ایوب ہیں اور ان کے علاوہ مصر کے اکابرین میں سے بہت سے حضرات ہیں۔

ابن یونس فرماتے ہیں کہ ان سے پہلے مصر میں صرف فتن اور ملاحم کے بارے میں بات چیت ہوتی تھی اور ان ہی سے متعلقہ حدیثیں بیان کی جاتی تھیں، یہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے مصر میں حدیث اور فقہ کا علم ظاہر کیا اور حلال وحرام کے سلسلہ میں گفتگو شروع کی۔

یزید بن ابی حبیب ان تین بزرگوں میں سے ایک تھے جن کو حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ نے مصر میں فتویٰ دینے کے لیے مقرر فرمایا تھا۔ چنانچہ وہ مصر میں فتویٰ دیا کرتے تھے، بڑے حلیم اور عاقل تھے، ۵۳ھ میں پیدا ہوئے اور ۱۲۸ھ میں ان کی وفات ہوئی۔ (۱۴)

❹ ابوالخیر: یہ مَرثد بن عبداللہ یزنی مصری ہیں، حضرت عمرو بن العاص، سعید بن زید اور حضرت ابوایوب انصاری رضی اللہ عنہم سے روایت کرتے ہیں، ثقہ اور فقیہ ہیں ۹۰ھ میں ان کی وفات ہوئی، اصحاب صحاحِ ستہ نے ان کی روایات اپنی کتابوں میں نقل کی ہیں۔ (۱۵) رحمہ اللہ تعالیٰ۔

❺ عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما: ان کے حالات "باب المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ" کے تحت گذر چکے ہیں۔

أن رجلاً سأل النبی صلی اللہ علیہ وسلم....

اس رجلِ مبہم کے بارے میں حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "لم أعرف اسمہ" پھر فرماتے ہیں "قیل: إنہ أبوذر، وفی ابن حبان أنہ هانئ بن یزید والد شریح" (۱۶)۔

"أی الاسلام خیر؟ قال تطعم الطعام وتقرأ السلام علی من عرفت ومن لم تعرف" (۱۷)

آپ سے پوچھا گیا کہ "أی الاسلام خیر" یعنی "أی خصال الإسلام خیر" اسلام کی کونسی خصلتیں

(۱۴) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲۷) وتقریب (ص ۶۰۰) رقم الترجمۃ (۷۷۰۱)۔

(۱۵) عمدہ (ج ۱ ص ۱۲۷) وتقریب (ص ۵۲۴) رقم (۶۵۴۷)۔

(۱۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۶)۔

(۱۷) الحدیث أخرجہ البخاری أیضاً فی کتاب الإیمان، باب إفشاء السلام من الإیمان، رقم (۲۸) وفی کتاب الاستئذان، باب السلام للمعرفۃ وغیر المعرفۃ، رقم (۶۲۳۶) ومسلم فی صحیحہ، فی کتاب الإیمان، باب بیان تفاضل الإسلام وأی أمورہ أفضل، رقم (۱۶۹)۔ والنسائی فی سننہ، فی کتاب الإیمان وشرائعہ، باب أی الإسلام خیر، رقم (۵۰۰۳)۔ وأبوداود فی سننہ، فی کتاب الأدب، باب فی إفشاء السلام، رقم (۵۱۹۴)۔ وابن ماجہ فی سننہ فی کتاب الأطعمۃ، باب إطعام الطعام، رقم (۳۲۵۳)۔

خیر کی ہیں؟ یہاں پر "خصال" کی تقدیر مانی جائے گی، کیونکہ آگے خصلتوں ہی کا ذکر ہے۔ (۱۸) اس سوال کے جواب میں آپ نے فرمایا "تطعم الطعام وتقرأ السلام علی من عرفت ومن لم تعرف" یہاں "تطعم" اور "تقرأ" "أن تطعم" اور "أن تقرأ" کے معنی میں ہیں اور مصدر کی تاویل میں ہیں جیسے "تسمع بالمعیدی خیر من أن تراہ" "أن تسمع" کے معنی میں ہے۔ (۱۹)

اطعام طعام مطلق ہے

"تطعم الطعام" میں کوئی قید نہیں، دوست ہو، رشتہ دار ہو، قریب ہو، بعید ہو، اس سے علاقہ ہو یا نہ ہو، جب آپ یہ دیکھتے ہیں کہ اسے ضرورت ہے تو آپ کو اس کے لیے اطعام طعام کا اہتمام کرنا چاہیے، اس کے بعد پھر یہ بھی تعمیم ہے کہ خواہ وہ طعام اعلیٰ ہو یا ادنیٰ ہو، جو بھی آپ کو میسر ہو اس میں سے کھلائیں۔ تطعم الطعام میں تو یہ قید بھی نہیں کہ پیٹ بھر کر کھلائیں، اگر آپ کے پاس تھوڑا ہے تو "طعام الواحد یکفی الاثنین" کے مطابق اس ایک ہی کو دو آدمی مل کر کھالیں، گذارہ تو بہرحال ایک کھانے سے دو کا بھی ہوجاتا ہے، اس لیے یہ بھی ضروری نہیں کہ پیٹ بھر کر کھلایا جائے، اس کے ساتھ ساتھ پھر یہ بھی ضروری نہیں کہ اطعامِ طعام میں کھانا کھلانا ہی داخل ہو بلکہ اس میں ٹھنڈا اور گرم بھی داخل ہیں، چائے پلادیں، بوتل پلادیں، قرآن مجید میں پینے کے لیے بھی یہ لفظ استعمال ہوا ہے "وَمَن لَّمْ یَطْعَمْہُ فَإِنَّہُ مِنِّی إِلَّا مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِیَدِہِ" (۲۰) اس لیے اطعام طعام میں کھانا کھلانا بھی داخل ہے اور چائے، پانی، دودھ اور شربت کا پلانا بھی داخل ہے، منشا یہ ہے کہ "من کان یؤمن باللہ والیوم الآخر فلیکرم ضیفہ" (۲۱) کا مصداق آپ کو ہونا چاہیے، اس سے پہلوتہی نہیں ہونی چاہیے۔

شیخ الاسلام حضرت مدنی قدس اللہ سرہ کا طرزِ عمل

ہم نے تو دیکھا ہے شیخ الاسلام حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں سبق ختم ہوتا تھا، سبق کے بعد حضرت چوکی پر کھڑے ہوجاتے تھے اور پورے دارالحدیث میں نگاہ ڈالتے تھے کہ کون کون لوگ نووارد ہیں

---

(۱۸) فتح الباری (ج۱ص ۵۶)۔

(۱۹) حوالۂ بالا۔

(۲۰) سورۂ بقرہ / ۲۴۹۔

(۲۱) دیکھیے صحیح بخاری کتاب الأدب باب من کان یؤمن باللہ والیوم الآخر فلا یؤذ جارہ، رقم (۶۰۱۸) و (۶۰۱۹) وباب حق الضیف، رقم (۶۱۳۵) و (۶۱۳۶) و (۶۱۳۸)۔

دارالعلوم دیوبند ایک مرکزی ادارہ تھا، قریب اور بعید سے لوگ اس کی زیارت کے لیے آیا کرتے تھے، چونکہ حضرت کی ذات کو مرکزیت حاصل تھی، حضرت کے درس کا وقت ہوتا تھا تو ایسے لوگ وہاں آجاتے تھے، تو سبق کے بعد حضرت نوواردین کو تلاش کرتے، پھر ان کو بلاتے، اپنے ساتھ گھر لے جاتے اور کھانا کھلاتے تھے، حالانکہ عین ممکن تھا کہ طلبہ میں سے کوئی طالب علم ان کا میزبان موجود ہو یا اساتذہ میں ان کا کوئی میزبان ہو، لیکن اس احتمال پر اکتفا نہیں کیا جاتا تھا بلکہ اس کا روزانہ اہتمام تھا کہ ان لوگوں کو تلاش کرتے تھے، نظریں ان کو ڈھونڈتی تھیں اور پھر گھر لے جاکر ان کو کھانا کھلاتے تھے، اب اگر کسی نے کہا کہ میں فلاں کا مہمان ہوں اور اس نے میرے لیے اہتمام کیا ہے تو اس کو اجازت دے دی جاتی تھی اور جو لوگ اس قسم کے نہیں ہوتے تھے ان کو حضرت اپنے گھر لے جاتے تھے، اب وہ کبھی دس بھی ہوتے تھے اور کبھی پانچ ہوتے تھے، تعداد میں کمی بیشی ہوتی رہتی تھی۔

وتقرأ السلام علی من عرفت ومن لم تعرف

آپ نے دیکھا ہوگا تمام اقوام میں رواج ہے کہ وہ جب آپس میں ملتے ہیں تو تحفۂ قولی کا تبادلہ کرتے ہیں، کوئی کچھ کہتا ہے اور کوئی کچھ، ہندوؤں کے یہاں تحیہ کا علیحدہ رواج ہے انگریزوں کے یہاں علیحدہ، اور دوسری اقوام کے یہاں علیحدہ رواج ہے، اسلام نے اس کے لیے "السلام علیکم" یا "سلامٌ علیکم" کو رواج دیا ہے، ایک آدمی جب دوسرے سے ملے گا تو "السلام علیکم" کہے گا اور دوسرا جواب میں "وعلیکم السلام" کہے گا، تحائف کا یہ تبادلہ آپس میں من قبیل الاقوال ہوگا، لوگوں میں عداوتیں ہوا کرتی تھیں، ایک دوسرے کی جان کے دشمن ہوتے تھے، ان ہی عداوتوں اور دشمنیوں کی وجہ سے انہیں "حِلف" کا سلسلہ قائم کرنا پڑتا تھا، ایک قبیلہ دوسرے قبیلے کا اور ایک آدمی دوسرے آدمی کا حلیف ہوتا تھا تاکہ وہ اس کی جان کا محافظ ہو اور یہ اس کی جان کی حفاظت کرے، اس کے بغیر ان کی ملاقات خطرات سے خالی نہیں ہوتی تھی، تو اسلام نے "السلام علیکم" کو تحیہ مقرر فرمایا تاکہ پہلے ہی یہ اطمینان دلا دیا جائے کہ میں آپ کی سلامتی کا خواہشمند ہوں، میری طرف سے آپ اطمینان رکھیے میں آپ کو کوئی ضرر اور نقصان نہیں پہنچاؤں گا، دوسرا شخص جواب میں "وعلیکم السلام" کہتا ہے اور وہ بھی یہ اطمینان دلاتا ہے کہ میں بھی آپ کی سلامتی کا خواہشمند ہوں، میری طرف سے بھی آپ کو کسی ایذاء اور ضرر کا احتمال نہیں ہے۔

اللہ سبحانہ وتعالی کا تحیہ بھی یہی ہے، جیسا کہ "سَلَامٌ قَوْلًا مِّن رَّبٍّ رَّحِيمٍ" (۲۲) سے معلوم ہوتا ہے، لیکن وہ بغرضِ اکرام وتکریم ہوگا، ہم تو "السلام علیکم" میں دعا کی بھی نیت کرتے ہیں مگر اللہ تعالی

(۲۲) سورۂ یٰس / ۵۸۔

تو دعا کرنے والے نہیں، اس لیے یہ کہا جائے گا کہ وہاں مقصود اکرام اور تکریم ہے، یعنی یہ اطمینان دلانا ہے کہ تم ہمارے یہاں ذی کرامت اور عزت والے ہو اس لیے "سَلَامٌ قَوْلًا مِّن رَّبٍّ رَّحِيمٍ" فرمایا گیا ہے۔

یہی ملائکہ کا تحیّہ بھی ہے، حدیث میں آتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت جبریل علیہ السلام نے حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کے بارے میں فرمایا "فاذا أتتک ھی فاقرأ علیھا السلام من ربھا ومنّي" (۲۳) اسی طرح حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے بارے میں بھی وارد ہے "ھذا جبریل یُقرئک السلام" (۲۴) حضرت آدم علیہ السلام کو اللہ سبحانہ وتعالی نے جب پیدا کیا تو اس وقت فرمایا "اذھب فسلّم علی أولئک من الملائکة، فاستمع مایحیّونک، تحیتک و تحیة ذریتک، فقال: السلام علیکم، فقالوا: السلام علیک ورحمة اللہ" (۲۵)۔

اللہ سبحانہ وتعالی نے ہمیں "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا" (۲۶) میں ہدایت کی ہے اگر تم کسی کے گھر جاؤ تو "السلام علیکم" کہہ کر اجازت مانگو اور پھر اسلام نے اس کو اہلِ اسلام کا شعار بنادیا، قرآن کریم نے کہا ہے "وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَىٰ إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا" (۲۷) "السلام علیکم" کہنے والے کو یہ نہ کہو کہ وہ مؤمن نہیں، یہ تو اہلِ اسلام کا شعار ہے، جب وہ "السلام علیکم" کہہ رہا ہے تو اس کو مؤمن مانا جائے گا، اسی شعار کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے "وتقرأ السلام علی من عرفتَ ومن لم تعرف" میں ذکر فرمایا ہے کہ تم اطعامِ طعام کرو اور جن کو جانتے ہو ان کو بھی سلام کرو اور جن کو نہیں جانتے ان کو بھی سلام کرو۔

اس سے بعض لوگ مستثنی ہیں جیسے کفار خواہ ذمی ہوں یا غیر ذمی ہوں ان کو ابتدا بالسلام کی اجازت نہیں، اسی طرح عاصیِ مُجاہر جو معصیت جہراً و علانیةً کررہا ہے اس کو بھی سلام کرنے سے منع فرمایا گیا ہے، اسی طرح کوئی آدمی پیشاب کررہا ہو، یا غسل کررہا ہو یا تلاوت کررہا ہو، یا دعا کررہا ہو، یا ذکر میں مشغول ہو یا درس وتدریس میں مشغول ہو تو اس کو سلام نہ کیا جائے، مختلف مواقع ہیں جن کو فقہاء نے بیان کیا ہے، اور ان کے استثناء کی معقول وجہ موجود ہے۔ (۲۸) البتہ اگر کوئی حاکم ظالم ہو اور اس کو ابتدا بالسلام نہ کی

---

(۲۳) دیکھیے صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۸۴) کتاب الفضائل، باب من فضائل خدیجة رضی اللہ عنہا۔ نیز دیکھیے مجمع الزوائد (ج ۹ ص ۲۲۳ و ۲۲۵) کتاب المناقب، باب، فضل خدیجة بنت خویلد زوجة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

(۲۴) صحیح بخاری، کتاب فضائل الصحابة، باب فضل عائشة، رقم (۳۷۶۸)۔

(۲۵) صحیح بخاری، کتاب أحادیث الأنبیاء، باب خلق آدم و ذریتہ، رقم (۳۳۲۶)۔

(۲۶) سورۃ النور / ۲۷۔

(۲۷) سورۂ نساء / ۹۴۔

(۲۸) دیکھیے بذل المجھود (ج ۱ ص ۳۲ و ۳۳) کتاب الطھارة، باب فی الرجل یرد السلام و ھو یبول۔

جائے تو ضرر اور ایذاء کا احتمال ہو تو وہاں اجازت دی گئی ہے اگرچہ وہ غیر مسلم ہی کیوں نہ ہو، لیکن حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اگر وہ غیر مسلم ہے اور اس کے لیے اندیشۂ ضرر کی وجہ سے ابتداءً سلام کی نوبت آرہی ہے، اس وقت بھی، یا جواباً سلام کرنا پڑرہا ہے تب بھی اگر سلام کا لفظ استعمال نہ کرے تو بہتر ہے، جواب میں "ھداک اللہ" کہہ دے "آداب" بھی کہا جاسکتا ہے۔ (۲۹)

آج کل رواج یہ ہوگیا ہے کہ جس سے جان پہچان ہے اس کو سلام کرتے ہیں اور جس سے جان پہچان نہیں ہے اس کو سلام نہیں کرتے، یہ تو ٹھیک ہے کہ اگر کسی کے مسلمان ہونے ہی کی خبر نہ ہو اور اندیشہ ہو کہ یہ غیر مسلم ہوگا تو سلام نہ کیا جائے لیکن اگر یہ اندیشہ نہ ہو اور قلب میں یہ احتمال نہ آئے تو پھر آپ سلام کریں، ابتداء بالسلام میں تواضع ہے، متکبرین کا طریقہ ہوتا ہے کہ وہ دوسرے کے سلام کا انتظار کرتے ہیں اور ابتداء بالسلام میں کسرِ شان سمجھتے ہیں اس لیے ابتداء بالسلام کا اہتمام ہونا چاہیے، اور آپ کو معلوم ہے کہ ابتداء بالسلام مسنون ہے اور ردِّ سلام واجب ہے، لیکن یہ مسنون واجب سے افضل ہے۔ (*)

ایک قسم کے سوالات کے جواب میں مختلف جوابات وارد ہونے کی وجوہ

یہاں حدیث میں سوال "أی الإسلام خیر" تھا اور جواب میں "تطعم الطعام وتقرأ السلام علی من عرفت ومن لم تعرف" فرمایا گیا ہے، یہاں اشکال یہ ہوا کرتا ہے کہ سوال ایک جیسا ہوتا ہے لیکن جواب میں مختلف امور ذکر کیے جاتے ہیں، مثلاً حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے اس میں سوال ہے "أی العمل أفضل؟" آپ نے جواب میں فرمایا "إیمان باللہ ورسولہ، قیل: ثم ماذا؟ قال: الجھاد فی سبیل اللہ، قیل: ثم ماذا؟ قال: حج مبرور" (۳۰)۔

اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ انہوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا "أی العمل أحب إلی اللہ؟" تو آپ نے فرمایا "الصلاۃ علیٰ وقتھا، قال: ثم أی؟ قال: ثم بر الوالدین قال: ثم أی؟ قال: الجھاد فی سبیل اللہ" (۳۱)

---

(۲۹) فضل الباری (ج۱ ص ۲۲۸)۔

(*) دیکھیے تفسیر قرطبی (ج۵ ص۲۹۸ و ۲۹۹) قولہ تعالیٰ: وإذا حییتم بتحیۃ فحیوا بأحسن منھا أو ردوھا۔ وتفسیر کبیر (ج۱۰ ص۲۱۱۔۲۱۵) وأوجز المسالک (ج۱۵ ص۹۶۔۱۰۰) العمل فی السلام۔ وردّالمحتار (ج۶ ص۴۱۶) کتاب الحظر والإباحۃ (مطبوعہ ایچ ایم سعید کمپنی)۔

(۳۰) صحیح بخاری (ج۱ ص [illegible]) کتاب الإیمان، باب من قال: إن الإیمان ھو العمل۔

(۳۱) صحیح بخاری (ج۱ ص ۷۶) کتاب مواقیت الصلاۃ، باب فضل الصلاۃ لوقتھا۔

سوال یہ ہے کہ اس کی کیا وجہ ہے کہ سوال واحد یا متقارب ہیں لیکن جوابات مختلف ہیں؟
علماء نے اس اشکال کے بہت سے جواب دیے ہیں۔

❶ ایک جواب یہ ہے کہ اصل میں یہ جواب کا اختلاف سائلین کے حال کے اختلاف کی وجہ سے ہے، سائلین کے حالات کے اختلاف کی وجہ سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب مختلف دیے (۳۲) آپ نے دیکھا کہ سائل نماز پڑھتا ہے، جہاد میں بھی جاتا ہے، ایمان بھی لے آیا ہے لیکن وہ تھوڑا سا بخل سے کام لیتا ہے، اور اس میں کبر کا شائبہ محسوس ہوتا ہے تو آپ نے "تطعم الطعام و تقرأ السلام علی من عرفت و من لم تعرف" ارشاد فرمایا تاکہ اطعام طعام سے بخل کی نفی ہوجائے اور "تقرأ السلام علی من عرفت و من لم تعرف" سے کبر کی نفی ہوجائے۔

ایک سائل کو دیکھا کہ وہ نماز اور والدین کی فرمانبرداری میں کوتاہی کرتا ہے تو وہاں آپ نے: "الصلاۃ علی وقتھا" اور "برالوالدین" کا ذکر کردیا، اور پھر یہ بھی ہوتا ہے کہ سائل ایک ہے اور جواب کے وقت مجمع میں سامنے کئی آدمی ہیں، کسی میں ایک کوتاہی ہے کسی میں دوسری کوتاہی، تو سائل کی رعایت بھی آپ نے فرمائی اور دوسرے حاضرین کی بھی۔ بہرحال یہ جواب کا اختلاف لاختلاف حال السائلین ہوا ہے۔

❷ بعض حضرات نے کہا ہے کہ اصل میں یہ اختلاف اختلافِ ازمنہ کی وجہ سے ہوا ہے (۳۳) ایک زمانہ ہوتا ہے کہ گرانی ہے، قحط کی صورت نمودار ہوگئی ہے، ایک آدمی آپ سے پوچھتا ہے کہ میں نفلی حج کے لیے جانا چاہتا ہوں، آپ کا کیا مشورہ ہے؟ آپ اس سے کہتے ہیں کہ آپ حج کو نہ جائیں بلکہ لوگوں کو کھانا کھلائیں، اسی طریقہ سے ایک زمانہ تھا کہ ایمان لانے میں بڑی مشکل ہوتی تھی، کفار اور مشرکین کا ظلم اور تعدی لوگوں کو اسلام سے روک رہی تھی تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خصوصیت کے ساتھ "إیمان باللہ و رسولہ" کا ذکر فرمایا اور ایمان باللہ کے ساتھ آپ نے دوسری اُن چیزوں کا بھی ذکر فرمایا جو حالاتِ زمانہ کے اعتبار سے ضروری تھیں اور ترجیح کی مستحق تھیں۔

❸ بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ یہ اختلافِ اجوبہ شئونِ متکلم کی وجہ سے ہے، متکلم کی اپنی حالت کبھی وقت میں کچھ ہوتی ہے اور کسی وقت میں کچھ ہوتی ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نظر ایک وقت میں اللہ کے قہر اور غضب پر ہے تو آپ فرما رہے ہیں "لا یدخل الجنۃ قتات" (۳۴) دوسرے وقت میں

(۳۲) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۸) کتاب الإیمان، باب بیان تفاضل الإسلام وأی أمورہ أفضل۔ (۳۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۶)۔

(۳۴) صحیح بخاری، کتاب الأدب، باب مایکرہ من النمیمۃ، رقم (۶۰۵۶)۔ و صحیح مسلم، کتاب الإیمان، باب بیان غِلَظِ تحریم النمیمۃ۔ و سنن أبی داود، کتاب الأدب، باب فی القتات، رقم (۴۸۷۱)۔ و سنن ترمذی، کتاب البر و الصلۃ، باب ماجاء فی النمام، رقم (۲۰۲۶)۔

آپ کی نظر اللہ کی شانِ رحمت پر ہے اور آپ فرما رہے ہیں "من کان آخر کلامہ لاإلہ إلا اللہ دخل الجنة" (۳۵) تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے شئون میں، آپ پر وارد ہونے والی کیفیات میں اور حالات میں چونکہ اختلاف ہوتا تھا اسی کے اعتبار سے آپ جواب ارشاد فرمایا کرتے تھے، خود ہم پر بھی یہ کیفیاتِ مختلفہ وارد ہوتی رہتی ہیں ہمارا حال تو یہ ہے کہ کبھی کیفیات میں ہم پر نفس کا غلبہ ہوتا ہے اور کبھی شیطان کی تاثیر اپنا اثر دکھاتی ہے، جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر جو شئون کا اختلاف آتا تھا وہ شئون الٰہیہ کے تابع ہوتا تھا، نفس اور شیطان کا کوئی سوال نہیں تھا۔ (۳۶)

● بعض حضرات نے فرمایا کہ دیکھیے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ سب سے افضل ہیں یہ تو آپ کو معلوم ہی ہے کہ فضیلتِ کلّی حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو حاصل ہے اور فضیلتِ کلّی کا مطلب یہ ہے کہ من حیث المجموع جو تمام صحابہ میں افضل صحابی ہیں وہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ ہیں، لیکن اس فضیلتِ کلّی کے ہوتے ہوئے بعض دوسرے صحابہ میں جزئی فضیلت پائی جاتی ہے، یعنی ایک خاص قسم کی فضیلت بعض بعض صحابہ کے لیے مختص ہوتی ہے مثلاً "أرحم أمتی بأمتی أبوبکر وأشدھم فی أمر اللہ عمر، وأصدقھم حیاءً عثمان، وأعلمھم بالحلال والحرام معاذ بن جبل وأفرضھم زید بن ثابت، وأقرؤھم أُبَيّ، ولکل أمة أمین، وأمین ھذہ الأمة أبوعبیدة بن الجراح" (۳۷) وغیرہ، یہ ان صحابہ کے جو فضائل بیان کیے گئے ہیں یہ جزئی فضائل ہیں، ان جزئی فضائل کی وجہ سے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو جو فضیلتِ مطلقہ اور فضیلتِ کلّی حاصل ہے وہ متاثر نہیں ہوتی، جمیع صفات کا اعتبار کرکے اگر آپ صحابہ میں یا امت میں أفضل من الکل تلاش کریں گے تو وہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ ہوں گے۔ جیسے رسولوں میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو فضیلتِ کلّی حاصل ہے، لیکن اس فضیلت کلی کے باوجود خود آپ نے بعض انبیاء کی جزئی فضیلتیں بیان کی ہیں۔

آپ نے فرمایا کہ قیامت کے روز جب میں اپنی قبر سے اٹھوں گا تو میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کو دیکھوں گا کہ وہ عرش کے پائے کو پکڑے ہوئے ہوں گے، (۳۸) یہ ان کی جزئی فضیلت ہے۔

اسی طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قیامت جب ہوگی اور حشرِ اجساد من القبور جب

---

(۳۵) سنن أبی داود، کتاب الجنائز، باب فی التلقین، رقم (۳۱۱۶)۔

(۳۶) شئونِ نبویہ کی تفصیل کے لیے دیکھیے فتح الملہم (ج ۱ ص ۵۹۴۔ ۵۹۶) کتاب الإیمان، باب الدلیل علی أن من مات علی التوحید دخل الجنة قطعاً۔

(۳۷) جامع ترمذی، کتاب المناقب، باب مناقب معاذ بن جبل، و زید بن ثابت، و أُبَيّ، و أبی عبیدة بن الجراح رضی اللہ عنہم رقم (۳۷۹۰) و (۳۷۹۱)۔

(۳۸) عن أبی سعید رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: "الناس یصعقون یوم القیامة، فأکون أول من یفیق، فإذا أنا بموسیٰ آخذ بقائمة من قوائم العرش...." صحیح بخاری، کتاب أحادیث الأنبیاء، باب قول اللہ تعالیٰ: "وواعدنا موسیٰ ثلثین لیلة وأتممناھا بعشر...." رقم (۳۳۹۸)۔

ہوگا تو سب سے پہلے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو لباس پہنایا جائے گا (۳۹) ان کی یہ فضیلت بھی جزئی ہے۔

حضرت سلیمان علیہ السلام کو حکومت ایسی عطا کی گئی کہ جنات کے اوپر بھی ان کی حکومت چل رہی تھی (۴۰) اس حکومت میں وہ تمام حیوانات کی بولی بھی سمجھتے تھے اور اس کے مطابق عملی اقدام کرتے تھے، یہ حضرت سلیمان علیہ السلام کی جزئی فضیلت ہے۔

ظاہر ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ جزئی فضیلتیں نہیں دی گئی تھیں اس لیے یہ کہا جائے گا کہ جس طریقہ سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو فضیلتِ کلّی حاصل ہے اور وہ جزئی فضیلت سے متاثر نہیں ہوتی اسی طریقہ سے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو فضیلتِ کلی حاصل ہے، دوسرے صحابہ کے جزئی فضائل سے وہ کلّی فضیلت متاثر نہیں ہوتی۔

ایسے ہی یہاں بہت سے اعمال ہیں جن کو فضیلتِ جزئی حاصل ہے، مثال کے طور پر "تطعم الطعام وتقرأ السلام علی من عرفتَ ومن لم تعرف" کو اس اعتبار سے فضیلت حاصل ہے کہ اس میں بخل اور کبر کی نفی ہورہی ہے اور بخل وکبر کی نفی سب کے نزدیک پسندیدہ ہے، کسی کو اس کی خوبی سے انکار نہیں ہے، تو اس کی فضیلت اس اعتبار سے ہے کہ اس میں کسی کا اختلاف نہیں، جہاد ایک فضیلت والا عمل ہے اور اس میں بہت بڑی فضیلت ہے لیکن کئی آدمیوں کو اس میں اشکال ہوتا ہے کہ یہ تو خونریزی ہے، اس میں سفک دماء ہوتا ہے، لیکن "تطعم الطعام وتقرأ السلام علی من عرفتَ ومن لم تعرف" میں کوئی آدمی اختلاف نہیں کرسکتا۔

ایک فضیلت مشقت کے اعتبار سے ہوتی ہے "أجرکم علی قدر نَصَبکم" "العطایا علی متن البلایا" جتنی مشقت ہوگی اتنی فضیلت ہوگی، اس اعتبار سے اگر آپ دیکھیں تو ایمان باللہ میں سب سے زیادہ مشقت ہے، ہم تو نسلی طور پر مسلمان ہوگئے اور ہمارا ایمان تقلیدی ہے اگرچہ یہ نسلی اور تقلیدی ایمان بھی معتبر ہے جیسا کہ پہلے بیان ہوا ہے لیکن آپ ذرا سوچیں ایک آدمی لات وعزیٰ کی عبادت کرتا ہو، ان کو اپنا مشکل کُشا اور حاجت روا سمجھتا ہو، ان کے سامنے انتہائی تعظیم بجالاتا ہو، اور پیشانی زمین پر رکھ کر ان کو سجدہ کرتا ہو، یہ رسم اس کے آباء واجداد سے نسلاً بعد نسلٍ چلی آرہی ہو، اب وہ آدمی اللہ پر ایمان لاتا ہے اور انہی معبودوں کو جن کی وہ انتہائی تعظیم کیا کرتا تھا اور حاجت روا مشکل کُشا سمجھا کرتا تھا، اللہ پر ایمان لاکر ان کی نفی کررہا ہے، بے بسی کا اقرار اور اعتراف کررہا ہے، ان کو باطل معبود کہہ رہا ہے اور نسلاً بعد نسلٍ چلی

---

(۳۹) عن ابن عباس رضی اللہ عنہما عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: "إنکم محشورون حفاةً عُراةً غُرلاً، ثم قرأ: کَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُ، وَعْدًا عَلَيْنَا، إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ، وأول من یکسیٰ یوم القیامة إبراھیم" صحیح بخاری، کتاب الأنبیاء باب قول اللہ تعالی: واتخذ اللہ إبراھیم خلیلا، رقم (۳۳۴۹)۔

(۴۰) کمافی قولہ تعالی: "وَمِنَ الْجِنِّ مَن يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ..... وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ" سورہ سبا/۱۲، ۱۳۔

آنے والی خاندانی روایت سے انحراف کررہا ہے، یہ معمولی بات نہیں ہے، بہت مشکل کام ہے۔

مبتدعین کے حال پر غور کریں، ایک آدمی بدعتی ہوتا ہے، ہزار آپ اس کو سمجھائیں کہ وہ بدعت سے توبہ کرلے اور سنت کا عاشق بن جائے، وہ اپنی بدعت کو کسی قیمت پر چھوڑنے کے لیے تیار نہیں ہوتا، اس سے جب آپ یہ کہتے ہیں کہ اس کا تو قرآن و حدیث میں کہیں کوئی ثبوت نہیں، تو وہ آخری جواب یہی دیتا ہے کہ یہ ایک اچھا اور نیک کام ہے اگر اس کو کرلیا جائے تو کیا حرج ہے؟ لاجواب ہونے کے بعد وہ یہ حرج والی بات سامنے لاتا ہے لیکن بدعت سے توبہ کرنے کے لیے تیار نہیں ہوتا، تو پھر کسی دین کو چھوڑ کر دوسرا دین اختیار کرنا کیسے آسان کام ہوسکتا ہے۔

اسی طریقے سے "إیمان باللّٰہ" کے بعد آپ نے جہاد فی سبیل اللہ کو ذکر فرمایا ہے، جہاد فی سبیل اللہ میں کیا مشکلات ہیں؟ آپ جانتے ہیں کہ جان کو ہتھیلی پر رکھ کر اپنے آپ کو خطرات میں ڈالنا ہوتا ہے، جو آسان کام نہیں ہے، اسی لیے اللہ سبحانہ وتعالی نے "اِنَّ اللّٰہَ اشْتَرٰی مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اَنْفُسَھُمْ وَاَمْوَالَھُمْ بِاَنَّ لَھُمُ الْجَنَّۃَ (۴۱) فرمایا اور ان کو جنت کی بشارت دی اور اس کے لیے "اشتری" کا لفظ استعمال فرمایا۔

اسی طرح حج کے اندر بڑی مشقت ہے، آدمی ایک ملک سے دوسرے ملک میں جاتا ہے، زبان سے بھی آشنا نہیں ہوتا، وہاں کے رسم و رواج سے بھی واقف نہیں، قدم قدم پر پیسہ پانی کی طرح بہانا پڑتا ہے، اور اجنبی اور ناواقف لوگوں کے غیر ہمدردانہ سلوک سے متاثر ہونا پڑتا ہے، لیکن حاجی ان ساری چیزوں کو خندہ پیشانی سے برداشت کرتا ہے، تو ایمان، جہاد اور حج کی جو افضلیت بیان کی گئی ہے وہ مشقت کی جہت سے ہے۔

اسی طریقے سے ایک حدیث میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے "أی العمل أحب إلی اللّٰہ؟" کے جواب میں "الصلاۃ علیٰ وقتھا" کا ذکر فرمایا، وہاں احبّیت اس اعتبار سے ہے کہ نماز میں اللہ سبحانہ وتعالی اور بندے کے درمیان عبدیت کا تعلق قائم ہوتا ہے وہ اللہ تعالی کے سامنے انتہائی عاجزی اختیار کرتا ہے اس سے نماز میں احبّیت پیدا ہوتی ہے۔

اس حدیث میں آپ نے "الصلاۃ علیٰ وقتھا" کے بعد "برّ الوالدین" کا ذکر کیا ہے، اس لیے کہ اس میں ماں باپ کی اطاعت اور فرمانبرداری، ان کے سامنے عاجزی کا اختیار کرنا ہوتا ہے، قرآن مجید میں بھی ہے "اَنِ اشْکُرْ لِیْ وَلِوَالِدَیْکَ" (۴۲) اپنی ذات کے ساتھ اللہ سبحانہ وتعالی نے والدین کا ذکر کیا: وَقَضٰی رَبُّکَ اَلَّا تَعْبُدُوْا اِلَّا اِیَّاہُ وَبِالْوَالِدَیْنِ اِحْسَانًا" (۴۳) یہاں بھی اپنی عبادت کے ساتھ والدین کے ساتھ

(۴۱) سورۂ توبہ/۱۱۱۔ (۴۲) سورۂ لقمان/۱۴۔ (۴۳) سورۃ الإسراء/۲۳۔

حسن سلوک کو بیان فرمایا۔

اس کے بعد اس حدیث میں آپ نے جہاد کا ذکر کیا ہے، جہاد میں امیر کے سامنے اپنی عاجزی کا اقرار ہوتا ہے اور مجاہد امیر کے حکم پر اپنی جان کو قربان کرنے کے لیے تیار ہوجاتا ہے، تو نماز، برّالوالدین اور جہاد میں عاجزی، اطاعت اور فرمانبرداری کی جہات فضیلت کے لیے موجود ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ مختلف جہات سے اعمال میں فضیلت پائی جاتی ہے تو کسی موقعہ پر خاص جہتِ فضیلت کا لحاظ فرما کر مخصوص اعمال کو بیان فرمایا اور کہیں دوسری جہتِ فضیلت کا اعتبار فرما کر اس سے متعلق اعمال کو ذکر فرمایا، مختلف اعمال میں جزئی فضائل موجود ہیں انہی جزئی فضیلتوں کو جواب کے وقت پیش نظر رکھا گیا ہے۔ (۴۴)

۵ ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ مختلف اجناس ہیں، ان اجناس میں سے بعض اجناس کا آپ نے ایک سوال کے جواب میں ذکر فرمایا اور بعض اجناس کا دوسرے سوال کے جواب میں ذکر فرمایا اور بعض اجناس کا تیسرے سوال کے جواب میں۔

والله أعلم بالصواب.

هذا آخر ما أردنا إيراده من شرح أبواب كتاب الإيمان

ويليه إن شاء الله تعالى في المجلد الثاني

"باب من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه"

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على رسوله محمد أفضل الموجودات وأكرم المخلوقات، وعلى آله وأصحابه والتابعين لهم بإحسان ما دامت الأرض والسماوات.

---

(۴۴) دیکھیے فتح الملہم (ج ۱ ص ۶۲۴ ـ ۶۲۷) کتاب الإیمان باب بیان تفاضل الإسلام وأی أموره أفضل۔

٦ - باب : مِنَ ٱلْإِيمَانِ أَنْ يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ .

پیچھے بیان کیا جاچکا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں تراجم میں کبھی اسلام کا ذکر کیا ہے اور کبھی ایمان کا، کبھی ان کو مؤخر کردیا اور کبھی مقدّم، یہ انبساط و انشراح برقرار رکھنے کے لیے ان کا تفنّن ہے۔

اس باب میں یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ چونکہ یہاں حدیث میں "لایؤمن أحدکم...." میں ایمان کا ذکر پہلے تھا اس واسطے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے "من الإیمان" کو مقدم کیا ہے، اور پہلے باب میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "تطعم الطعام و تقرأ السلام علی من عرفتَ ومن لم تعرف" میں ایمان یا اسلام کا ذکر موجود نہیں تھا اس لیے وہاں "من الإسلام" کو مؤخر کردیا، اسی طرح وہاں "من الإسلام" فرمایا، یہاں "من الإیمان" کا لفظ لائے اس لیے کہ پہلے باب میں اطعامِ طعام اور قراءتِ سلام کا ذکر تھا جو ظاہری عمل ہے اور اس کا اسلام سے تعلق ہے اور یہاں محبت کا ذکر ہے جو ایک باطنی عمل ہے اور قلب سے تعلق رکھتا ہے، اس لیے یہاں "من الإیمان" کا ذکر فرمایا، کیونکہ ایمان کا تعلق بھی قلب ہی سے ہوتا ہے۔

ماقبل ومابعد سے ربط

جہاں تک ربط کا تعلق ہے سو پہلے بتایا جاچکا ہے کہ انسان کو اولاً تو اس بات کا اہتمام کرنا چاہیے کہ وہ دوسروں کو ایذاء سے بچائے، اس کا ذکر "باب من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ" میں کیا گیا تھا، اور اس کے بعد دوسرا نمبر اس کا تھا کہ وہ دوسروں کے ساتھ مواسات، غمخواری اور بہی خواہی کا معاملہ کرے، اس کا ذکر "تطعم الطعام و تقرأ السلام"، میں آیا تھا، اس کے بعد اب مساوات کا ذکر ہے کہ آدمی جس چیز کو اپنے لیے پسند کرتا ہے اسی کو دوسروں کے لیے بھی پسند کرے اس لیے مواسات کے بعد یہاں مساوات کو بیان کیا گیا ہے۔

۱۳ : حدثنا مُسَدَّدٌ قَالَ : حدثنا يَحْيَى : عَنْ شُعْبَةَ ، عَنْ قَتَادَةَ ، عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ ٱللّٰهُ عَنْهُ ، عَنِ ٱلنَّبِيِّ ﷺ . وَعَنِ حُسَيْنٍ ٱلْمُعَلِّمِ قَالَ : حدثنا قَتَادَةُ ، عَنْ أَنَسٍ (۱) عَنِ ٱلنَّبِيِّ ﷺ قَالَ : (لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ)

تراجم رواۃ

❶ مسدد: یہ مسدد بن مسرہد بن مسربل بن مرعبل بن ارندل بن سرندل بن غرندل بن ماسک بن مستورد اسدی ہیں۔ (۲) یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ان کا نام عبدالملک بن عبدالعزیز ہے اور مسدد لقب ہے۔ (۳)

... بن زید، سفیان بن عیینہ اور یحیی بن سعید قطان رحمہم اللہ سے اخذِ علم کیا، اور ان سے حدیث لینے والوں میں ابوحاتم رازی، ابوداؤد، محمد بن یحیی ذہلی، ابوزُرعہ اور اسماعیل بن اسحاق رحمہم اللہ جیسے اَعلامِ ... ثین ہیں۔ (۴)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے ان کے بارے میں فرمایا کہ یہ ثقہ اور حافظ تھے، سب سے پہلے بصرہ میں انھوں نے "مسند" لکھی۔ (۵) رمضان ۲۲۸ھ میں ان کی وفات ہوئی۔ (۶)

❷ یحیی: یہ یحیی بن سعید بن فروخ القطان تمیمی ہیں، کنیت ان کی ابوسعید ہے۔ (۷)

ان کی جلالتِ قدر اور توثیق پر سب کا اتفاق ہے، حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة متقن حافظ إمام قدوة" (۸)۔

یحیی انصاری، محمد بن عجلان، سفیان ثوری، ابن ابی ذئب امام مالک اور امام شعبہ رحمہم اللہ وغیرہ سے حدیثیں سنیں۔

---

(۱) الحديث أخرجه مسلم في صحيحه، في كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من خصال الإيمان أن يحب لأخيه المسلم ما يحب لنفسه من الخير، رقم (۱۷۹ و ۱۸۰) والنسائي في سننه، في كتاب الإيمان و شرائعه، باب علامة الإيمان، رقم (۵۰۱۹) و (۵۰۲۰) والترمذي في جامعه، في كتاب صفة القيامة، باب (بلا ترجمة) رقم (۲۵۱۵) وابن ماجه في سننه، في المقدمة، باب في الإيمان، رقم (۶۶)۔

(۲) عمدة القاري (ج۱ص ۱۳۹)۔

(۳) تقريب التهذيب (ص ۵۲۸) رقم الترجمة (۶۵۹۸)۔

(۴) عمدة (ج۱ص ۱۳۹)۔

(۵) تقريب (ص ۵۲۸)۔

(۶) تهذيب الكمال (ج ۲۷ص ۴۴۷) و تقريب (ص ۵۲۸)۔

(۷) تقريب (ص ۵۹۱) رقم (۷۵۵۷)۔

(۸) حوالۂ بالا۔

ان سے حدیث سننے والوں میں خود ان کے استاذ سفیان ثوری، سفیان بن عیینہ، شعبہ، عبدالرحمن بن مہدی، امام احمد، امام یحیی بن معین، امام علی بن المدینی، امام اسحاق بن راھویہ، امام ابوبکر بن ابی شیبہ رحمہم اللہ تعالی کے علاوہ دوسرے اَعلامِ محدثین شامل ہیں۔ (۹)

امام یحیی بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام یحیی القطان رحمۃ اللہ علیہ نے بیس سال اس طرح گذارے کہ روزانہ ایک قرآن کریم ختم فرماتے تھے۔ (۱۰)

اسحاق بن ابراہیم شہیدی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں یحیی بن سعید القطان کو دیکھا کرتا تھا کہ وہ عصر کی نماز کے بعد اپنی مسجد کے مینار کے ساتھ ٹیک لگالیتے تھے، پھر ان کے سامنے علی بن المدینی، شاذ کونی، عمرو بن علی، احمد بن حنبل اور یحیی بن معین رحمہم اللہ وغیرہ کھڑے ہوجاتے اور مغرب تک احادیث کے بارے میں پوچھتے رہتے تھے، وہ خود بھی کسی کو بیٹھنے کے لیے نہیں فرماتے تھے اور نہ ہی ان میں سے کسی کو ہمت ہوتی تھی کہ وہ بیٹھ جائیں ان کی ہیبت اور تعظیم اس قدر ان کے دلوں میں ہوا کرتی تھی۔ (۱۱)

۱۲۰ھ میں آپ کی ولادت ہوئی اور ۱۹۸ھ میں انتقال ہوا۔ (۱۲)

عفان بن مسلم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ایک شخص نے یحیی بن سعید رحمۃ اللہ علیہ کے انتقال سے کوئی بیس سال پہلے خواب میں دیکھا "بَشِّرْ یحیی بن سعید بأمان اللہ یوم القیامۃ" (۱۳) رحمۃ اللہ تعالی علیہ۔

❸ شعبہ: یہ امیرالمومنین فی الحدیث شعبہ بن الحجاج بن الورد العتکی الازدی ہیں، ان کے حالات "باب المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ" کے تحت گذر چکے ہیں۔

❹ قتادہ: یہ قتادہ بن دعامہ بن قتادہ بن عزیز سدوسی بصری ہیں، کنیت ان کی ابوالخطاب تھی اور مادر زاد نابینا تھے۔ (۱۴)

صحابہ میں سے حضرت انس بن مالک، حضرت عبداللہ بن سرجس، حضرت ابوالطفیل عامر بن واثلہ رضی اللہ عنہم سے حدیثیں سنیں، نیز حضرت سعید بن المسیب، حسن بصری، ابوعثمان نہدی اور محمد بن

---

(۹) عمدہ (ج ۱ ص ۱۴۰)۔

(۱۰) تہذیب الکمال (ج ۳۱ ص ۳۴۰)۔

(۱۱) تہذیب الکمال (ج ۳۱ ص ۳۳۹)۔

(۱۲) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۴۰)۔

(۱۳) تہذیب الکمال (ج ۳۱ ص ۳۴۲)۔

(۱۴) عمدہ (ج ۱ ص ۱۴۰)۔

سیرین رحمہم اللہ سے بھی احادیث کا سماع کیا ہے۔ (۱۵)

ان سے سلیمان تیمی، ایوب سختیانی، اعمش، شعبہ اور اوزاعی رحمہم اللہ کے علاوہ بہت سے حضرات نے کسبِ فیض کیا ہے۔ (۱۶)

ان کی جلالتِ شان، حفظ و توثیق، فضل و شرف اور اتقان پر اجماع ہے۔ (۱۷)

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ حافظ، ثقہ اور ثبت ہیں لیکن مدلس ہیں، ان پر قدری ہونے کا اتہام بھی ہے (۱۸) اس کے باوجود اصحاب صحاح نے ان کو حجّت تسلیم کیا ہے خصوصاً جبکہ یہ "تحدیث" کی تصریح کردیتے ہوں۔ (۱۹)

۶۰ھ یا ۶۱ھ میں پیدا ہوئے اور ۱۱۷ھ یا ۱۱۸ھ میں ان کا انتقال ہوا۔ (۲۰)

۵ حسین معلم: یہ حسین بن ذکوان مُکَتِّب معلّم بصری ہیں۔ قتادہ، عطاء بن ابی رباح اور نافع مولی ابن عمر رحمہم اللہ تعالی سے روایت کرتے ہیں۔

اور ان کے شاگردوں میں شعبۃ بن الحجاج، عبداللہ بن المبارک، یحیی القطان اور یزید بن ہارون وغیرہ حضرات ہیں۔

یحیی بن مَعین، ابوحاتم اور نسائی رحمہم اللہ نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے۔ (۲۱)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة ربما وَهِمَ" (۲۲)۔

۱۴۵ھ میں ان کا انتقال ہوا۔ (۲۳) رحمہ اللہ تعالی۔

۶ انس: یہ مشہور و معروف صحابی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خاص خادم حضرت انس بن مالک بن نضر بن ضمضم بن زید بن حرام بن جندب بن عامر بن غنم خزرجی انصاری رضی اللہ عنہ ہیں۔ (۲۴)

---

(۱۵) حوالۂ بالا۔

(۱۶) حوالۂ بالا۔

(۱۷) حوالۂ بالا۔

(۱۸) حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے "میزان الاعتدال" (ج۳ ص ۳۸۵) میں فرمایا ہے "ورُمِیَ بالقدر" جبکہ تذکرۃ الحفاظ (ج۱ ص ۱۲۲) میں جزم کے ساتھ فرمایا ہے "وکان یری القدر...."۔

(۱۹) میزان الاعتدال (ج۳ ص ۳۸۵) رقم (۶۸۶۴)۔

(۲۰) عمدہ (ج۱ ص ۱۴۰) وتہذیب الکمال (ج۲۳ ص ۵۱۷)۔

(۲۱) تہذیب الکمال (ج۶ ص ۳۷۲-۳۷۳)۔

(۲۲) تقریب التہذیب (ص ۱۶۶) رقم (۱۳۲۰)۔

(۲۳) حوالۂ بالا۔

(۲۴) تہذیب الاسماء واللغات (ج۱ ص ۱۲۷)۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی کنیت ابوحمزہ رکھی تھی کیونکہ یہ "حمزہ" نامی ایک سبزی بہت پسند کرتے تھے۔ (۲۵)

حضرت انس رضی اللہ عنہ نے حضوراکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی دس سال تک خدمت کی اور آپ سے بہت سی حدیثیں نقل کیں، چنانچہ ان سے ایک ہزار دو سو چھیاسی حدیثیں مروی ہیں، جن میں سے ایک سو اڑسٹھ حدیثیں تو متفق علیہ ہیں، جبکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ تراسی احادیث میں متفرد ہیں اور امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ اکہتّر حدیثوں میں۔ (۲۶)

حضرت انس رضی اللہ عنہ کی والدہ حضرت امّ سُلیم رضی اللہ عنہا نے حضوراکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کے لیے دعا کی درخواست کی تھی، آپ نے ان کے مال، اولاد اور طولِ عمر کے لیے اور ان میں برکت کے لیے دعا کی، چنانچہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی عمر سو سے متجاوز ہوئی، بصرہ میں سب سے آخر میں وفات پانے والے صحابی حضرت انس رضی اللہ عنہ تھے، اولاد میں برکت کی یہ کیفیت تھی کہ حَجّاج کے بصرہ میں آنے تک حضرت انس رضی اللہ عنہ سو کے قریب اپنی اولاد کو دفن کرچکے تھے، مال میں برکت کا اثر یہ تھا کہ ان کا باغ سال میں دو مرتبہ پھل دیا کرتا تھا۔ (۲۷)

۹۳ھ میں جبکہ آپ کی عمر ایک سو تین سال تھی (۲۸) بصرہ میں انتقال ہوا، امام محمد بن سیرینؒ نے غسل دیا اور بصرہ سے ڈیڑھ فرسخ پر واقع اپنے قصر میں تدفین عمل میں آئی۔ (۲۹) رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔

یہاں دوسندیں ہیں، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے استاذ مسدّد ہیں اور ان کے استاذ یحیی ہیں، وہ "عن شعبة عن قتادة عن أنس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم" روایت کرتے ہیں۔

اور پھر یحیی کے دوسرے استاذ حسین معلم ہیں جو "حدثنا قتادة عن أنس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم" نقل کرتے ہیں۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے پہلی سند کے بعد دوسری سند کو اس لیے ذکر کیا کہ پہلی سند میں "شعبہ عن قتادۃ" ہے اور دوسری سند میں "عن حسین المعلم حدثنا قتادۃ" ہے شعبہ نے "عن" کو استعمال کیا ہے جس میں انقطاع اور اتصال دونوں کا احتمال ہے اور حسین معلم نے تحدیث کا صیغہ استعمال کیا ہے

(۲۵) جامع ترمذی، کتاب المناقب، باب مناقب لأنس بن مالک رضی اللہ عنہ، رقم (۳۸۳۰)۔

(۲۶) تہذیب الاسماء (ج ۱ ص ۱۲۷)۔

(۲۷) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۴۰) وتہذیب الاسماء (ج ۱ ص ۱۲۷)۔

(۲۸) تہذیب التہذیب (ج ۱ ص ۳۷۸ و ۳۷۹)۔

(۲۹) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۴۰)۔

اس لیے مصنف نے دونوں کو جمع نہیں کیا بلکہ الگ الگ ذکر فرمایا۔ لیکن اگر یہ تصریح نہ بھی ہوتی تو بھی "شعبة عن قتادة" میں تدلیس کا کوئی احتمال نہیں تھا، اس لیے کہ شعبہ تدلیس کے مسئلہ میں بہت سخت ہیں (۳۰) بلکہ ان کا تو یہ حال ہے کہ قتادہ اگرچہ مدلس ہیں لیکن وہ اگر قتادہ کی معنعن روایت نقل کرتے ہیں تو یہ سمجھا جاتا ہے کہ قتادہ نے اس روایت میں تدلیس نہیں کی، ورنہ شعبہ اس کو کبھی روایت نہ کرتے یعنی قتادہ کی جو روایت "عن" کے ساتھ ہوتی ہے اگر اس کو شعبہ روایت کریں تو یہ اس بات کی ضمانت ہوتی ہے کہ یہاں قتادہ نے تدلیس نہیں کی۔ (۳۱)

لا یؤمن أحدکم حتی یحبَّ لأخیه ما یحبُّ لنفسه

تم میں سے کوئی شخص اس وقت تک مؤمن نہیں ہوسکتا جب تک کہ وہ اپنے بھائی کے لیے اس چیز کو پسند نہ کرے جس کو اپنے لیے پسند کرتا ہو۔ یہ حدیث امام ابوحنیفہؒ کی پانچ منتخب احادیث میں سے ایک ہے اور امام ابوداؤد کی چار منتخب احادیث میں شامل ہے۔ اگر اس حدیث پر عمل ہوجایا کرے کہ جب کسی کے ساتھ معاملہ کرے تو سوچ لیا کرے کہ میں اس کی جگہ ہوتا تو کیا اسی چیز کو پسند کرتا جو میں اس کے ساتھ کرنا چاہتا ہوں تو ہر فساد کی جڑ کٹ جائے۔ مساوات کا یہ عمل کمالِ ایمان کو مقتضی ہے اس سے مرجئہ کی تردید بھی ہوگئی جو کہتے ہیں کہ طاعت سے کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں اشکال ہوتا ہے کہ آپ نے فرمایا ہے کہ تم میں سے کوئی آدمی مؤمن نہیں ہوگا اس وقت تک جب تک کہ وہ اپنے بھائی کے لیے اس چیز کو پسند نہ کرے جس کو اپنے لیے پسند کرتا ہے، تو اگر ایک آدمی شرابی ہو یا سارق ہو تو کیا اس وقت تک وہ مؤمن نہیں ہوگا جب تک کہ وہ اپنے دوسرے بھائی کے لیے

---

(۳۰) امام شعبہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "التدلیس أخو الکذب" (مقدمہ ابن الصلاح ص ۳۵)۔ نیز وہ فرماتے ہیں "لأن أقعَ من السماء فأنقطعَ: أحبُّ إليّ من أن أدلس" (سیر أعلام النبلاء ج ۷ ص ۲۲۰) وہ تدلیس کے بارے میں یہاں تک فرماتے ہیں "لأن أزنیَ أحبُّ إليّ من أن أدلس" (سیر أعلام النبلاء ج ۷ ص ۲۱۰)۔

(۳۱) "قال عبدالرحمن بن مهدی: قال شعبة: کنت أتفقد فم قتادة، فإذا قال: سمعت، أو حدثنا، تحفظته وإلا ترکته" انظر سیر أعلام النبلاء (ج ۷ ص ۲۱۵)۔ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "وروایة شعبة عن قتادة مأمون فیها من تدلیس قتادة؛ لأنه کان لا یسمع منه إلا ما سمعه" فتح الباری (ج ۱ ص ۵۹) کتاب الإیمان، باب حبّ الرسول من الإیمان۔

شرابی یا سارق ہونے کو پسند نہ کرے، یہ بات تو معقول نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نسائی میں اس روایت کے الفاظ یوں ہیں "لایؤمن أحدکم حتی یحبَّ لأخیہ مایحبُّ لنفسہ من الخیر" (۳۲) اس میں "من الخیر" کے الفاظ ہیں لہذا اعتراض میں پیش کردہ شراب اور سرقہ کا مسئلہ یہاں نہیں چلے گا۔

اپنے بھائی کے لیے اپنی پسندیدہ چیز کے پسند کرنے کا کیا مطلب ہے؟

دوسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ یہ جو فرمایا گیا کہ تم میں سے کوئی آدمی مؤمن نہیں ہوگا جب تک وہ اپنے بھائی کے لیے اس چیز کو پسند نہ کرے جس کو اپنے لیے پسند کرتا ہے، اس کا کیا مطلب ہے؟ کیا اس کا یہ مطلب ہے کہ اپنے پاس جو چیز ہے جب تک کہ وہ دوسرے کو نہ دے دے اور خود خالی ہاتھ نہ رہ جائے اس وقت تک وہ مؤمن نہیں ہوگا؟ یہ معنیٰ مراد لینا درست نہیں، کہیں بھی اسلام نے اپنے ماننے والوں کو اس کا مکلّف نہیں کیا، اور پھر وہ بھی اس طرح کہ اس کے بغیر ایمان ہی متحقق نہ ہو۔ اسی طرح یہ کہنا بھی صحیح نہیں کہ اس کی یہ خواہش ہونی چاہیے کہ جو چیز میرے پاس ہے بعینہ یہ چیز میرے بھائی کو بھی مل جائے، چونکہ ایک چیز جب ایک کے پاس رہے گی تو وہ دوسرے کو کیوں کر مل سکتی ہے؟! اگر آپ کہیں کہ مطلب یہ ہے کہ اس کی نظیر دوسرے بھائی کو ملے، اصل کا ملنا مراد نہیں تب بھی معنی صحیح نہ ہوں گے ورنہ تو پھر ہر کمال اور خوبی کی خواہش ہر ایک کے لیے ضروری ہوگی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اصل میں پہلے اس حدیث کا مفہوم سمجھ لیجیے۔ حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ جس طریقے سے تم اپنے بارے میں یہ خواہش رکھتے ہو کہ میری عزت نفس برقرار رہنی چاہیے، میرے ساتھ انصاف ہونا چاہیے، میں اگر کوئی اچھا کام کروں تو اس کی داد ملنی چاہیے، میری حوصلہ شکنی نہ کی جائے، مجھے میرے حقوق سے محروم نہ کیا جائے، یہی جذبہ آپ کا دوسرے بھائی کے لیے بھی ہونا چاہیے کہ اس کی عزت نفس برقرار رہے، اس کے ساتھ انصاف کیا جائے، وہ اگر کوئی قابلِ تعریف کام کرتا ہے تو اس کی حوصلہ افزائی ہونی چاہیے، اس کو بھی اس کے حقوق ملنے چاہئیں، حدیث کے مفہوم کی اس وضاحت کے بعد اب کوئی اشکال وارد نہیں ہوگا۔

دیکھیے قرآن مجید میں ناپ تول کے سلسلہ میں تطفیف کا ذکر آیا ہے، اسی طرح سمجھ لیجیے کہ

(۳۲) سنن نسائی (ج۲ ص ۲۷۰) کتاب الإیمان وشرائعہ، باب علامۃ الإیمان، رقم (۵۰۲۰)۔

دوسرے معاملات میں بھی تطفیف ہوتی ہے، لوگ اپنے لیے اس بات کے خواہشمند ہوتے ہیں کہ ہماری عزتِ نفس کا خیال رکھا جائے اور دوسروں کی عزتِ نفس کا خیال نہیں کرتے، اپنے لیے ان کا مطالبہ ہوتا ہے کہ ہمارے حقوق ہمیں پورے ملیں اور دوسروں کے حقوق کی وہ کوئی رعایت نہیں کرتے، وقس علی هذا۔ جس طریقہ سے وزن اور کیل میں تطفیف ممنوع ہے، اسی طریقے سے ان معاملات میں اس کی نفی کی گئی ہے۔ (۳۳)

حدیث پاک کا ایک مقصد

ایک بات یہ بھی کہی گئی ہے کہ دراصل اس حدیثِ پاک کا مقصد اور مدعیٰ یہ ہے کہ تم کسی کے ساتھ حسد نہ کرو، حاسد کی یہ خواہش ہوتی ہے کہ محسود علیہ کے پاس جو کمال ہے وہ کمال اس کے پاس باقی نہ رہے، چاہے مجھے حاصل ہو یا نہ ہو۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے "لایؤمن أحدکم حتی یحب لأخیه مایحب لنفسه" کا عنوان اختیار فرمایا، اور مقصد یہ ہے کہ تمہیں اپنے بھائی سے اس کی خوبی اور صفت کے زائل ہونے کی تمنّا نہیں کرنی چاہیے، تمہاری تو خواہش یہ ہونی چاہیے کہ جیسے تمہیں اللہ نے خوبیاں دی ہیں اسی طرح اس کے پاس بھی خوبیاں ہوں تم اس سے زوال کی تمنا نہ کرو۔ (۳۴)

حدیث پاک کا ایک اور مطلب

حدیث کا ایک مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ یہ ارشاد مشورے کے بارے میں ہے کہ اگر کوئی آدمی آپ سے مشورہ کرے تو اپنے آپ کو اس کی جگہ تصوّر کرتے ہوئے یہ سوچیے کہ آپ اگر اس کی جگہ ہوتے تو اپنے لیے کس چیز کو پسند کرتے، لہذا جو کچھ اپنے لیے پسند کرتے اس کو اسی کا مشورہ دیجیے۔ (۳۵)

ایک عجیب واقعہ

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک واقعہ لکھا ہے کہ ایک شخص نے کسی سے شکایت کی کہ میرے گھر میں چوہے بہت ہوگئے ہیں، بہت پریشان کرتے ہیں کیا کیا جائے؟ اس نے اسے مشورہ دیا کہ چوہوں کا علاج یہ ہے کہ تم کوئی بلّی پال لو، اس نے کہا کہ مجھے اندیشہ ہے کہ بلّی کی آواز سن کر وہ چوہے کہیں پڑوسی کے گھر

---

(۳۳) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۳۳۴ و ۳۳۵)۔

(۳۴) امداد الباری (ج ۴ ص ۳۶۴)۔

(۳۵) فضل الباری (ج ۱ ص ۳۳۵) و امداد الباری (ج ۴ ص ۳۶۵)۔

میں نہ چلے جائیں اور جو تکلیف مجھے ہورہی ہے وہی پڑوسی کو ہونے لگے ، اس صورت میں اپنے بھائی کے لیے اس چیز کو پسند کرنے والا بن جاؤں گا جس کو اپنے لیے پسند نہیں کرتا۔ (۳۶)

لایؤمن کا مفہوم

بہرحال یہاں کمالِ ایمان کی نفی مراد ہے اور مقصد یہ ہے کہ مؤمنِ کامل میں یہ جذبہ ہونا چاہیے۔ (۳۷) یا یہ کہیے کہ یہ تنزیل الناقص بمنزلة المعدوم کے باب سے ہے اور تنبیہ و تذکیر مقصود ہے منشا یہ ہے کہ اگر مؤمن میں یہ صفت نہ ہو تو اس کا ایمان کس کام کا؟ ایمان کے ساتھ یہ خوبی ضرور پائی جانی چاہیے ، اس کے بغیر کوئی شخص مؤمن کہلانے کا مستحق نہیں، یہی تنزیل الناقص بمنزلة المعدوم ہے۔ (۳۸)

حضرت سلیمان علیہ السلام کی دعا "رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَّا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي" (صٓ/۳۵) سے اشکال ہوتا ہے کہ وہ اس حدیث کے منافی معلوم ہوتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے جو حدیث کا مفہوم اور مقصد و مطلب بیان کیا ہے اس کے بعد یہ اشکال باقی نہیں رہتا۔ نیز آپ کہہ دیجیے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کی دعا بیانِ جواز کے لیے ہے یا وہ امورِ طبعیہ کی قبیل سے ہے۔ (تقریرِ بخاری ج ا ص ۱۲۲)۔

۷ - باب : حُبُّ الرَّسُولِ ﷺ مِنَ الْإِيمَانِ

پہلے باب میں "من الإیمان" کو مقدم کردیا تھا یہاں "من الإیمان" کو مؤخر کردیا، یہ وہی تفنّن ہے ، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے پہلے تو یہ ثابت کیا کہ ایذاءِ ناس سے اپنے آپ کو بچانا چاہیے ، اس کے بعد یہ ثابت کیا کہ مواسات آپس میں ہونی چاہیے اور دوسروں کی دیکھ بھال اور خبرگیری ہونی چاہیے ، اس کے بعد مساوات کو بیان کیا کہ اپنے بھائی کے لیے بھی اسی چیز کو پسند کرو جس کو تم اپنے لیے پسند کرتے ہو۔ اور اب اس کے بعد مساوات سے اگلا درجہ بیان کررہے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اپنی ذات سے بھی زیادہ محبت ہونی چاہیے۔

اصل محبت کا مرکز تو اللہ تعالی کی ذات ہے ، وہ خالق ، مالک ، رازق ہے ، مدبّر اور قیّوم ہے ، لیکن اللہ

---

(۳۶) فتح الملہم (ج ۱ ص ۶۴۷) کتاب الإیمان، باب الدلیل علی أن من خصال الإیمان أن یحب لأخیہ مایحب لنفسہ من الخیر۔

(۳۷) فتح الملہم (ج ۱ ص ۶۴۶) کتاب الإیمان، باب الدلیل علی أن من خصال الإیمان أن یحب لأخیہ المسلم مایحب لنفسہ من الخیر۔

(۳۸) فیض الباری (ج ۱ ص ۸۲) باب من الإیمان....۔

تعالیٰ کے ساتھ سب سے اقرب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں آپ اقرب الخلق الی اللہ بھی ہیں اور اللہ تعالیٰ کی صفات کے سب سے بڑے مظہر بھی حضوراکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ تو محبت کا اصل مرکز اللہ کی ذات ہے اور پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات ہے، لہذا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اپنی ذات سے بھی زیادہ محبت ہونی چاہیے۔

١٤ : حدثنا أَبُو ٱلْيَمَانِ قَالَ : أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ قَالَ : حدثنا أَبُو ٱلزِّنَادِ ، عَنِ ٱلْأَعْرَجِ ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ ٱللهُ عَنْهُ :(٣٩) أَنَّ رَسُولَ ٱللهِ ﷺ قَالَ : (فَوَٱلَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ ، لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى أَكُونَ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ وَالِدِهِ وَوَلَدِهِ) .

حضوراکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قسم ہے اس خدا کی جس کے ہاتھ میں میری جان ہے تم میں سے کوئی مؤمن نہیں ہوسکتا جب تک کہ میں اس کے نزدیک اپنے باپ اور بیٹے سے زیادہ محبوب نہ بن جاؤں۔

تراجم رواۃ

① ابوالیمان: ان کے حالات "بدء الوحی" کی چھٹی حدیث کے ذیل میں گذر چکے ہیں۔

② شعیب: ان کے حالات بھی "بدء الوحی" کی چھٹی حدیث کے تحت آچکے ہیں۔

③ ابوالزناد: یہ عبداللہ بن ذکوان مدنی قرشی ہیں، ابوعبدالرحمٰن ان کی کنیت ہے، اور ابوالزناد کنیت کی صورت میں ان کا لقب ہے (۴۰) جس سے یہ ناراض ہوا کرتے تھے، لیکن یہ اسی کنیت نما لقب سے مشہور ہیں۔ (۴۱)

ان کی جلالتِ قدر اور امامت پر اتفاق ہے، حضرت سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ ان کو امیرالمؤمنین فی الحدیث کہا کرتے تھے، ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة صاحب سنة وهو ممن تقوم به الحجة إذ روى عنه الثقات" (۴۲)۔

(۳۹) الحدیث أخرجه النسائی فی سننه، فی کتاب الإیمان و شرائعه، باب علامة الإیمان، رقم (۵۰۱۹)۔

(۴۰) تقریب التهذیب (ص ۲۷۷) الکنی من الألقاب۔

(۴۱) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۴۳)۔

(۴۲) حوالۂ بالا۔

ان کا شمار اگرچہ صغارِ تابعین میں ہوتا ہے لیکن ان سے بہت سے تابعین نے روایت کی ہے، اور یہ ان کی خصوصیات میں سے ہے کہ انھوں نے کسی صحابی سے روایت نہیں سنی، اس کے باوجود ان سے تابعین روایت کرتے ہیں۔ (۴۳)

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ ابوالزناد فقہ میں ربیعہ سے بڑھ کر ہیں۔ (۴۴)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی اسانید میں سب سے اصح سند "أبوالزناد عن الأعرج عن أبي هريرة" ہے۔ (۴۵) چھیاسٹھ سال کی عمر میں ۱۳۰ھ یا اس کے بعد انتقال ہوا۔ (۴۶) رحمہ اللہ تعالی

❹ اعرج: یہ ابوداؤد عبدالرحمن بن ھُرمز مدنی قرشی ہیں۔ یہ تابعی ہیں اور ابوسلمہ اور عبدالرحمن بن القاری وغیرہ سے روایت کرتے ہیں۔ ان سے امام زہری، یحییٰ انصاری اور یحیی بن ابی کثیر رحمہم اللہ کے علاوہ اور دوسرے حضرات روایت کرتے ہیں، ان کی توثیق پر سب کا اتفاق ہے۔ (۴۷) حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقةٌ ثبتٌ عالم" (۴۸) ۱۱۷ھ میں ان کی وفات ہوئی۔ (۴۹) رحمۃ اللہ علیہ۔

❺ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالی عنہ: ان کے حالات پیچھے شُعبِ ایمان والی حدیث کے تحت خوب تفصیل سے آچکے ہیں۔

۱۵ : حدثنا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ : حدثنا ٱبْنُ عُلَيَّةَ ، عَنْ عَبْدِ ٱلْعَزِيزِ بْنِ صُهَيْبٍ ، عَنْ أَنَس ،(۵۰) عَنِ ٱلنَّبِيِّ ﷺ (ح) . وَحدثنا آدَمُ قَالَ : حدثنا شُعْبَةُ ، عَنْ قَتَادَةَ ، عَنْ أَنَسٍ قَالَ : قَالَ ٱلنَّبِيُّ ﷺ : (لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى أَكُونَ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ وَالِدِهِ وَوَلَدِهِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ) .

تراجم رواۃ

❶ یعقوب بن ابراہیم: یہ ابویوسف یعقوب بن ابراہیم بن کثیر بن زید بن افلح عبدی دورقی ہیں۔

(۴۳) عمدہ (ج ۱ ص ۱۴۳)۔
(۴۴) حوالۂ بالا۔
(۴۵) حوالۂ بالا۔
(۴۶) تقریب (ص ۳۰۲) رقم (۳۳۰۲) وعمدہ (ج ۱ ص ۱۴۳)۔
(۴۷) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۴۳)۔
(۴۸) تقریب التہذیب (ص ۳۵۲) رقم (۴۰۳۳)۔
(۴۹) عمدہ (ج ۱ ص ۱۴۳) وتقریب (ص ۳۵۲)۔
(۵۰) الحديث أخرجه مسلم في صحيحه، في كتاب الإيمان، باب وجوب محبة رسول الله صلى الله عليه وسلم.... رقم (۱۶۷ و ۱۶۸) والنسائي في سننه، في كتاب الإيمان وشرائعه، باب علامة الإيمان، رقم (۵۰۱۷ و ۵۰۱۸) وابن ماجه في سننه، في المقدمة، باب في الإيمان، رقم (٦٧)۔

ثقہ حافظ اور متقن تھے، لیث بن سعد کی زیارت کی ہے، ابن عیینہ، یحیی القطان، یحیی بن ابی کثیر رحمہم اللہ اور دوسرے حضرات سے حدیث روایت کرتے ہیں، ان سے ان کے بھائی احمد بن ابراہیم، ابوحاتم اور ابوزُرعہ روایت کرتے ہیں، ۲۵۲ھ میں ان کا انتقال ہوا۔ (۵۱) رحمہ اللہ تعالی۔

۲ ابن عُلَیّہ: یہ اسماعیل بن ابراہیم بن مِقْسَم (بکسر المیم وسکون القاف وفتح السین المہملۃ بعدھا میم) اسدی بصری ہیں، ابن عُلَیّہ کے نام سے معروف ہیں، عُلَیّہ دراصل ان کی والدہ کا نام ہے، ان ہی کی طرف منسوب ہیں، وہ اس نام سے ناراض ہوا کرتے تھے لیکن چونکہ معروف ہوگئے تھے اس لیے محدثین ان کو اسماعیل بن عُلَیّہ ہی کہتے ہیں، البتہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ جب ان سے روایت کرتے تو فرمایا کرتے تھے:

"أخبرنا اسماعیل الذی یقال لہ ابن عُلَیّۃ" (۵۲)

امام شعبہؒ ان کو "سید المحدثین" کہا کرتے تھے۔

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "إلیہ المنتھی فی التثبت بالبصرۃ"۔

ان کی جلالت شان اور توثیق پر اتفاق ہے، عبدالعزیز بن صہیب اور ایوب سختیانی کے علاوہ دوسرے حضرات سے احادیث سنیں۔ ۱۹۳ھ یا ۱۹۴ھ میں ان کا بغداد میں انتقال ہوا۔ (۵۳) رحمۃ اللہ علیہ۔

۳ عبدالعزیز بن صہیب: یہ عبدالعزیز بن صہیب بُنانی بصری ہیں، تابعی ہیں، حضرت انس رضی اللہ عنہ سے حدیثیں سنی ہیں شعبہ رحمۃ اللہ علیہ ان سے روایت کرتے ہیں اور فرماتے ہیں "ھو عندی فی أنس أحب إلیّ من قتادۃ" ان کی توثیق پر اتفاق ہے، اصحاب اصولِ ستّہ نے ان کی روایات نقل کی ہیں۔

قاضی ایاس بن معاویہ اکیلے عبدالعزیز بن صہیبؒ کی شہادت قبول کرلیا کرتے تھے۔ ۱۳۰ھ میں ان کی وفات ہوئی۔ (۵۴) رحمۃ اللہ علیہ۔

۴ آدم: یہ آدم بن ابی ایاس ہیں اور ان کے حالات "باب المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ" کے تحت گذر چکے ہیں۔

۵ شعبہ: ان کے حالات "باب المسلم من سلم المسلمون...." میں آچکے ہیں۔

۶ قتادہ:

---

(۵۱) عمدۃ القاری (ج۱ص ۱۴۵)۔

(۵۲) دیکھیے شرح نخبۃ الفکر (ص ۱۳۹) معرفۃ من نُسب إلی غیر أبیہ۔

(۵۳) عمدۃ القاری (ج۱ص ۱۴۵) وتقریب (ص ۱۰۵) رقم (۴۱۶)۔

(۵۴) عمدۃ القاری (ج۱ص ۱۴۵) وتقریب (ص ۳۵۷) رقم (۴۱۰۲)۔

۵ حضرت انس رضی اللہ عنہ
ان دونوں کے حالات پچھلے باب میں ہم لکھ چکے ہیں۔

شرحِ حدیث

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں پہلی روایت حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی نقل کی ہے، اس میں "والذی نفسی بیدہ لا یؤمن أحدکم حتی أکون أحب إلیہ من والدہ و ولدہ" کے الفاظ مذکور ہیں۔
دوسری روایت حضرت انس رضی اللہ عنہ کی ہے، اس کی دو سندیں بیان کی ہیں، پہلی سند "عبدالعزیز بن صہیب عن انس" کے طریق سے ہے اور دوسری سند "عن قتادہ عن انس" کے طریق سے ہے اور یہاں تحویل ہے (۵۵) لیکن امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث کے جو الفاظ نقل کیے ہیں وہ قتادہ کی سند سے نقل کیے ہیں، عبدالعزیز بن صہیب کی سند کے الفاظ نقل نہیں کیے، قتادہ کی روایت کے الفاظ بعینہ وہی ہیں جو حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کے الفاظ تھے، بس اس میں "والناس أجمعین" کا اضافہ ہے، برخلاف عبدالعزیز بن صہیب کی روایت کے، کہ اس میں "لا یؤمن أحدکم حتی أکون أحب إلیہ من أھلہ و مالہ" وارد ہوا ہے، یہ الفاظ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کے مطابق نہیں، اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت کی تائید ہے، وہ "قتادۃ عن أنس" والی سند کے الفاظ سے تو ہوتی ہے، "عبدالعزیز بن صہیب عن أنس" والی روایت کے الفاظ سے نہیں ہوتی، اس لیے عبدالعزیز بن صہیب کی روایت کے الفاظ ذکر نہیں کیے۔ (۵۶)

حدیث پاک میں صیغۂ قسم لانے کی وجہ

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قسم کھا کر فرمایا کہ تم میں سے کوئی آدمی مؤمن نہیں ہوگا جب تک کہ میں اس کے لیے اس کے والد اور اس کی اولاد سے زیادہ محبوب نہ ہو جاؤں، آپ کے ارشاد پر تو بہرصورت یقین کیا جاتا ہے پھر "والذی نفسی بیدہ" قسم کا صیغہ آپ نے کیوں استعمال فرمایا؟
اس کا ایک جواب تو یہ دیا گیا ہے کہ یہ بات اہم ہے اور اہم بات کو مؤکّد طریقے پر ذکر کیا جاتا ہے،

(۵۵) تحویل کی مفصل بحث بدء الوحی کی پانچویں حدیث کے ذیل میں گذر چکی ہے۔
(۵۶) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۵۹)۔

اس لیے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مؤکّد طور پر ذکر کرنے کے لیے قسم کا صیغہ استعمال کیا، کیونکہ قسم سے تاکید آجاتی ہے۔ (۵۷)

دوسرا جواب یہ ہے کہ دراصل محبت کا معاملہ ذرا نازک ہے، آدمی کو اپنی جان، اپنی اولاد اور اپنے ماں باپ کے ساتھ زیادہ محبت ہوتی ہے، ان محبتوں پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت کو غالب کرنا مشکل بات ہے، اس لیے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قسم کھا کر فرمایا کہ جب تک ماں باپ، اولاد سب کے مقابلہ میں میری محبت زیادہ نہیں ہوگی، اس وقت تک تمہارا ایمان درست نہیں ہوگا، اس اشکال کو دور کرنے کے لیے کہ ماں باپ، اولاد اور جان کی محبت تو غیر اختیاری اور ساری محبتوں پر غالب ہوتی ہے، پھر کیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت کو غالب کیا جائے گا؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قسم کھا کر بیان کیا کہ اس کو معمولی بات نہ سمجھنا، یہ ضروری ہے، میں قسم کھا کر کہتا ہوں کہ اس کے بغیر کام نہیں چلے گا۔

محبت کے معنیٰ اور اس کی اقسام

یہاں علماء میں گفتگو ہوئی ہے کہ یہاں محبت سے کون سی محبت مراد ہے؟

پہلے آپ محبت کے معنیٰ اور اس کی اقسام سمجھ لیں پھر اس کے بعد سمجھیے کہ یہاں کون سی محبت مراد ہے۔

امام راغب رحمۃ اللہ علیہ نے نقل کیا ہے کہ محبت: "إرادة ماتراه أو تظنه خيراً" کو کہتے ہیں (۵۸) یعنی جس چیز کو آپ خیر سمجھتے ہیں یا خیر گمان کرتے ہیں اس کا آپ ارادہ کریں، یہ محبت ہے۔

پھر محبت کی کئی قسمیں ہیں:۔

❶ ایک محبت طبعی ہے، جیسے اولاد، ماں باپ، اور اپنی ذات کی محبت، اس محبت کا منشا قرب ہے، اپنی ذات کے ساتھ قرب معلوم ہے، اسی طرح اپنے ماں باپ کے ساتھ، کہ یہ ان کا جزء ہے اور بعضیت وجزئیت کی وجہ سے اس کو ان سے غایتِ قرب حاصل ہے، اسی طرح اپنی اولاد کے ساتھ بھی جزئیت اور بعضیت کی قرابت موجود ہے، لہذا اس سے بھی محبت شدید ہوتی ہے، اس محبت کو محبت طبعی کہا جاتا ہے اور یہ غیر اختیاری ہے۔

❷ اس کے علاوہ ایک محبت "محبتِ احسانی" ہے، الإنسان عبدالإحسان، کوئی آدمی ہم پر

---

(۵۷) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۸) وعمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۴۳)۔

(۵۸) دیکھیے المفردات فی غریب القرآن (ص ۱۰۵)۔

احسان کرتا ہے، ہمارے ساتھ حسنِ سلوک سے پیش آتا ہے تو ہمیں اس سے محبت ہوجاتی ہے چونکہ احسان۔جو کہ اس محبت کا منشأ ہے۔فعلِ اختیاری ہے اس لیے یہ محبت بھی اختیاری قرار دی گئی ہے۔

③ ایک محبت "محبتِ جمالی" ہوتی ہے، اس میں محبت کا سبب جمال ہوتا ہے اور یہ بھی اختیاری ہے، اس واسطے کہ آپ اپنے اختیار سے اس حسین شے کو دیکھتے ہیں، اس کی آواز کی طرف کان لگاتے ہیں اور اپنے اختیار سے اس کے ساتھ اختلاط اور ربط ضبط قائم کرتے ہیں، جب آپ اپنے اختیار سے یہ سب کچھ کرتے ہیں تو کہا جائے گا کہ یہ محبتِ جمالی بھی اختیاری ہے۔

④ ایک محبت "محبتِ کمالی" ہوتی ہے، یعنی کسی کے کمال کی وجہ سے اس سے محبت ہو، بڑے بڑے اہلِ کمال گذرے ہیں اور ہم نے ان کے واقعات، ان کے علوم اور ان کی مہارت کا ذکر کتابوں میں پڑھا ہے، ان سے ہمیں محبت ہے، ان کا ذکر آتا ہے تو ادب اختیار کرتے ہیں، قلب کے اندر ان کے لیے میلان پیدا ہوتا ہے اور ان کا ذکر کوئی برائی سے کرے تو دفاع کے لیے تیار ہوجاتے ہیں اور ان کی شان میں کسی قسم کی گستاخی کو سننے کے لیے راضی نہیں ہوتے، تو ان کے کمال کی وجہ سے ہمیں یہ محبت ان کے ساتھ پیدا ہوئی، یہ بھی اختیاری ہے، اس لیے کہ ہم نے ان کے کمالات کو سنا، پڑھا، ان میں غور وفکر کیا اور یہ سارا کا سارا عمل اختیاری ہے، لہذا یہ محبت بھی اختیاری ہے۔

⑤ اس کے علاوہ ایک محبت ہوتی ہے "محبت عقلی" اس میں یہ ہوتا ہے کہ نفع ونقصان کو آدمی دیکھتا ہے اور پھر وہ فائدے کی صورت میں محبت کرتا ہے جیسے کہ ہمارے ہاتھ میں اگر کوئی بڑا زخم ہوجائے اور اندیشہ اس بات کا ہو کہ یہ اچھا نہیں ہوگا اور جسم کے دوسرے حصے تک سرایت کر جائے گا اور ہماری جان ہلاک ہوجائے گی تو ہم ڈاکٹر کے پاس جاکر اس سے درخواست کرتے ہیں کہ آپریشن کردیجیے اور وہ کہتا ہے کہ تحریر لکھ دو کہ اگر اس آپریشن میں کوئی نقصان ہوگیا تو میں ذمہ دار نہیں، آپ یہ لکھ کر بھی دے دیتے ہیں، اس لیے کہ آپ کو اپنا نفع نظر آتا ہے، اگرچہ طبعاً گوشت کا کاٹنا اور ہڈی کا توڑنا ناگوار ہے لیکن اس میں چونکہ نفع نظر آرہا ہے لہذا آپ کو اس آپریشن اور اس شگاف کے ساتھ محبتِ عقلی موجود ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ محبت کی پانچ قسمیں ہیں:

① حُبِّ طبعی ② حُبِّ احسانی ③ حُبِّ کمالی ④ حُبِّ جمالی اور ⑤ حُبِّ عقلی (۵۹)۔

اب آپ یہاں سمجھیے کہ کون سی محبت مراد ہے؟

قاضی بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "المراد بالحب ھنا الحب العقلی الذی ھو إیثار مایقتضی،

(۵۹) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۳۳۶۔ ۳۳۸)۔

العقل السلیم رجحانه و إن کان علی خلاف ھوی النفس، کالمریض یعاف الدواء بطبعه فینفر عنه" (۶۰)
یعنی یہاں محبت سے مراد محبت عقلی ہے، جس میں عقلِ سلیم کے مقتضیٰ کو ترجیح دینا ہوتا ہے اگرچہ اپنی خواہش کے خلاف ہو جیسے مریض دواء کو طبعاً ناپسند کرتا اور اس سے بھاگتا ہے۔

امام خطّابی رحمۃ اللہ علیہ بھی فرماتے ہیں کہ یہاں طبعی نہیں بلکہ اختیاری محبت مراد ہے۔ (۶۱)

یعنی یہ سوچنا چاہیے کہ اگر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ہم اتباع کریں گے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے محبت رکھیں گے تو اس میں ہمارا نفع اور فائدہ ہے اگر ہم آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع نہیں کریں گے اور آپ سے محبت نہیں رکھیں گے تو ہمارا نقصان ہے، دنیا کا فائدہ بھی اسی میں ہے کہ آپ کی اتباع کی جائے اور آپ سے محبت رکھی جائے، آخرت کا فائدہ بھی اس میں ہے کہ آپ کی اتباع کی جائے اور آپ سے محبت کی جائے یہ سوچ کر آپ سے محبت کی جائے، یہ محبت عقلی ہے۔

یہاں لوگوں کو ایک غلط فہمی ہوتی ہے اور وہ غلط فہمی یہ ہوتی ہے کہ شاید امام خطّابی اور قاضی بیضاوی رحمۃ اللہ علیہما کا مقصد یہ ہے کہ حبِ عقلی حاصل کی جائے اور اسی پر قناعت اور اکتفا کرلیا جائے، یہ بات صحیح نہیں، ان کا منشا یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ یہ سوچ کر کہ آپ کی محبت اللہ کی محبت ہے، آپ کی محبت آپ کی پیروی پر آمادہ کرنے والی اور برانگیختہ کرنے والی ہے اور اس سے ہمارا نفع ہوگا نقصان نہیں ہوگا۔ یہ سوچ کر محبت کی جائے۔

پھر اس میں حبِ احسانی کو بھی شامل کیا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہم پر بے انتہا احسانات ہیں آپ نے ہمیں ظلمت کی گھاٹیوں سے نکال کر ہدایت کی کشادہ شاہراہ پر لاکر کھڑا کردیا ہے، آپ نے ہمیں اللہ تعالیٰ کے احکامات سے اطلاع بخشی ہے، آپ نے ہماری فلاح وبہبود کے لیے بہت مشقتیں اٹھائی ہیں، بالکل بے غرض ہوکر، اپنے کسی ذاتی مطلب کو سامنے رکھے بغیر ہماری فلاح اور کامیابی کے لیے آزمائشیں اور ابتلاءات سے اپنے آپ کو گذارا ہے تو اس حبِ احسانی کو بھی شامل کیا جائے۔

پھر حبِّ کمالی کو بھی شامل کیا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ نے جو کمالات عطا فرمائے ہیں وہ:

بعد از خدا بزرگ توئی قصّہ مختصر

کے مطابق مخلوق میں کسی کو بھی وہ کمالات عطا نہیں فرمائے۔

اسی طرح آپ کے جمال کا خیال کرکے حبِ جمالی کو بھی شامل کیا جائے۔

---

(۶۰) فتح الباری (ج ۱ ص ۶۰) باب حلاوۃ الإیمان۔

(۶۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۹) باب حُبّ الرسول من الإیمان۔

تو جب آپ اس حُبِّ عقلی کے ساتھ حُبِّ احسانی، حُبِّ کمالی اور حُبِّ جمالی کو جمع کریں گے تو پھر یہ محبتِ عقلی اتنی ترقی کرے گی کہ محبتِ طبعی بھی اس کے سامنے ہیچ ہوجائے گی۔

حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کا واقعہ

دیکھیے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ غزوۂ بدر میں موجود ہیں اور بیٹا عبدالرحمٰن لشکرِ کفار کی طرف سے مبارزت کے لیے پکار رہا ہے، حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اجازت طلب کی لیکن آپ نے اجازت نہیں دی۔ (۶۲) ان کی محبتِ عقلی ترقی کرکے اس مقام تک پہنچ گئی تھی کہ حُبِّ طبعی کا اقتضاء وہاں باقی نہیں رہا تھا۔

حضرت عبداللہ بن عبداللہ بن اُبی کا واقعہ

حضرت عبداللہ ایک صحابی ہیں جو عبداللہ بن ابی ابن سلول راس المنافقین کے بیٹے ہیں، مخلص اور صادق الایمان صحابی ہیں، ایک موقعہ پر عبداللہ بن اُبی ابن سلول راس المنافقین نے کہا "لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ" حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک بات پہنچی، قرآن کریم کے ذریعہ اس بات کی تصدیق ہوئی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس منافق کی گردن اڑا دینے کی اجازت مانگی، آپ نے اجازت نہیں دی۔

حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس تشریف لائے اور عرض کیا کہ یارسول اللہ! مجھے معلوم ہوا ہے کہ آپ عبداللہ بن اُبی (میرے باپ) کو قتل کروانا چاہتے ہیں اگر آپ کا ایسا ارادہ ہے تو مجھے حکم دیجیے میں اس کا سر لاکر حاضر کرتا ہوں.... حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمادیا اور فرمایا کہ ہم اس کے ساتھ نرمی کا برتاؤ کرتے رہیں گے۔ (۱)

یہاں بیٹے کے اندر حُبِّ طبعی باقی نہیں رہی بلکہ حُبِّ عقلی جو ایمان والی محبت ہے وہ غالب آگئی ہے۔

حضرت عبداللہ بن زید بن عبدربّہ کا واقعہ

اسی طرح حضرت عبداللہ بن زید رضی اللہ عنہ صحابی ہیں، خواب میں اذان اور اس کی کیفیت ان ہی کو دکھائی گئی تھی، یہ اپنے کھیت میں کام کررہے تھے کہ صاحبزادے نے آکر اطلاع دی کہ رسول اللہ صلی اللہ

---

(۶۲) الاستيعاب فى معرفة الأصحاب بهامش الإصابة (ج۲ ص ۲۹۹ و ۳۰۰)۔

(۱) دیکھیے سیرت ابن هشام بهامش "الروض الأنف" (ج۲ ص۲۱۸) غزوة بنی المصطلق۔

علیہ وسلم کا انتقال ہوگیا ہے، فوراً دعا کی کہ اے اللہ! میں نے جن آنکھوں سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کی ہے اب آپ کے بعد ان آنکھوں سے میں کوئی اور چیز دیکھنا پسند نہیں کرتا، آپ میری بینائی کو سلب فرمالیں۔ چنانچہ ان کی بینائی سلب ہوگئی۔ (۲)

یہ وہی حُبِّ عقلی ہے جو ترقی کرکے اس مقام تک پہنچی ہے کہ اس کے سامنے حبِ طبعی ہیچ ہے۔

حضرت عبداللہ بن حُذافہ سہمی رضی اللہ عنہ کا واقعہ

حضرت عبداللہ بن حذافہ رضی اللہ عنہ ایک موقعہ پر رومیوں کی قید میں چلے گئے، اسّی آدمی ان کے ساتھ تھے، روم کے بادشاہ نے حضرت عبداللہ بن حذافہ رضی اللہ عنہ سے کہا کہ آپ اسلام چھوڑ دیں اور نصرانیت کو اختیار کرلیں میں آپ کو اپنی حکومت میں شریک کرلوں گا، حضرت عبداللہ بن حذافہؓ نے اس پیشکش کو ٹھکرا دیا۔ اس نے حضرت عبداللہ کو سولی پر چڑھا کر تیر مارنے کا حکم دیا، چنانچہ ان کو سولی کے ساتھ باندھ دیا گیا لیکن ان کے چہرے پر کوئی تغیّر نہیں آیا، چنانچہ ان کو وہاں سے اتارا گیا، پھر ایک کڑاہی میں پانی گرم کرنے کا حکم دیا، جب پانی اچھی طرح کھولنے لگا تو ایک قیدی کو اس میں ڈال دیا، فی الفور تمام گوشت جسم سے علیحدہ ہوگیا اور ہڈیاں چمکنے لگیں حضرت عبداللہ سے کہا گیا کہ اگر اسلام ترک کرکے نصرانیت اختیار نہیں کروگے تو اس میں ڈال دیے جاؤگے، ان کو جب کڑاہی کی طرف لے جانے لگے تو وہ رونے لگے وہ سمجھا کہ اب یہ ڈر گئے ہیں اور اپنے دین کو چھوڑ دیں گے چنانچہ واپس بلا کر پوچھا کہ کیوں رو رہے ہو؟ حضرت عبداللہ بن حذافہ رضی اللہ عنہ نے جواب دیا کہ میں اس بات پر رو رہا ہوں کہ میری صرف ایک جان اللہ کی راہ میں جارہی ہے، کاش! میری سو جانیں ہوتیں اور ایک ایک کرکے اس طرح اللہ کی راہ میں جھونکی جاتیں!! اس کو بڑا تعجب ہوا، پھر کہا کہ اگر میری پیشانی کو بوسہ دے دو تو میں آپ کو رہا کردوں گا، انھوں نے فرمایا کہ صرف میں ہی نہیں میرے تمام ساتھیوں کو رہا کرنا پڑے گا، اس نے وعدہ کیا، انھوں نے اس کے سر کو بوسہ دیا اور سب کو رہا کرا کے مدینہ منورہ پہنچ گئے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو جب یہ واقعہ معلوم ہوا تو انھوں نے حضرت عبداللہ کی پیشانی کو بوسہ دیا۔ (۳)

---

(۲) فتح الملہم (ج۱ ص ۶۴۳) کتاب الإیمان، باب وجوب محبة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

(۳) دیکھیے الإصابہ (ج۲ ص ۲۹۶ و ۲۹۷) رقم الترجمة (۴۶۲۲)۔

حضرت خُبیب بن عدی رضی اللہ عنہ کا واقعہ

حضرت عاصم بن ثابتؓ کی سرکردگی میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک سریہ بھیجا تھا جس میں حضرت خبیب بن عدی رضی اللہ عنہ بھی تھے، تفصیلی واقعہ مغازی میں غزوۂ رجیع کے تحت آئے گا، یہاں یہ سمجھ لیجیے کہ حضرت خُبیب رضی اللہ عنہ کو جب کفار قتل کے لیے لے گئے تو ابوسفیان نے جو اب تک مسلمان نہیں ہوئے تھے، ان سے کہا "أتحب أن محمداً عندنا الآن مكانك نضرب عنقه وأنك في أهلك" یعنی "کیا تمہیں یہ پسند ہے کہ تم تو اپنے گھر میں رہو اور اس وقت ہمارے پاس محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) ہوں اور ہم (معاذ اللہ) ان کو قتل کردیں۔" حضرت خبیب رضی اللہ عنہ نے فرمایا "والله ما أُحِبّ أن محمداً الآن في مكانه الذي هو فيه تصيبه شوكة تؤذيه وأنا جالس في أهلي" یعنی "بخدا! مجھے اتنی بات بھی گوارا نہیں کہ میں اپنے گھر میں بیٹھا رہوں اور میرے محبوب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو وہاں رہتے ہوئے ایک ذرا سا کانٹا بھی چبھ جائے۔" اس پر ابوسفیان نے کہا "ما رأيت من الناس أحداً يحب أحداً كحبّ أصحاب محمدٍ محمداً" یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھی جس طرح آپ سے محبت کرتے ہیں اس طرح محبت اور تعظیم کرتے ہوئے میں نے کسی کو نہیں دیکھا۔ (۴)

ایک صحابیہ کا واقعہ

ایک انصاری خاتون کا واقعہ قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ نے "شفاء" میں لکھا ہے کہ اُحد کے روز اس خاتون کے شوہر، والد اور بھائی شہید ہوگئے، جب ان کو ان سب کی شہادت کی خبر ملی تو انھوں نے پوچھا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کیسے ہیں؟ بتایا گیا کہ بحمداللہ، حضور صلی اللہ علیہ وسلم خیریت سے ہیں، انھوں نے پھر کہا کہ مجھے آپ کی زیارت کرادو، جب آپ کی زیارت کرلی تو بے ساختہ کہا "كل مصيبة بعدك جَلَل" آپ اگر صحیح سلامت ہیں پھر تو ہر مصیبت چھوٹی ہے۔ (۵)

یہ محبت صحابۂ کرام کی وہی محبتِ عقلی تھی جس کے ساتھ حبِّ احسانی، حبِّ کمالی اور حبِّ جمالی بھی شامل ہوگئی تھی، جس کی وجہ سے وہ محبت ایسی محبت بن گئی تھی کہ حبِّ طبعی اس کے سامنے ہیچ تھی۔

علامہ قسطلانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس محبت کا نام "حُبِّ ایمانی" رکھا ہے (۶) بعض حضرات اس

---

(۴) دیکھیے سیرت ابن هشام علی هامش "الروض الأنف" (ج ۲ ص ۱۶۸ و ۱۶۹) ذکر یوم الرجیع في سنة ثلاث۔

(۵) دیکھیے فتح الملہم (ج ۱ ص ۶۴۳)۔ نیز دیکھیے سیرت ابن هشام (ج ۲ ص ۱۴۳) غزوة أحد۔ قبیل غزوة حمراء الأسد۔

(۶) دیکھیے ارشاد الساری (ج ۱ ص ۹۷)۔

کو "حُبِ عشقی" کہتے ہیں (۷) یہ حبِ ایمانی یا حبِ عشقی وہی حبِ عقلی ہے جو ترقی کرکے اس مقام تک آتی ہے اس لیے قرآن مجید نے فرمایا "قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ" (۸) یہاں ان ہی چیزوں کا ذکر کیا ہے جن سے محبت طبعی ہوا کرتی ہے، لیکن وہ ایمان والی محبت (خواہ اس کو آپ حبِ ایمانی کہیں، حبِ عشقی کہیں یا حبِ عقلی) اس طبعی محبت پر غالب آجایا کرتی ہے۔

یہاں حدیث میں "لایؤمن أحدکم حتی أکونَ أحبَّ إلیه من والده وولده والناس أجمعین" فرمایا ہے، یہاں مقابلہ میں والد اور ولد کی محبت ہے، اور اشارہ اس بات کی طرف ہے کہ وہ حبِ عقلی حاصل ہونی چاہیے کہ جس حبِ عقلی کے ساتھ یہ تمام محبتیں جمع کردی جائیں اور پھر وہ ترقی کرکے حبِ طبعی سے بھی آگے پہنچ جائے اور حبِ طبعی کی اس کے سامنے کوئی حیثیت باقی نہ رہے۔

بعض حضرات نے یہ بھی کہا ہے کہ یہاں حبِ طبعی مراد ہے اس لیے کہ مقابلہ والد اور ولد کی محبت سے کیا گیا ہے اور قرآن مجید کی آیت میں آباء، ابناء، إخوان، ازواج، عشیرہ، اموال، تجارت اور مساکن کی محبت سے مقابلہ کیا گیا ہے، اور یہ ساری محبتیں چونکہ محبتِ طبعی ہیں اس لیے اللہ اور رسول کی محبت بھی طبعی مراد ہوگی۔ (۹) لیکن پھر وہی اشکال ہوگا کہ محبتِ طبعی تو غیراختیاری ہوتی ہے اور غیراختیاری امور کا انسان کو مکلّف نہیں بنایا جاسکتا، اس لیے بہتر بات وہ ہے جو آپ کے سامنے محبت کی تعریف اور اس کی اقسام بیان کرنے کے بعد بتائی گئی کہ یہاں خطّابی اور بیضاوی رحمہما اللہ تعالی نے جس طرح محبتِ عقلی اور اختیاری مراد لی ہے وہی آپ مراد لیں لیکن یہ قصور اور کوتاہی نہ کیجیے کہ محبتِ عقلی پر اکتفا ہو، نہیں! بلکہ منشا یہ ہے کہ محبتِ عقلی کے ساتھ دوسری محبتیں بھی جمع ہوں اور جب وہ جمع ہوں گی تو پھر یہ محبتِ عقلی ترقی کرکے محبتِ ایمانی اور محبتِ عشقی بن جائیں گی اور یہ محبتِ طبعی پر بھی غالب آجائیں گی۔

والد اور ولد کی تخصیص بالذکر
اور ایک کو دوسرے پر مقدم کرنے کی وجہ

یہاں روایت میں "والد" اور "ولد" کا ذکر ہے حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس کی

(۷) دیکھیے "درسِ بخاری" از علامہ عثمانی رحمۃ اللہ علیہ (ج۱ص ۱۶۶)۔

(۸) سورۂ توبہ / ۲۴۔

(۹) دیکھیے تقریر بخاری شریف (ج۱ص ۱۲۳)۔

وجہ یہ ہے کہ عاقل کے نزدیک یہ دونوں اھل ومال سے بڑھ کر ہیں بلکہ بسااوقات اپنے آپ سے بھی بڑھ کر ہوتے ہیں، اس لیے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں "نفس" کا ذکر نہیں ہے۔ (۱۰)

پھر مذکورہ روایات میں "والد" کا ذکر پہلے ہے اور "ولد" کا ذکر بعد میں ہے، اور ایسی روایات بھی ہیں جن میں "ولد" کا ذکر پہلے ہے اور "والد" کا بعد میں۔ (۱۱) ہر ایک کی توجیہ ہوسکتی ہے، جہاں "والد" کا ذکر پہلے ہے وہ اس واسطے کہ وہ وجود میں بھی "ولد" سے مقدم ہے اور رتبے میں بھی، اور جہاں "ولد" کا ذکر پہلے ہے وہاں کہا جائے گا کہ شفقت اور محبت کے باب میں چونکہ "ولد" کو "والد" پر ترجیح ہوتی ہے یعنی والد کی محبت ولد کے ساتھ جتنی زیادہ ہوتی ہے ولد کی محبت والد کے ساتھ اتنی زیادہ نہیں ہوتی، اس لیے ولد کا ذکر اس روایت میں پہلے آگیا۔ (۱۲)

"والد" کے مفہوم میں "اُمّ" بھی داخل ہے

پھر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا "والد" کے مفہوم میں ماں بھی داخل ہے یا نہیں؟ سو اگر والد سے "من لہ الولد" مراد لیں تو اس میں ماں بھی داخل ہوجائے گی، بلکہ اس معنیٰ کے اعتبار سے اجداد وجدّات اور ان سے اوپر کے سلسلے کے جو لوگ ہیں وہ بھی داخل ہوجائیں گے، اس لیے کہ ولادت کا تعلق ان سے بھی ہے۔ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ والدین میں سے صرف والد کے ذکر پر اکتفا کیا گیا ہے اور اس میں والدہ بھی داخل ہے۔ (۱۳)

حدیث میں والد اور ولد کے ساتھ اپنے نفس کا ذکر کیوں نہیں کیا؟

یہاں یہ سوال بھی ہوتا ہے کہ والد اور ولد کے ساتھ ساتھ اپنے نفس کا ذکر کیوں نہیں کیا؟ حالانکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت اپنے نفس سے بھی بڑھ کر ہونا ضروری ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں والد اور ولد کے بعد "والناس

---

(۱۰) فتح الباری (ج۱ص ۵۹)۔

(۱۱) مثلاً دیکھیے صحیح مسلم، کتاب الإیمان، باب وجوب محبة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم.....

(۱۲) فتح الباری (ج۱ص ۵۹)۔

(۱۳) حوالۂ بالا۔

أجمعین" کے الفاظ آئے ہیں، اس کے عموم میں "نفس" بھی داخل ہے۔ (۱۴)

اس کے علاوہ حضرت عبداللہ بن ہشام رضی اللہ عنہ کی حدیث میں "نفس" کا ذکر بھی آیا ہے۔ (۱۵)

کیا حدیث میں محبت سے مراد تعظیم ہے؟

قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہاں "لایؤمن أحدکم حتی أکونَ أحبَّ إلیہ ۰ ۰ ۰ والدہ وولدہ والناس أجمعین" سے مراد یہ ہے کہ حضور کی تعظیم والد، ولد اور تمام لوگوں سے زیادہ ہونی چاہیے، گویا ان کے نزدیک یہ شرطِ صحتِ ایمان ہے۔

لیکن صاحب "المفہم" نے اس بات کو رد کیا ہے اور فرمایا کہ تعظیم کا نفسِ ایمان کے لیے پایا جانا ضروری ہے لیکن یہاں بات کمالِ ایمان کی ہورہی ہے، لہذا اس سے وہی حبِ ایمانی اور حبِ عشقی ہی مراد ہوگی۔ (۱۶) واللہ اعلم۔

شیخ ابوسعید خراز رحمۃ اللہ علیہ کا ایک واقعہ

شیخ ابوالقاسم قشیری رحمۃ اللہ علیہ نے شیخ ابوسعید خراز رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے ایک مرتبہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو خواب میں دیکھا اور آپ سے عرض کیا "یارسول اللہ! شَغَلَتْنی محبۃُ اللہ عن محبتک" یعنی اللہ کی محبت نے مجھے آپ کی محبت سے روک دیا ہے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "یامبارک، من أحب اللہ فقد أحَبَّنی" جو اللہ سے محبت کرتا ہے وہ تو مجھ سے محبت کرنے والا ہے۔

ایک مطلب تو اس کا یہ تھا کہ جب اللہ سے تمہیں محبت ہے تو مجھ سے بھی ہے، فکر کی ضرورت نہیں، تشویش کی کوئی بات نہیں، اللہ کی محبت کے ضمن میں میری محبت بھی آجاتی ہے۔

دوسرا ایک مطلب اور بھی ہے کہ جو اللہ سے محبت کرتا ہے وہ تو مجھ سے ضرور محبت کرتا ہے، تم کیسے کہہ رہے ہو کہ اللہ کی محبت نے مجھے آپ کی محبت سے روک دیا ہے؟ اللہ کے ساتھ محبت کرنے والا مجھ سے محبت نہ کرے! یہ کیسے ہوسکتا ہے؟ اس کو مجھ سے تو محبت کرنی ہے، لہذا تمہیں اس کی طرف توجہ کرنی چاہیے اور اس کا اہتمام کرنا چاہیے۔

---

(۱۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۹)۔

(۱۵) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب الأیمان والنذور، باب کیف کانت یمین النبی صلی اللہ علیہ وسلم، رقم (۶۶۳۲)۔

(۱۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۹)۔

بہرحال عرض کرنے کا مقصد یہ ہے کہ اصل مرکزِ محبت تو اللہ سبحانہ وتعالی کی ذات ہے، اس لیے کہ تمام اسبابِ محبت علی وجہ الکمال اس میں پائے جاتے ہیں اور حضوراکرم صلی اللہ علیہ وسلم چونکہ اللہ کی صفات کے پَرتَو ہیں اور اللہ تعالی کے کمالات کے مظہر ہیں، نیز دوسری تمام مخلوق کے مقابلہ میں اللہ سبحانہ وتعالی سے اقرب ہیں اس لیے آپ کی محبت بھی ضروری ہے، پھر جو آپ کے اسوۂ حسنہ پر چلنے والے ہیں، آپ کی صفات کی نقل کرنے والے ہیں اور آپ کی ہدایات اور تعلیمات پر عمل کرنے والے ہیں ان کے ساتھ بھی علی قدر المراتب اتنی ہی محبت ہونی چاہیے۔ (۱۷)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا واقعہ اس پر اشکال اور جواب

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا واقعہ ہے کہ انھوں نے کہا "یارسول اللہ، لأنت أحبّ إليّ من کل شيء، إلّا من نفسي" یارسول اللہ! مجھے آپ سے ہر چیز کے مقابلہ میں زیادہ محبت ہے "إلّا من نفسي" آپ نے فرمایا "لا، والذي نفسي بیده، حتی أکون أحبّ إلیک من نفسک" اس وقت تک بات نہیں بنے گی جب تک کہ میں تمہارے لیے تمہاری جان سے بھی زیادہ محبوب نہ ہوجاؤں "فقال عمر: فإنه الآن والله لأنت أحبّ إليّ من نفسي" حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ حضرت! اب آپ سے مجھے اپنی ذات سے بھی زیادہ محبت ہے، "فقال النبي صلی اللہ علیه وسلم: الآن یا عمر" اب اے عمر! بات بن گئی۔ (۱۸)

یہاں عام طور سے شرّاح اور محدثین یہی بات کہتے ہیں کہ اصل میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی محبت پہلے اپنی ذات کے مقابلہ میں حضوراکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ ان کو محسوس نہیں ہورہی تھی، جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تنبیہ کی تو انھوں نے غور کیا اور غور وفکر کے بعد یہ بات ان پر منکشف ہوئی کہ میں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی آبرو کے لیے اپنی آبرو قربان کرسکتا ہوں، جہاں حضوراکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پسینے کا ایک قطرہ گرے وہاں اپنی جان قربان کرسکتا ہوں، مجھے یقیناً آپ سے اپنی ذات کے مقابلہ میں زیادہ محبت ہے، پہلے ان کو اس کا انکشاف اور انشراح نہیں ہوا تھا، اور جب حضوراکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات فرمائی اور انھوں نے غور کیا تو غور کرنے کے بعد ان کو انشراحِ صدر ہوگیا۔ (۱۹)

---

(۱۷) دیکھیے فضل الباری (ج۱ص ۳۴۰ و ۳۴۱)۔

(۱۸) صحیح بخاری، کتاب الأیمان والنذور، باب کیف کانت یمین النبي صلی اللہ علیه وسلم، رقم (۶۶۳۲)۔

(۱۹) دیکھیے فتح الباری (ج ۱۱ ص ۵۲۸) کتاب الأیمان والنذور، باب کیف کانت یمین النبي صلی اللہ علیه وسلم۔

لیکن یہ توجیہ جو شرّاح نے کی ہے دل کو نہیں لگتی، اس لیے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اتنے بڑے درجے کے صحابی ہیں کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے بعد ان کا درجہ ہے، ساری امت پر ان کو فضیلت حاصل ہے، پھر ان کو حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کے ساتھ اپنی ذات کے مقابلہ میں زیادہ محبت نہیں تھی؟ یقیناً تھی، پھر "إلّا من نفسی" کیوں کہا؟

یہاں آپ کو حنفیہ کا اصول استعمال کرنا ہوگا، اس طرح مسئلہ آسان اور سہل ہوجائے گا، حنفیہ کا اصول ہے کہ مستثنیٰ میں مستثنیٰ منہ کے خلاف حکم نہیں ہوتا بلکہ مستثنیٰ مسکوت عنہ کے حکم میں ہوتا ہے (۲۰) گویا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا "آپ میرے نزدیک ہر چیز سے زیادہ محبوب ہیں" آگے کہتے ہیں "إلّا من نفسی" مگر میں اپنی ذات کے بارے میں کچھ نہیں کہتا، اس میں میرا سکوت ہے، یہ مطلب نہیں کہ آپ کے ساتھ مجھے اپنی ذات سے زیادہ محبت نہیں ہے، اپنی ذات جتنی محبوب ہے اتنے آپ محبوب نہیں، یہ مراد نہیں ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ "لیکن میں اپنی ذات کے بارے میں کچھ نہیں کہتا۔"

دراصل حضرت عمر رضی اللہ عنہ پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام کے عاشق تھے، محب کی یہ خواہش ہوا کرتی ہے کہ محبوب کی زبان سے یہ سنے کہ تمہیں میرے ساتھ اپنی ذات سے بھی زیادہ محبت کرنی چاہیے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ اسی کی خواہش رکھتے تھے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرمائیں کہ تمہیں میرے ساتھ اپنے سے زیادہ محبت کرنی چاہیے، چنانچہ آپ نے فرمایا تو انھوں نے فوراً کہا کہ حضرت! آپ کے ساتھ مجھے اپنے سے زیادہ محبت ہے، وہ پہلے بھی تھی، انھوں نے اس کا اظہار نہیں کیا تھا، اس سلسلے میں سکوت اختیار کیا تھا، تاکہ حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے زیادتی محبت کا مطالبہ سن کر التذاذ حاصل کریں، چنانچہ ان کا یہ مقصد پورا ہوا، پھر صراحت کردی۔ (۲۱) واللہ سبحانہ اعلم۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت کی زیادتی کو نفسِ ایمان کے لیے شرط قرار دیا جائے یا کمال ایمان کے لیے لازم بتایا جائے، محبت سے عقلی محبت مراد ہو یا دوسری کوئی محبت، مرجئہ کی بہرحال تردید ہورہی ہے، محبتِ رسول جو ایک نیکی ہے وہ نفسِ ایمان یا کمالِ ایمان کا فائدہ دے رہی ہے۔

---

(۲۰) فضل الباری (ج۱ ص ۳۴۲) ۔ نیز دیکھیے کشف الأسرار لعبد العزیز البخاری (ج۳ ص ۱۲۲)۔

(۲۱) دیکھیے فضل الباری (ج۱ ص ۳۴۱- ۳۴۲)۔

امام العصر حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ولیعلم أن حب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینبغی أن یکون من حیث ذاته الشریفة، لا من حیث إنه هدانی، والقصر علیه لیس بذاک، فهو محبوب لذاته المبارکة الطیبة، ومحبوب لأجل أوصافه الحسنة وملکاته الفاضلة وأخلاقه الکاملة أیضا" فیض الباری (ج۱ ص ۸۳ و ۸۴)۔

٨ – باب : حَلَاوَةِ ٱلْإِيمَانِ .

١٦ : حدثنا مُحَمَّدُ بْنُ ٱلْمُثَنَّى قَالَ : حدثنا عَبْدُ ٱلْوَهَّابِ ٱلثَّقَفِيُّ قَالَ : حدثنا أَيُّوبُ ، عَنْ أَبِي قِلَابَةَ ، عَنْ أَنَسٍ، عَنِ ٱلنَّبِيِّ ﷺ قَالَ : (ثَلَاثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ وَجَدَ حَلَاوَةَ ٱلْإِيمَانِ : أَنْ يَكُونَ ٱللهُ وَرَسُولُهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا سِوَاهُمَا ، وَأَنْ يُحِبَّ ٱلْمَرْءَ لَا يُحِبُّهُ إِلَّا لِلهِ ، وَأَنْ يَكْرَهَ أَنْ يَعُودَ فِي ٱلْكُفْرِ كَمَا يَكْرَهُ أَنْ يُقْذَفَ فِي ٱلنَّارِ) . [٢١ ، ٥٦٩٤ ، ٦٥٤٢]

مقصودِ ترجمہ اور ماقبل سے ربط

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد یہ ہے کہ "حلاوت" ایمان کے ثمرات میں سے ہے، چونکہ ماقبل میں یہ بتایا تھا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت ایمان کا جزء ہے، اب یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ اس محبت میں کس چیز سے حلاوت اور شیرینی پیدا ہوگی۔ (۲۲)

حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس ترجمۃ الباب میں مرجئہ کے اس خیال کی تردید کی ہے کہ طاعات مفید نہیں اور معاصی مضر نہیں، چنانچہ یہ ثابت کردیا کہ اعمال کے ذریعہ ایمان میں حلاوت وشیرینی پیدا ہوتی ہے، اسی طرح اگلے باب میں "وآیۃ النفاق بغض الأنصار" والی حدیث سے یہ بتلا دیا کہ معاصی مضر ہیں۔ (۲۳)

تراجمِ رواۃ

محمد بن المثنیٰ: یہ ابو موسی محمد بن المثنیٰ بن عبید عنزی بصری ہیں، "زَمِن" کے لقب سے بھی معروف ہیں، اصل شہرت ان کی نام اور کنیت سے ہے۔

انھوں نے سفیان بن عیینہ، وکیع بن الجراح، اسماعیل بن عُلیّہ اور قطّان رحمہم اللہ تعالی سے حدیثیں سنیں، اور ان سے اخذِ علم کرنے والوں میں ابوزُرعہ، ابوحاتم، محمد بن یحیی ذُہلی اور محاملی رحمہم اللہ وغیرہ ہیں۔

خطیب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ ثقہ اور ثبت ہیں تمام ائمۂ حدیث ان کی احادیث کو قابلِ احتجاج گردانتے ہیں، بغداد میں تشریف لاکر درسِ حدیث دیا اور پھر بصرہ واپس چلے گئے، اور وہیں ۲۵۲ھ میں انتقال کر گئے۔

یہ اور مشہور محدّث محمد بن بشّار المعروف بہ "بُندار" ایک ہی سن یعنی ۱۶۷ھ میں پیدا ہوئے اور ایک ہی سال یعنی ۲۵۲ھ میں انتقال کر گئے۔

---

(۲۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۶۰)۔

(۲۳) دیکھیے "الأبواب والتراجم لصحیح البخاری" (ص ۳۱) از حضرت شیخ الحدیث قدس سرہ۔

اصولِ ستہ کے مصنفین نے ان کی احادیث اپنی کتابوں میں تخریج کی ہیں۔ (۲۴)

❷ عبدالوهاب الثقفی: یہ عبدالوہاب بن عبدالمجید بن الصلت ثقفی بصری ہیں، ابو محمد کنیت ہے۔

یحیی انصاری، ایوب سختیانی اور ان کے علاوہ دوسرے بہت سے اہلِ علم سے حدیث پڑھی، ان سے حدیث پڑھنے والوں میں امام شافعی، امام احمد، امام یحیی بن معین اور امام علی بن المدینی رحمہم اللہ تعالی جیسے اساطینِ علم ہیں۔

یہ ثقہ ہیں البتہ اپنی وفات سے کوئی تین چار سال پہلے ان کے حافظہ میں تغیّر آگیا تھا۔

اصحابِ صحاحِ ستہ نے ان کی روایات کی تخریج کی ہے۔ ۱۰۸ھ میں پیدا ہوئے اور ۱۹۴ھ میں انتقال کر گئے۔ (۲۵)

❸ ایّوب: یہ ایّوب بن ابی تمیمہ کیسان سَختِیانی بصری ہیں، ان کی کنیت ابوبکر ہے۔

انھوں نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کو دیکھا ہے اور احادیث عمر بن سلمہ جَرمی، ابوعثمان نَہدی، حسن بصری، محمد بن سیرین، ابوقِلابہ اور امام مجاہد رحمہم اللہ تعالی کے علاوہ بہت سے حضرات سے روایت کرتے ہیں۔

ان سے روایت کرنے والوں میں خود محمد بن سیرین، عمرو بن دینار، قتادہ، اعمش، سفیان ثوری، سفیان بن عیینہ، حماد بن سلمہ بن دینار اور حماد بن زید بن درھم رحمہم اللہ تعالی نیز امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بھی ہیں۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة ثبت حجة من كبار الفقهاء العُبّاد" تمام اصحابِ صحاحِ ستہ نے ان کی روایات لی ہیں۔

۶۶ھ میں پیدا ہوئے اور ۱۳۱ھ میں ان کی وفات ہوئی۔ (۲۶)

❹ ابوقِلابہ: یہ مشہور تابعی عبداللہ بن زید جَرمی ہیں اپنی کنیت سے مشہور ہیں۔

حضرت ثابت بن قیس بن ضحاک انصاری، حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہما کے علاوہ دوسرے صحابہؓ سے بھی روایت کرتے ہیں، ان کی توثیق پر ائمہ کا اتفاق ہے۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة فاضل كثير الارسال" عِجلیؒ فرماتے ہیں "فيه نصب

---

(۲۴) عمدۃ القاری (ج۱ ص ۱۴۶) وتقریب (ص ۵۰۵) رقم (۶۲۶۴)۔

(۲۵) عمدۃ القاری (ج۱ ص ۱۴۶) وتقریب (ص ۳۶۸) رقم (۴۲۶۱)۔

(۲۶) عمدۃ القاری (ج۱ ص ۱۴۶ و۱۴۷) وتقریب (ص ۱۱۷) رقم (۶۰۵)۔

یسیر"۔

۱۰۴ھ میں قضاء کے منصب سے فرار اختیار کرتے ہوئے شام میں انتقال ہوا۔ (۲۷)

❺ حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ کا تذکرہ پیچھے آچکا ہے۔

ثلاث (۲۸) من کن فیہ وجد حلاوۃ الإیمان....

تین چیزیں جس شخص کے اندر ہوں گی وہ ایمان کی حلاوت پالے گا۔

ثلاث. "ثلاث خصال" یا "خصال ثلاث" کی تقدیر میں ہے، ان دونوں تقدیروں کے بعد اب یہ اشکال نہیں ہوگا کہ "ثلاث" نکرہ ہے یہ مبتدا کیسے بنا؟ (۲۹)

فائدہ

واضح رہے کہ ہر جگہ نکرہ کا مبتدا ہونا ممنوع نہیں ہے بلکہ نکرہ چونکہ کاشف نہیں ہوتا اس لیے اس کے مبتدا بنانے میں اس سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوتا۔ لیکن اگر نکرہ کو مبتدا بنانے سے فائدہ حاصل ہو تو پھر نکرہ کو مبتدا بنانے میں کوئی اشکال نہیں۔

علامہ رضی نے لکھا ہے کہ "إذا حصلت الفائدۃ فأخبِرْ عن أی نکرۃٍ شئتَ؛ وذلک لأن الغرض من الکلام إفادۃ المخاطب، فإذا حصلتْ جاز الحکم، سواء تخصص المحکوم علیہ بشیءٍ أوْلا" (۳۰)۔

حلاوۃ: مٹھاس اور شیرینی کو کہتے ہیں۔

یہاں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایمان کے لیے حلاوت ثابت کی ہے مؤمن کی جو ایمان کی طرف رغبت ہوتی ہے اس کو میٹھی چیز کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ جس طرح شہد کی حلاوت کا ادراک وہی آدمی کرسکتا ہے جو تندرست ہو، اسی طرح ایمان کی حلاوت کا ادراک بھی وہی کرسکتا

---

(۲۷) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۴۷) وتقریب (ص ۳۰۴) رقم (۳۳۳۳)۔

(۲۸) الحدیث أخرجہ البخاری أیضا فی کتاب الإیمان، باب من کرہ أن یعود فی الکفر کما یکرہ أن یلقی فی النار من الإیمان، رقم (۲۱) وفی کتاب الأدب، باب الحب فی اللہ، رقم (۶۰۴۱) وفی کتاب الإکراہ، باب من اختار الضرب والقتل والھوان علی الکفر، رقم (۶۹۴۱) والنسائی فی کتاب الإیمان وشرائعہ، باب طعم الإیمان، رقم (۴۹۹۰) وباب حلاوۃ الإیمان، رقم (۴۹۹۱) وباب حلاوۃ الإسلام، رقم (۴۹۹۲) والترمذی فی جامعہ فی کتاب الإیمان، باب (بدون ترجمۃ، بعد باب ما جاء فی ترک الصلاۃ) رقم (۲۶۲۴) وابن ماجہ فی سننہ، فی کتاب الفتن، باب الصبر علی البلاء، رقم (۴۰۳۳)۔

(۲۹) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۶۰)۔

(۳۰) شرح رضی علی الکافیۃ (ج ۱ ص ۸۸ و ۸۹)۔

ہے جو تندرست ہو، شہد کی حلاوت کے لیے جسمانی صحت لازم ہے اور ایمان کی حلاوت کے لیے روحانی صحت لازم ہے، اگر کسی پر صفراء کا غلبہ ہو تو شہد اس کو کڑوا لگتا ہے، اسی طرح سے روحانی صفراء اگر کسی میں پیدا ہوگیا ہو تو اس کو ایمان کی حلاوت محسوس نہیں ہوگی اس کو اوامرِ شرعیہ کی تعمیل میں ضیق محسوس ہوگی، اگر اس میں ایمانی صفراء موجود ہو اور اسے روحانی طور پر صحت وتندرستی حاصل نہ ہو تو یہ احکام و اوامر اس کے لیے بارِ گراں بنیں گے۔

حلاوتِ ایمان سے

حسّی حلاوت مراد ہے یا معنوی؟

یہاں یہ بحث کی گئی ہے کہ اس حلاوت سے حسّی حلاوت مراد ہے یا معنوی اور باطنی؟

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ علماء نے اس سے معنوی اور باطنی حلاوت مراد لی ہے اور اس سے مراد طاعات سے لذت محسوس کرنا، اللہ اور اللہ کے رسول کو راضی کرنے کے لیے مشقت برداشت کرنا اور اس کو دنیا کی تمام چیزوں پر ترجیح دینا، احکامِ شرعیہ کی ادائیگی میں انشراح وانبساط کا پایا جانا ہے۔ (۳۱)

حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ

کا خط اپنے مرشد کے نام

حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے مرشد کے نام خط لکھا اور اس میں لکھا کہ اللہ تعالی نے اپنے فضل وکرم سے مجھے تین نعمتیں عطا فرمائی ہیں:

❶ میری کیفیت اب یہ ہے کہ مجھ پر مدح اور ذم کا کوئی اثر نہیں ہوتا، کوئی تعریف کرے یا برائی، مجھے سب برابر لگتے ہیں۔

❷ غیر حق تعالی سے نفع وضرر کا التفات نہیں۔

❸ امورِ شرعیہ امورِ طبعیہ بن گئے ہیں۔ (۳۲)

یہی ہے استلذاذ بالطاعات اور انشراح وانبساط کہ پھر تنگی محسوس نہیں ہوتی جیسے آدمی کو بھوک لگتی ہے تو اس کی طبیعت کھانے کی طرف مائل ہوتی ہے ایسے ہی جب نماز کا وقت آتا ہے تو طبیعت نماز کی

(۳۱) عزاه النووي إلى العلماء، انظر شرحه على صحيح مسلم (ج ۱ ص ۴۹) كتاب الإيمان، باب بيان خصال من اتصف بهن وجد حلاوة الإيمان۔

(۳۲) دیکھیے مکاتیبِ رشیدیہ (ص ۱۰)۔

طرف مائل ہوجاتی ہے۔

حلاوت سے حسی حلاوت مراد لینا ہی زیادہ بہتر ہے

لیکن ابن ابی جمرہ رحمۃ اللہ علیہ جنھوں نے "بہجۃ النفوس" کے نام سے منتخبِ بخاری کی شرح لکھی ہے انھوں نے فرمایا کہ حضراتِ صوفیہ نے یہاں حلاوت سے حسّی حلاوت مراد لی ہے اور یہی درست ہے، کیونکہ انھوں نے حدیث کے ظاہر کو بغیر کسی تاویل کے لے لیا ہے وہ فرماتے ہیں "وهذا أمر لا يدركه إلّا من وصل إلىٰ ذلك المقام فلا يليق ادّعاء أنه غير مراد:

وإذا لم تر الهلال فسَلِّم
لأناس رأوه بالأبصار (۳۳)

(تم نے اگر چاند نہیں دیکھا تو جنھوں نے دیکھا ہے ان کی بات تسلیم کرلو)۔

تو نہ دیدی گہے سلیمان را
پس چہ دانی زبانِ مرغاں را

لہذا لفظِ حلاوت میں کسی تاویل کی ضرورت اور حاجت نہیں:

ذوقِ ایں بادہ ندانی بخدا تا نہ چشی

حضرت مولانا فضل رحمٰن گنج مرادآبادی رحمۃ اللہ علیہ کا ایک واقعہ

حضرت مولانا فضل رحمٰن گنج مراد آبادی رحمۃ اللہ علیہ کا تذکرہ پیچھے بھی آچکا ہے، حضرت شاہ محمد اسحاق صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد، بڑے عالم، محدّث، صوفی اور محقق تھے انتقال کے وقت تاکید تھی کہ میرے پاس حدیث کی تلاوت کی جائے، چنانچہ انتقال کے وقت صحیح مسلم کی اور دیگر احادیث کی تلاوت ہوتی رہی۔ (۳۴)

---

(۳۳) انظر فتح الملهم (ج ۱ ص ۶۳۱) كتاب الإيمان، باب بيان خصال من اتصف بهن وجد حلاوة الإيمان۔

(۳۴) دیکھیے "تذکرہ حضرت مولانا فضل رحمٰن گنج مراد آبادی رحمۃ اللہ علیہ" (ص ۶۰ و ۹۱)۔

وہ فرماتے ہیں کہ "جب میں سجدہ کرتا ہوں تو ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے اللہ تعالی نے پیار کرلیا۔" (۳۵)

ظاہر ہے کہ اللہ تعالی تمام محبتوں کا مرکز ہیں اور ان کی محبوبیت کے کیا کہنے، اور اس شانِ محبوبیت کو کس طرح بیان کیا جاسکتا ہے یہ انسان کے بس کی بات ہی نہیں ہے، ان کی طرف سے سجدے میں آدمی اس قسم کا معاملہ اگر محسوس کرے تو پھر اس سجدے کی کیفیت کا کیا اندازہ کیا جاسکتا ہے، غالباً انھوں نے بھی اپنے ان الفاظ میں اسی بات کا اظہار کیا ہے کہ یہ حلاوت، حسّی حلاوت ہے۔

بہرحال جو حضرات "حلاوت" سے معنوی حلاوت مراد لیتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ ایمان چونکہ امرِ معنوی ہے تو اس کی حلاوت بھی امرِ معنوی ہوگی، لیکن یہ حضرات کہتے ہیں کہ نہیں! حلاوت کا لفظ جس حلاوت کی طرف مشیر ہے اور اس سے جو معنی متبادر ہیں وہ حلاوت حسّیہ کے ہیں لہذا اسی کو مراد لیا جائے گا۔

أن يكون اللّٰه ورسوله أحبَّ إليه مما سواهما

وہ تین باتیں جن کے بعد حلاوت کا ادراک ہوتا ہے ان کا بیان ہورہا ہے۔

ان میں سے پہلی چیز یہ ہے کہ انسان کو اللہ اور اللہ کے رسول کی محبت ان کے ماسوا سے زیادہ ہوجائے، یعنی دنیا و مافیہا سے زیادہ محبت اللہ اور اللہ کے رسول کی ہو۔

پہلے بتایا جاچکا ہے کہ اصل محبت کا مرکز اللہ تعالی ہیں، اللہ کی محبت اصل ہے اور اللہ کے رسول کی محبت اس کی فرع ہے لہذا وہ بھی شامل کرلی گئی ہے، آپ اس میں دوسرے صلحاء و اولیاء کی محبت بھی شامل کرسکتے ہیں۔

مماسواھما میں قصۂ خطیب سے پیدا ہونے والا اشکال اور اس کا جواب

"ماسواھما" میں "ھما" ضمیر اللہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف عائد ہے، یہاں اللہ اور رسول دونوں کی ضمیروں کو ایک ساتھ جمع کردیا گیا ہے۔ اس پر اشکال یہ ہے کہ امام مسلم (۱) امام ابوداوٗد(۲) اور امام نسائی (۳) رحمہم اللہ تعالی نے حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ سے ایک روایت نقل کی ہے کہ ایک شخص حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور اس نے خطبہ دیا اور کہا "من يطع اللّٰه ورسوله فقد

(۳۵) نیل المراد فی السفر إلی گنج مراد آباد، شامل در "أرواح ثلاثہ"۔ دیکھیے "تذکرہ..." (ص ۱۲۰)۔

(۱) صحيح مسلم (ج ۱ ص ۲۸٦) كتاب الجمعة، فصل في تخفيف الخطبة والصلاة۔

(۲) سنن أبي داود، كتاب الصلاة، تفريع أبواب الجمعة، باب الرجل يخطب على قوس، رقم (۱۰۹۹)۔ و كتاب الأدب، باب بلا ترجمة (بعد باب لا يقال خبثت نفسي) رقم (۴۹۸۱)۔

(۳) سنن نسائی (ج ۲ ص ۷۸) كتاب النكاح، باب مايكره من الخطبة۔

رشد، ومن یعصهما فقد غویٰ" نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "بئس الخطیب أنت، قل: ومن یعص اللہ ورسولہ" اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ اور اللہ کے رسول کی ضمیر کو ایک ساتھ ذکر نہ کرنا چاہیے، یعنی دونوں کو ایک ضمیر میں جمع نہ کرنا چاہیے۔ اب اشکال یہ ہوتا ہے کہ یہاں تو خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں کو ایک ضمیر میں جمع کیا ہے، بلکہ اللہ پاک نے قرآن میں ایک جگہ جمع کیا ہے، ارشاد ہے "اِنَّ اللّٰہَ وَمَلٰٓئِکَتَہٗ یُصَلُّوْنَ عَلَی النَّبِیِّ" (۴) اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے "من یطع اللہ ورسولہ فقد رشد ومن یعصهما فإنہ لا یضر إلا نفسہ" (۵)۔

حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ کی حدیث کی بنا پر بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ ممانعت کی روایت اجازت والی روایات پر مقدم ہے اس لیے کہ ممانعت کی روایت قولی ہے اور دوسری روایات فعلی، اور قول کو فعل پر ترجیح ہوتی ہے، نیز اس لیے کہ یہ روایت مانع ہے اور دوسری روایات مجیز ہیں، ممانعت کی روایات اجازت کی روایات پر راجح ہوتی ہیں، نیز اس لیے کہ یہ روایت ناقل عن الاصل ہے اور دوسری روایات باقی علی الاصل ہیں، اس کا مطلب یہ ہے کہ اصل اشیاء میں اباحت ہے لہذا جن روایات سے جمع فی الضمیر کی اجازت نکلتی ہے ان کو اصل پر محمول کیا جائے گا اور ممانعت کی روایت چونکہ ناقل عن الاصل ہے اس لیے یہ کہا جائے گا کہ ممانعت ہی ہے جسے اجازت پر ترجیح حاصل ہے، نیز ممانعت کی روایت ایک قاعدہ کلیہ دے رہی ہے کہ ایسا نہ کہو اور اباحت کی روایات سے کوئی قاعدۂ کلیہ اخذ نہیں ہوتا۔ (۶)

خطیب پر نکیر کی وجہ

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ ہے کہ اس خطبہ دینے والے آدمی پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لیے نکیر کی تھی کہ اس نے خطبہ میں "ومن یعصهما" کہہ کر اختصار کیا تھا حالانکہ خطبے میں تفصیل مطلوب ہوتی ہے کیونکہ اس کا مقصد وعظ اور زجر ہوتا ہے اور اس میں تفصیل مفید ہوتی ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جہاں کہیں جمع فی الضمیر کیا ہے وہ مقام تعلیم ہے اور تعلیم میں ایجاز و اختصار مفید ہوتا ہے۔ (۷)

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث کی طرف اشارہ گذرا ہے

---

(۴) سورۃ الأحزاب/۵۶۔

(۵) سنن أبی داود، کتاب الصلاۃ، أبواب الجمعۃ، باب الرجل یخطب علی قوس، رقم (۱۰۹۷) و (۱۰۹۸)۔

(۶) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۶۱)۔

(۷) دیکھیے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۶) کتاب الجمعۃ، فصل فی إیجاز الخطبۃ و إطالۃ الصلاۃ۔

اور وہ خطبے کے باب میں واردہوئی ہے۔

اس کا جواب یہ دیاگیا ہے کہ اس کا تعلق خطبۂ نکاح سے ہے اور نکاح میں ایجاز ملحوظ ہوتا ہے۔ (۸)

شیخ عزالدین عبدالسلام رحمۃ اللہ علیہ نے ایک جواب دیا ہے جو اصل میں قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر کیا ہے وہ یہ ہے کہ جمع فی الضمیر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے جائز ہے اور آپ کے ساتھ خاص ہے، کیونکہ آپ سے تسویہ بین اللہ والرسول کا امکان نہیں ہے، بخلاف دوسروں کے، کہ اس کے بارے میں یہ خطرہ ہے کہ کہیں اُن کے دل میں دونوں کو ایک ضمیر میں جمع کردینے سے تسویہ کا خیال نہ گذر جائے۔ (۹)

ایک تیسرا جواب بعض علماء نے اسی کے قریب قریب یہ دیا ہے کہ اصل میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہوسکتا ہے اس وقت نکیر کی ہو جبکہ وہاں کوئی ایسا شخص موجود ہو جس کے متعلق یہ خیال ہو کہ جمع فی الضمیر سے تسویہ کا خیال کرلے گا۔ (۱۰)

ایک چوتھا جواب یہ دیاگیا ہے کہ متکلم اپنے کلام کے عموم سے خارج ہوتا ہے، لہذا ممانعت عام لوگوں کے لیے ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس میں داخل نہیں، اس لیے اگر آپ سے کہیں جمع فی الضمیر منقول ہے تو ان روایات کو ممانعت کی روایات کے معارضہ میں پیش نہیں کیا جاسکتا۔ (۱۱)

ایک پانچواں جواب حضرت امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے دیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ اصل میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لیے نکیر فرمائی تھی کہ خطیب نے بے موقع وقف کردیا تھا، یعنی انھوں نے "من یطع اللہ ورسولہ فقد رشد ومن یعصھما" کہہ کر وقف کردیا، جس کے یہ معنی بن گئے کہ اطاعت اور نافرمانی کرنے والے دونوں راشد ہیں۔ (۱۲)

مگر امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کا یہ جواب محل نظر ہے کیونکہ ابن ابی الدنیا کی روایت میں ہے "قل: ومن یعص اللہ ورسولہ فقد غویٰ" (۱۳) اسی طرح مسلم کی روایت میں ہے "قل: ومن یعص اللہ ورسولہ" اس روایت سے متبادر یہ ہوتا ہے کہ انکار کی وجہ دونوں کو ایک ضمیر تثنیہ میں جمع کرنا تھی، اگرچہ احتمال امام

---

(۸) حوالۂ بالا۔

(۹) حوالۂ بالا۔ وفتح الباری (ج ۱ ص ۶۱)۔

(۱۰) دیکھیے زہر الربیٰ علی المجتبیٰ للسیوطی (ج ۲ ص ۷۹)۔

(۱۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۶۲)۔

(۱۲) دیکھیے فتح الملہم (ج ۱ ص ۶۳۶) کتاب الایمان، باب بیان خصال من اتصف بھن وجد حلاوۃ الإیمان۔

(۱۳) حوالۂ بالا۔

طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کی بات کا بھی ہے لیکن آپ نے "قل ومن یعص اللہ ورسولہ فقد غوی" فرما کر جو علیحدہ علیحدہ ذکر کیا ہے اس سے یہ سمجھ میں آرہا ہے کہ انکار اس لیے کیا تھا کہ خطیب نے دونوں کو ایک ضمیر میں جمع کردیا تھا۔

ایک چھٹا جواب بعض علماء نے یہ دیا ہے کہ اصل میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ماسواھما" میں جو جمع فی الضمیر کیا ہے وہ ایک جملہ ہے اور ایک جملہ میں ضمیر کی جگہ ظاہر کو لانا مناسب نہیں جبکہ خطیب کے قصّے میں دو جملے ہیں جس میں ضمیر کی جگہ ظاہر کو لانا مکروہ یا ناپسندیدہ نہیں ہے۔ (۱۴)

لیکن اس جواب پر اعتراض کیا گیا ہے کہ ضمیر کی جگہ اسمِ ظاہر کو لانا مکروہ نہ ہونے سے یہ تو لازم نہیں آتا کہ ضمیر کا لانا مکروہ ہو، خصوصاً جبکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے جمع ثابت ہے۔ (۱۵)

البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ خطیب والا واقعہ ایک خاص واقعہ ہے جس سے کوئی عمومی حکم نہیں نکلتا، لہذا ممکن ہے کہ اس مجلس میں ایسے لوگ ہوں جن کے بارے میں تسویہ کا اندیشہ ہو، اس لیے اس پر نکیر کی گئی۔ (۱۶)

ایک ساتواں جواب یہ دیا گیا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہاں جمع فی الضمیر کرکے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ کامیابی اور فلاح کے لیے وہ محبت ضروری اور معتبر ہے جو دونوں محبتوں سے مرکب ہو، اللہ کی محبت کی بھی ضرورت ہے اور رسول کی محبت کی بھی، ہر ایک مستقل نہیں، بلکہ ایک دوسرے کے ساتھ مربوط کرکے معتبر ہے۔

جبکہ خطیب پر نکیر کرکے آپ نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ احد العصیانین انسان کے لیے مہلک اور مضر ہے، چاہے اللہ کی نافرمانی کرے یا جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نافرمانی کرے۔ (۱۷)

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ دراصل اللہ اور رسول کے ناموں سے عدول مناسب نہیں اگرچہ اختصار کے پیش نظر مقام ضمیر کا تقاضا کرتا ہو، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خطیب کو اللہ اور رسول کے ذکر کو مکرّر لانے کے لیے تنبیہ فرمائی ہے۔ (۱۸)

حضرت علّامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کیا ہے کہ

---

(۱۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۶۱)۔

(۱۵) فتح الباری (ج ۱ ص ۶۱ و ۶۲)۔

(۱۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۶۱ و ۶۲)۔

(۱۷) فتح الباری (ج ۱ ص ۶۲)۔

(۱۸) فتح الملہم (ج ۱ ص ۲۳۶)۔

جس طریقے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تہذیبِ نفوس فرمایا کرتے تھے کہ انسان کے اندر اگر کبر یا نفاق وغیرہ ہوں تو ان کو نکالنے اور دور کرنے کے لیے علاج تجویز فرماتے تھے، یا نماز میں کوتاہی ہو تو اس پر مداومت اور اس کی اقامت کی دوا تجویز فرماتے تھے، اسی طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تہذیبِ الفاظ کی طرف بھی متوجہ فرمایا کرتے تھے کہ الفاظ مناسب استعمال کرنے چاہئیں۔

چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جگہ فرمایا "لایغلبنکم الأعراب علی اسم صلاتکم العشاء وإنما یسمونها العتمة لأنهم یعتمون عن الإبل أوقال بالإبل" (۱۹) اعراب "عتمہ" بولتے ہیں تم "عتمہ" مت کہا کرو، بلکہ عشاء کہا کرو۔

اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب کرکے فرمایا "ماشاءاللہ وشئت" آپ نے فرمایا "جعلتنی للہ ندا، بل ماشاءاللہ وحدہ" (۲۰) یعنی تم نے تو مجھے اللہ کا شریک بنادیا، بلکہ "ماشاءاللہ وحدہ" کہا کرو۔ اسی طرح فرمایا "لاتقولوا ماشاءاللہ وشاء فلان، ولکن قولوا: ماشاءاللہ ثم شاء فلان" (۲۱)

اسی طریقے سے قرآن مجید میں فرمایا گیا "لَاتَقُوْلُوْا رَاعِنَا وَقُوْلُوا انْظُرْنَا" (۲۲) "رَاعِنَا" مت کہو بلکہ "اُنْظُرْنَا" کہو، صحابۂ کرام کے ذہن میں "راعنا" کے وہ غلط معنی جو یہود لیا کرتے تھے (۲۳) قطعاً اور ہرگز نہیں تھے لیکن ایسے لفظ کو استعمال کرنا جو معنیٔ فاسد کو موہم ہو خلافِ ادب تھا، اس معنیٔ فاسد کے ایہام سے بچنے کے لیے اللہ سبحانہ وتعالی نے صحابۂ کرام کو خبردار کیا اور فرمایا کہ ایسا لفظ استعمال نہ کیا جائے۔

اسی طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "ولایقولن أحدکم للعنب الکرم، فإن الکرم الرجل المسلم" (۲۴) کوئی شخص "عنب" کو "کرم" نہ کہے، اس لیے کہ "کرم" تو اصل میں مسلمان آدمی

---

(۱۹) مسند الحمیدی (ج ۲ ص ۲۸۵) أحادیث عبداللہ بن عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہما، رقم (۶۳۸) نیز دیکھیے مسند أحمد (ج ۲ ص ۱۰ و ۱۹) ومجمع الزوائد (ج ۱ ص ۳۱۴) کتاب الصلاۃ، باب فی اسم العشاء۔

(۲۰) دیکھیے درمنثور (ج ۱ ص ۳۵)۔

(۲۱) سنن أبی داود، کتاب الأدب، باب لایقال: خبثت نفسی، رقم (۴۹۸۰)۔

(۲۲) سورۂ بقرہ/۱۰۴۔

(۲۳) بعض یہودیوں نے ایک شرارت ایجاد کی کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں آکر لفظ "راعنا" سے آپ کو خطاب کرتے، جس کے معنی ان کی عبرانی زبان میں ایک بددعا کے ہیں اور وہ اسی نیت سے کہتے تھے.... عربی میں چونکہ اس کے اچھے معنی ہیں اس لیے مسلمان حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اسی اچھے معنی کی نیت سے اس لفظ سے خطاب کرنے لگے، حق تعالی نے اس سے منع فرما دیا۔ دیکھیے معارف القرآن (ج ۱ ص ۲۸۰)۔

(۲۴) صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۳۷ و ۲۳۸) کتاب الألفاظ، باب کراهة تسمیة العنب کرماً۔

کو کہا جاتا ہے۔

یہ تہذیب الفاظ ہے اور یہ یاد رہے کہ تہذیبِ الفاظ کے سلسلہ میں جو نہی آئی ہے اس سے نہیِ شرعی مراد نہیں جس سے حرام اور مکروہِ تحریمی ثابت کیا جائے بلکہ یہ آداب کی تعلیم ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ تہذیبِ الفاظ کے سلسلے میں جس چیز سے منع کیا جارہا ہے اس کا استعمال خلافِ اولیٰ ہے۔

یہاں بھی آپ نے خطیب کو جو "بئس الخطیب أنت" فرمایا تھا اس کا مطلب یہ تھا کہ تم نے دونوں کو ایک ضمیر میں جمع کردیا، اگرچہ یہ جائز ہے لیکن خلافِ اولیٰ ہے، اس کے مقابلے میں بہتر یہ ہے کہ تم دونوں کو علیحدہ علیحدہ ذکر کرو۔ (۲۵)

و أن یحب المرء لا یحبہ إلا للہ

دوسری خصلت اور دوسری چیز یہ ہے کہ آدمی اگر کسی سے محبت کرے تو محض اللہ کے لیے محبت کرے یعنی، مال و منال، حسن وجمال وغیرہ کی وجہ سے محبت نہ ہو بلکہ کسی دینی سبب کی وجہ سے ہو مثلاً کسی کی اطاعت و فرمانبرداری، تقویٰ اور کسی کے علم و دین کی وجہ سے محبت کرنا، یہ حب للہ ہے۔

یحیی بن معاذ رازی رحمۃ اللہ علیہ ارشاد فرماتے ہیں "حقیقۃ الحب فی اللہ أن لا یزید بالبر و لا ینقص بالجفاء" (۲۶) یعنی حب فی اللہ یہ ہے کہ نہ تو حسنِ سلوک سے اس میں اضافہ ہو اور نہ بے وفائی اور جفا سے اس میں کمی اور نقص آئے۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "المحبۃ فی اللہ من واجبات الإسلام و ھو دأب أولیاء اللہ تعالی" (۲۷) اللہ کے لیے محبت کرنا اسلام کے احکامِ واجبہ میں سے ہے، اور یہ اولیائے کرام کا عمل ہے۔

پہلے یہاں اللہ اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت کو ذکر کیا ہے، جب اللہ اور اس کے رسول کی محبت تمام محبتوں پر غالب ہوگی تو ظاہر بات ہے کہ اللہ والوں سے جو محبت کی جائے گی وہ بھی خلوص پر مبنی ہوگی، "أن یحب المرء لا یحبہ إلا للہ" دراصل "أن یکون اللہ و رسولہ أحب إلیہ مما سواھما" کا اثر ہے، پھر جب اللہ اور رسول کی محبت غالب آگئی اور اللہ والوں کی محبت خلوص کے ساتھ ہوگئی تو پھر ظاہر ہے کہ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ آدمی کو کفر سے نفرت ہوجائے گی، اس لیے فرمایا: "و أن یکرہ أن یعود فی الکفر کما یکرہ أن یقذف فی النار" یعنی کفر کی طرف لوٹنے کو اس قدر ناپسند اور ناگوار سمجھے گا جیسا کہ آگ میں پھینکے جانے کو ناگوار سمجھتا ہے۔

(۲۵) دیکھیے فتح الملہم (ج ۱ ص ۴۳۷)۔

(۲۶) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۱۰۱)۔

(۲۷) حوالۂ بالا۔

یہ اسی وقت ہوتا ہے جب انسان کے دل میں اللہ تعالیٰ اور جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت اس طرح گھر کر جاتی ہے کہ اللہ اور اللہ کے رسول کے علاوہ ہر چیز ان کے سامنے ہیچ اور بے حقیقت ہوجاتی ہے۔

حدیثِ باب میں "عود فی الکفر" کا ذکر ہے، چونکہ یہ اُس زمانے کے لحاظ سے کہا گیا ہے جب لوگ کفر کو چھوڑ کر اسلام کی طرف آرہے تھے، اس لیے ان کے لیے کہا گیا کہ پھر عود الی الکفر ان کے لیے اتنا مکروہ اور ناپسندیدہ ہونا چاہیے جیسا کہ آگ میں ڈال دیا جانا ناپسندیدہ ہوتا ہے۔

لیکن ہمارے اعتبار سے "یعود" کا لفظ صادق نہیں آئے گا، اس لیے کہ ہم تو پہلے کبھی کفر میں تھے ہی نہیں، بلکہ شروع ہی سے مسلمان چلے آرہے ہیں، اس صورت میں "عود" کو "صیرورت" کے معنی میں لیا جائے گا اور مطلب یہ ہوگا کہ "أن یصیر فی الکفر کما یکرہ أن یقذف فی النار" یعنی کافر بننے اور ہونے کو آدمی اس طرح ناپسند کرے جس طرح آگ میں ڈال دیے جانے کو ناپسند کرتا ہے اور "عود" کو "صیرورت" کے معنی میں قرآن نے بھی استعمال کیا ہے، چنانچہ ارشاد ہے "أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا" (۲۸) کفار نے حضرت شعیب علیہ السلام اور ان پر ایمان لانے والوں سے کہا تھا، حالانکہ حضرت شعیب علیہ السلام ان کی ملت اور ان کے دین پر کبھی نہیں رہے، یہاں "عود" "صیرورت" کے معنی میں ہے۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث کے ایک طریق میں "بعد إذ أنقذہ اللہ" کی تصریح بھی ہے (۲۹) وہ فرماتے ہیں کہ انقاذ کی ایک صورت یہ ہے کہ ابتداءً ہی اللہ تعالیٰ نے کفر سے بچالیا ہو کہ مسلمان گھرانے میں پیدا ہوا اور پھر اسلام پر قائم رہا ہو، دوسری صورت یہ ہے کہ کفر کی ظلمت سے حقیقۃً اللہ تعالیٰ نے نکالا ہو پہلی صورت میں عود" کو "صیرورت" کے معنی میں لیں گے، جبکہ دوسری صورت میں "عود" اپنے اصلی معنی پر برقرار رہے گا۔ (۳۰)

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی محبوبیت

حضرت مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک بات لکھی ہے کہ قرآن کریم میں جہاں جہاں حضرت موسیٰ علیہ السلام کا ذکر آتا ہے وہاں محسوس ہوتا ہے کہ محبت کے ساتھ حضرت موسیٰ علیہ

(۲۸) سورۂ أعراف / ۸۸۔ قال القرطبی رحمہ اللہ تعالیٰ: "أی لتصیرن إلی ملتنا" دیکھیے "الجامع لأحکام القرآن" (ج ۷ ص ۲۵۰)۔

(۲۹) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب الأدب، باب الحب فی اللہ، رقم (۶۰۴۱)۔

(۳۰) فتح الباری (ج ۱ ص ۶۳)۔

السلام کا ذکر ہورہا ہے، ایک جگہ تو صاف موجود ہے "وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي...." (۳۱) لیکن حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سلسلے میں اس قسم کا عنوان مجھے نہیں ملتا تھا، اس لیے قلب میں ایک قسم کی تشویش اور طلب تھی کیونکہ آپ کا مقام یقیناً حضرت موسیٰ علیہ السلام سے اعلیٰ ہے۔

فرماتے ہیں کہ جب قرآن مجید کی آیت "قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ...." (۳۲) سامنے آئی اور میں نے اس میں غور کیا تو میرا دل ٹھنڈا ہوگیا، کیونکہ اس میں یہ کہا گیا ہے کہ اگر تم اللہ سے محبت رکھنے کا دعویٰ کرتے ہو تو میری اتباع کرو، اگر میری اتباع کرو گے تو فقط یہ نہیں کہ اللہ تعالی سے تمہاری محبت مقبول ومعتبر ہوجائے گی بلکہ میری اتباع کا نتیجہ اور ثمرہ یہ ملے گا کہ تم خدا تعالی کے محبوب بن جاؤ گے اب ذرا غور کیجیے کہ جس کے پیچھے چل کر دوسرے لوگ محبوب بن جائیں خود اس کی محبوبیت کی کیا شان ہوگی؟ (۳۳) واللہ سبحانہ وتعالی أعلم۔

۹ - باب : عَلَامَةُ ٱلْإِيمَانِ حُبُّ ٱلْأَنْصَار

ماقبل سے ربط

اس باب کا ماقبل کے ساتھ جو ربط ہے وہ پہلے بیان ہوچکا، کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ محبت من باب الایثار ہے، مساوات کے بعد ایثار کا درجہ ہے اور پھر اس میں ترقی کی صورت یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہی نہیں بلکہ آپ سے جو تعلق رکھنے والے حضرات ہیں ان کے ساتھ بھی محبت ہونی چاہیے اور اسی کے لیے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے "علامة الإيمان حب الأنصار" کا باب قائم کیا ہے۔

ترجمہ پر ایک اشکال اور اس کا جواب اور مقصودِ ترجمہ

اس ترجمہ پر اشکال یہ ہے کہ علامت ذی علامت سے خارج ہوتی ہے، تو یہ ترجمہ کتاب الایمان کے مناسب نہ ہوا کیونکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ تو ان چیزوں کو بیان کرنا چاہتے ہیں جو ایمان کے خصال واعمال اور اس کے شُعَب ہیں۔

---

(۳۱) سورۂ طٰہٰ / ۳۹۔

(۳۲) سورۂ آل عمران / ۳۱۔

(۳۳) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۳۴۶ و ۳۴۷)۔

علامہ ابن المنیرؒ رحمۃ اللہ علیہ (۳۴) نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس ترجمۃ الباب سے یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ محض تصدیق کافی نہیں جب تک کہ اعمال میں اس کی علامت نہ پائی جائے، انصار کی محبت چونکہ تصدیق کی علامت ہے اس لیے اس کو ذکر کیا ہے۔ اس پر اشکال یہ ہے کہ یہاں تو تصدیق وغیرہ کا ذکر بھی نہیں ہے، لہذا یہ مقصد بعید معلوم ہوتا ہے۔

مولانا محمد یونس صاحب فرماتے ہیں کہ میرے خیال میں اصل اشکال کا جواب یہ ہے کہ دراصل علامت ذوالعلامۃ کے تابع ہوتی ہے، دیکھیے حرارت آگ کی علامت ہوتی ہے، اب جتنی آگ ہوگی اتنی ہی گرمی ہوگی، تو گرمی کی کمی بیشی آگ کی کمی بیشی کی علامت ہوئی اسی طرح سمجھیے کہ حبِّ انصار ایمان کی علامت ہے لہذا حبِ انصار میں جتنی کمی بیشی ہوگی ایمان میں بھی اتنی ہی کمی بیشی ہوگی، مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے بڑے لطیف طریقے پر اس ترجمۃ الباب سے ایمان کی کمی بیشی کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

۱۷ : حدثنا أَبُو الْوَلِيدِ قَالَ : حدثنا شُعْبَةُ قَالَ : أَخْبَرَنِي عَبْدُ اللهِ بْنُ عَبْدِ اللهِ بْنِ جَبْرٍ قَالَ : سَمِعْتُ أَنَسًا(۳۵) ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ : (آيَةُ الْإِيمَانِ حُبُّ الْأَنْصَارِ ، وَآيَةُ النِّفَاقِ بُغْضُ الْأَنْصَارِ) . [۳۵۷۳] .

تراجم رواۃ

❶ ابوالولید: یہ ابوالولید ھشام بن عبدالملک طیالسی باھلی بصری ہیں، امام مالک، شعبہ، حمادین، سفیان بن عیینہ رحمہم اللہ تعالی وغیرہ سے سماع حاصل ہے، ان سے ابوزرعہ، ابو حاتم، اسحاق بن راھویہ، محمد بن یحیی اور محمد بن مسلم رحمہم اللہ تعالی روایت کرتے ہیں۔

علمائے جرح وتعدیل نے ان کو ثقہ اور ثبت قرار دیا ہے۔ ۱۳۶ھ میں ان کی ولادت ہوئی اور ۲۲۷ھ میں انتقال ہوا۔

فائدہ

طیالسی: طیالسہ کی طرف نسبت ہے جو طیلسان کی جمع ہے، یہ طیلسان (ٹوپی) فروشی کا کام کیا کرتے

---

(۳۴) ارشاد الساری (ج ۱ ص ۹۸)۔

(۳۵) الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه، فی کتاب مناقب الأنصار، باب حب الأنصار من الإیمان، رقم (۳۷۸۴) و مسلم فی صحیحه، فی کتاب الإیمان، باب الدلیل علی أن حب الأنصار و علی رضی اللہ عنہم من الإیمان و علاماته، وبغضهم من علامات النفاق، والنسائی فی سننه، فی کتاب الإیمان و شرائعه، باب علامة الإیمان۔

تھے۔ (۳۶)

❹ شعبہ: یہ شعبہ بن الحجاج رحمۃ اللہ علیہ ہیں، ان کے حالات پیچھے باب المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ میں آچکے ہیں۔

❺ عبداللہ بن عبداللہ بن جبر: جبر جیم کے فتحہ اور باء کے سکون کے ساتھ ہے۔ ان کا نام اور ان کے والد کا نام ایک ہے۔ دادا کا نام اہل مدینہ جابر کہتے ہیں اور اہل عراق جَبر بتاتے ہیں۔

یہ مدینہ کے ہیں، حضرت عمر اور حضرت انس رضی اللہ عنہما سے انھوں نے حدیثیں سنیں، ان سے امام مالک، مسعر اور شعبہ رحمہم اللہ وغیرہ روایت کرتے ہیں۔

یہ ثقہ ہیں اور ان کی احادیث صحیح بخاری، مسلم، ترمذی اور نسائیؔ میں ہیں۔ (۳۷) رحمۃ اللہ علیہ۔

❻ حضرت انس رضی اللہ عنہ کے حالات بھی ہم پیچھے ذکر کرچکے ہیں۔

آیۃ الإیمان حب الأنصار

ایمان کی علامت انصار کی محبت ہے۔

"آیت" کے معنی لغت میں "علامت" کے ہیں۔ (۳۸)

ابوالبقاء عکبری رحمۃ اللہ علیہ نے "إنہ الإیمان حب الأنصار" درج کیا ہے یعنی "ان" حرف مشبہ بالفعل ہے اس کے بعد ضمیر ضمیرِ شان ہے، "الإیمان" مبتدا اور "حب الأنصار" خبر ہے۔ (۳۹)

لیکن شرّاح فرماتے ہیں کہ تمام نسخوں میں اسی طرح مسانید و مستخرجات میں "آیۃ الإیمان" ہے لہذا عکبری رحمۃ اللہ علیہ کا بیان تصحیف ہے۔ (۴۰)

پھر اس پر ایک اشکال بھی ہوتا ہے کہ اس صورت میں لازم آئے گا کہ ایمان حبِ انصار میں منحصر ہو، حالانکہ ایمان صرف حبِ انصار کے دائرہ میں منحصر اور محدود نہیں ہے مگر یہ اشکال مشہور روایت "آیۃ الإیمان حب الأنصار" پر بھی ہوتا ہے، کیونکہ مسند اور مسند الیہ معرفہ ہیں۔ اور اس سے بھی حصر کا

---

(۳۶) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۵۰) وتقریب (ص ۵۳) ترجمہ (۵۰۱)۔

(۳۷) عمدہ (ج ۱ ص ۱۵۰) وتقریب (ص ۳۰۹) ترجمہ (۳۴۱۳)۔

(۳۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۶۳)۔

(۳۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۶۳)۔

(۴۰) حوالۂ بالا۔

فائدہ ہی حاصل ہوا، پھر بعض روایات میں صراحۃً حصر کے ساتھ "الأنصار لایحبھم إلا مؤمن" (۴۱) بھی وارد ہے۔

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ یہ حصر ادعائی ہے جیسے کہہ دیں "زید الطالب" کہ طالب علم تو بس زید ہی ہے، اس لیے کہ وصفِ طلبِ علم اس میں بہ نسبت دوسروں کے ممتاز ہے، گویا باقی طالب علم ہیں ہی نہیں، اگر کوئی ہے تو زید ہے یا کہتے ہیں "مافی الدار إلا زید" مکان میں تو بس زید ہے اور کوئی نہیں ہے حالانکہ اس کی بیوی بھی ہے اس کے بچے بھی ہیں لیکن گویا ان کا وجود زید کے تابع ہے، مستقل وجود نہیں ہے۔ (۴۲)

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ حصر اضافی ہے، ان لوگوں کے اعتبار سے حُبِّ انصار میں ایمان منحصر ہے، جو حضرات انصار سے محض نصرتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بنا پر بغض رکھتے ہیں ایسے لوگوں کا ایمان حبِ انصار میں منحصر ہے جب تک ان کے دل میں انصار کی محبت نہیں پیدا ہوگی وہ مؤمن ہو ہی نہیں سکتے، کیونکہ حقیقۃً ان کا یہ بغض رکھنا انصار سے بغض نہیں بلکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بغض ہے۔ (۴۳)

تیسرا جواب یہ ہے کہ یہ علامتیں خاصہ کی طرح ہیں کہ ان میں اطّراد تو ہوتا ہے انعکاس نہیں ہوتا، جہاں علامتیں پائی جاتی ہیں وہاں ذوالعلامۃ تو ضرور پایا جاتا ہے لیکن یہ ضروری نہیں کہ جہاں علامات مرتفع ہوں اور موجود نہ ہوں وہاں ذوالعلامۃ کا کوئی وجود نہ ہو۔ (۴۴)

جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہجرت کرکے مدینہ طیبہ تشریف لائے تو حضرات انصار نے اپنی جان ومال سے آپ کے ساتھ غمخواری اور مواسات کا معاملہ کیا، ہر چیز آپ کے لیے اور آپ کے صحابہ کے لیے جو ہجرت کرکے آئے تھے پیش کردی، نتیجہ اس کا یہ ہوا کہ اس کی وجہ سے عرب کے علاقے کے لوگ دشمن ہوگئے، یہ دشمنی چونکہ نصرتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وجہ سے پیدا ہوئی تھی اس لیے یہ نفاق کی علامت قرار پائی، کیونکہ حقیقۃً یہ اللہ کے رسول کے ساتھ دشمنی ہے اور اس سبب کی وجہ سے ان کے ساتھ محبت کرنا چونکہ حقیقۃً رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ محبت ہے، اس لیے یہ ایمان کی علامت قرار پائی۔

---

(۴۱) صحیح بخاری، کتاب مناقب الأنصار، باب حب الأنصار من الإیمان، رقم (۳۷۸۳)۔

(۴۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۶۳)۔

(۴۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۶۳)۔

(۴۴) حوالۂ بالا۔

انصار

"انصار" یا تو "ناصر" کی جمع ہے جیسے "اصحاب" "صاحب" کی جمع ہے، یا "نصیر" کی جمع ہے جیسے "شریف" اور "اشراف" (۴۵)۔

انصار قبیلہ اوس و خزرج کا لقب ہے، پھر ان کی اولاد، حلفاء اور موالی پر بھی بالتبع بولا جانے لگا، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب ہجرت کرکے آئے تو ان دونوں قبائل نے اپنی جان ومال سے آپ کی نصرت ومدد کی، اس لیے آپ نے ان کو یہ لقب عطا فرمایا تھا، آپ کی آمد سے پہلے یہ حضرات "بنو قیلہ" کے نام سے مشہور اور اس لقب سے متعارف تھے کیونکہ "قیلہ" ایک عورت تھی جس سے اوس و خزرج کے قبائل چلے ہیں، مگر جب آپ نے یہ لقب "الانصار" عطا فرمایا تو ان کا پہلا نام و لقب معدوم ہوگیا، لہذا اب "الانصار" کا اطلاق جہاں کہیں ہوگا تو یہی قبائل مراد ہوں گے۔ (۴۶)

کیا مہاجرین کی محبت ایمان کی علامت نہیں؟

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ انصار کے ساتھ محبت کا ذکر فرمایا ہے اور مہاجرین کے ساتھ محبت کا ذکر نہیں فرمایا، کیا مہاجرین کے ساتھ محبت ایمان کی علامت نہیں ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اصل میں مہاجرین کا معاملہ بالکل واضح اور ظاہر تھا کہ وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے خاندان سے تعلق رکھنے والے لوگ ہیں اور انھوں نے اسلام کی سربلندی کے لیے ہجرت کی تکلیفیں برداشت کی ہیں، اہل وعیال کو انھوں نے چھوڑا ہے، اور اسلام کی خاطر وہ دربدر ہوئے ہیں، لہذا ان کے ساتھ محبت کا معاملہ تو بالکل واضح تھا۔ جبکہ انصار کے بارے میں تو یہ تھا کہ وہ آپ کے خاندان سے بھی تعلق نہیں رکھتے اور انھوں نے ہجرت وغیرہ کی تکلیفیں بھی نہیں اٹھائیں تو شبہہ ہوسکتا تھا کہ شاید ایمان کی علامت مہاجرین ہی کی محبت ہو اور انصار کی محبت نہ ہو، اس بنا پر آپ نے یہاں خصوصیت سے انصار کا ذکر فرمایا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ جب انصار کی محبت کو ایمان کی علامت قرار دیا گیا ہے تو مہاجرین کی محبت تو بطریق اولیٰ ایمان کی علامت ہوگی، انصار کی محبت کو بطور دلیل پیش کیا گیا ہے کہ جب ان سے جو حضور صلی اللہ

(۴۵) فتح الباری (ج۱ص ۶۳)۔
(۴۶) عمدۃ القاری (ج۱ص ۱۵۱)۔

علیہ وسلم کے قبیلے سے بھی تعلق نہیں رکھتے، جنھوں نے ہجرت کی صعوبت بھی برداشت نہیں کی، ان کے ساتھ محبت ایمان کی علامت ہے تو مہاجرین کے ساتھ محبت تو بطریقِ اولی ایمان کی علامت قرار پائے گی، اس بنا پر صرف انصار کا ذکر آیا ہے مہاجرین کا نہیں آیا۔

انصار کے ساتھ محبت علامتِ ایمان اور بغض علامت نفاق ہونے کے بارے میں ایک ضروری وضاحت

ایک بات یہاں یہ سمجھنے کی ہے کہ یہاں انصار کی محبت کو ایمان اور ان کے بغض کو نفاق کی علامت قرار دیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ انصار کی محبت من حیث إنهم أنصار الله وأنصار رسوله علامتِ ایمان ہے، اور اسی حیثیت سے ان کی عداوت علامتِ نفاق ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی اور بنا پر انصار کے ساتھ اختلاف پیش آئے تو وہ علامت نفاق کی نہیں ہوگی۔

دیکھیے حضرت علی رضی اللہ عنہ کا جب مقابلہ جنگِ جمل میں حضرت طلحہ، حضرت زبیر اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم سے ہوا، یا جنگِ صفین میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے ہوا تو اس وقت انصار کی اکثریت حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ تھی۔ یہاں یہ ہرگز نہیں کہا جاسکتا کہ حضرت طلحہ، حضرت زبیر، حضرت عائشہ اور حضرت معاویہ رضی اللہ تعالی عنہم میں نفاق کی علامت پائی جاتی ہے، اس لیے کہ ان حضرات کے دلوں میں بغض نہیں تھا، بلکہ رائے کا اختلاف تھا، بھائی بھائی میں بلکہ باپ بیٹے میں رائے کا اختلاف ہوتا ہے لیکن بغض نہیں ہوتا۔

حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما کے درمیان اختلاف کی نوعیت پر دال ایک واقعہ

روم کے بادشاہ نے جب دیکھا کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ لڑائی میں مشغول ہیں تو اس نے بعض علاقے پر قبضہ کرنے کا ارادہ کیا حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے اس کو لکھا:

"والله لئن لم تنته و ترجع إلى بلادک لأصطلحن أنا وابن عمی علیک ولأُخرِجنّک من جمیع بلادک ولأضیقن علیک الأرض بما رحبت" (۴۷)۔

---

(۴۷) البدایة والنهایة (ج۸ ص ۱۱۹) ترجمة معاویة وذکر شیء من أیامه وما ورد فی مناقبه وفضائله۔

یعنی اگر تم باز نہیں آئے اور اپنے ملک واپس نہیں لوٹے تو میں اپنے چچا زاد بھائی کے، ساتھ صلح کرلوں گا اور پھر تمہیں اپنے ملک سے بھی نکال باہر کروں گا، اس وقت تمہارے لیے زمین باوجود کشادہ ہونے کے تنگ ہوجائے گی۔

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا یہ لکھنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف سے ان کے دل میں بغض نہیں تھا۔ واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔

باب (بلاترجمة)

یہ باب بلاترجمہ ہے اور یہ پہلا موقعہ ہے جہاں پر باب بلا ترجمہ آیا ہے، اس کے متعلق تفصیل مقدمہ میں گذر چکی ہے۔ یہاں چونکہ پہلے موقعہ پر یہ آیا ہے اس لیے قدرے وضاحت کے ساتھ کچھ تفصیل سے بیان کرتا ہوں۔

❶ بعض علماء تو کہتے ہیں کہ مؤلف کو سہو ہوگیا ہے۔

❷ بعض حضرات کہتے ہیں کہ مصنف کو سہو نہیں ہوا بلکہ کاتب کو سہو ہوا ہے، مصنف کا قائم کردہ ترجمہ کاتب سے سہواً چھوٹ گیا ہے۔

❸ بعض حضرات کہتے ہیں کہ راوی کا تصرّف ہے۔ (۴۸)

❹ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے بعض مقامات میں یہ کہا ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے قصداً بیاض چھوڑ دی تھی ترجمہ قائم کرنے کا ارادہ تھا لیکن بعد میں موقعہ نہیں ملا۔ (۴۹)

❺ عامۃ شراح کرام ایسے مواقع پر یہ کہتے ہیں کہ یہ باب کالفصل من الباب السابق ہے، یعنی بابِ سابق کی یہ فصل ہے اور اسی سے یہ مربوط ہے، چنانچہ علامہ کرمانی (۵۰) حافظ ابن حجر (۵۱) علامہ عینی (۵۲) شیخ

---

(۴۸) دیکھیے فتح الباری (ج ٦ ص ٥٦١) باب بلاترجمۃ، بعد باب کنیۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

(۴۹) دیکھیے فتح الباری (ج۱ ص ۵۵۸)، کتاب الصلاۃ، باب (بلا ترجمۃ، بعد باب إدخال البعیر فی المسجد للعلۃ)۔ نیز دیکھیے (ج۸ ص ۲۰) کتاب المغازی، باب بلاترجمۃ، بعد باب منزل النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوم الفتح۔ و (ج۸ ص ۲۲) باب بلاترجمۃ، بعد باب مقام النبی صلی اللہ علیہ وسلم بمکۃ زمن الفتح۔

(۵۰) دیکھیے شرح کرمانی (ج۱ ص ۱۰۳)۔

(۵۱) دیکھیے فتح الباری (ج۱ ص ۶۴)۔ (۵۲) عمدۃ القاری (ج۱ ص ۱۵۲)۔

الاسلام زکریا انصاری، علامہ قسطلانی (۵۳) شیخ نورالحق (۵۴) اور شاہ ولی اللہ (۵۵) رحمہم اللہ تعالی نے اس قاعدہ کی تصریح کی ہے، حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے تقریباً چالیس مواقع میں اس کی تصریح کی ہے۔ لیکن یہ قاعدہ ہر جگہ نہیں چلتا بعض جگہ یہ جواب دشوار ہوجاتا ہے۔

❻ حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ ارشاد فرماتے ہیں کہ بعض جگہ حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ تشحیذِ اذہان کے لیے ترجمہ حذف کردیتے ہیں (۵۶) ناظرین کی طبیعت کو تیز کرتے ہیں، ان کے ذہن میں جلاء پیدا کرتے ہیں انہیں متوجہ کرتے ہیں کہ تم غور کرو اور مقام کے مناسب کوئی ترجمہ وضع کرو، لیکن شرط یہ ہے کہ ترجمہ مکرر نہ ہو اور مقام کے مناسب ہو، جیسے کتاب الطہارۃ میں ایک ترجمہ منعقد کیا ہے "باب من الکبائر أن لا یستتر من بولہ" اس میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث نقل کی جس میں دو آدمیوں کے عذابِ قبر میں مبتلا ہونے کا ذکر ہے اس کے بعد امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ایک دوسرا ترجمہ منعقد کیا ہے "باب ماجاء فی غسل البول" اس کے ذیل میں حضرت ابن عباسؓ کی یہی حدیث تعلیقاً لائے ہیں، اس کے بعد حضرت امامؒ نے ایک باب بلا ترجمہ منعقد کیا ہے اور اس میں وہی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث مطولاً بالسند لائے ہیں، اب یہاں کالفصل من الباب السابق کا قاعدہ جاری نہیں ہوسکتا، یہاں تو تشحیذِ اذہان ہی کو ماننا پڑے گا اور کوئی مناسب ترجمہ وضع کرنا پڑے گا، مثلاً یہ کہا جائے گا "باب کون البول موجباً لعذاب القبر۔"

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ یہ ترجمہ تو مکرّر ہوگیا ہے اس لیے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ابواب الجنائز میں اس پر عذاب قبر کا ترجمہ منعقد کیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں بحیثیت مسائل غسل، وضو اور طہارت کے ذکر کیا ہے اور وہاں بحیثیت مسائلِ جنائز کے ذکر فرمایا ہے، یہ تکرار مضر نہیں، ایک ہی مُعَنْوَن کے تحت مضر ہوا کرتا ہے۔

❼ شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کبھی تکثیرِ فوائد کی غرض سے ترجمہ حذف کردیتے ہیں (۵۷) باب کے ذیل میں جو روایت مذکور ہوتی ہے اس کا ترجمۂ گذشتہ سے ربط بھی ہوتا ہے اور اس کے تحت دوسرے تراجم بھی منعقد کیے جاسکتے ہیں، مثلاً یہی باب دیکھیے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ

(۵۳) ارشاد الساری (ج۱ص ۹۹)۔

(۵۴) تیسیر القاری (ج۱ص ۲۰ و ۲۱)۔

(۵۵) دیکھیے مقدمۂ لامع الدراری (ج۱ ص ۳۲۱) الأصل العشرون۔

(۵۶) مقدمۂ لامع (ج۱ ص ۳۲۸) الأصل الخامس والعشرون۔

(۵۷) مقدمۂ لامع (ج۱ ص ۳۲۹) الأصل السادس والعشرون۔

علیہ نے پہلے ایک ترجمہ منعقد کیا ہے "باب علامة الإيمان حب الأنصار" اس کے بعد یہ باب بلا ترجمہ لائے ہیں اور اس کے تحت حضرت عُبادہ بن صامت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث نقل کی ہے "بايعوني على أن لاتشركوا بالله شيئا ولاتسرقوا ولاتزنوا ولا تقتلوا أولادكم ولاتأتوا ببهتان تفترونه بين أيديكم و أرجلكم ولا تعصوافي معروف...." اب اس کا ماقبل کے ساتھ ربط بھی ہے اس لیے کہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ جب انصار کی محبت ایمان کی علامت ہے تو معاصی اور کبائر سے اجتناب کرنا بدرجۂ اولیٰ ایمان کی علامت ہوگا اور باب کے بعد مستقل ترجمہ بھی قائم کیا جاسکتا ہے مثلاً "الاجتناب عن الكبائر من الإيمان" یا "البيعة على ترك الكبائر من الإيمان" وغیرہ۔ تو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے تکثیرِ فوائد کی غرض سے یہاں ترجمہ حذف کردیا ہے۔

⑧ ایک وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ بعض اوقات ابوابِ سابقہ میں یا بابِ سابق میں کوئی اشکال پیدا ہوتا ہے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ باب بلا ترجمہ لاکر کوئی ایسی روایت پیش کردیتے ہیں جس سے اس اشکال کا خاتمہ ہوجاتا ہے (۵۸) جیسے یہیں دیکھ لیجیے حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اب تک جو تراجم قائم کیے ہیں ان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اعمال ایمان کے اندر داخل ہیں، اس سے مرجئہ کی تردید تو ہوگئی، لیکن ہوسکتا ہے کہ خوارج اور معتزلہ اس سے اپنا مسلک ثابت کرنے لگیں تو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ان کے خیال کو رد کرنے کے لیے باب بلا ترجمہ کے ذیل میں عُبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی حدیث پیش کردی کہ اس میں یہ ہے "ومن أصاب من ذلك شيئا فعوقب في الدنيا فهو كفارة له ومن أصاب من ذالك شيئا ثم ستره الله فهو إلى الله: إن شاء عفا عنه وإن شاء عاقبه" اگر اللہ نے کسی کے معاصی اور جرائم کو پوشیدہ رکھا تو اللہ جل شانہ کے اختیار میں ہے چاہے معاف فرما دیں اور چاہیں عذاب دیں، لہذا معتزلہ اور خوارج کا یہ کہنا کہ مرتکبِ معصیت دائرۂ ایمان سے خارج ہے، غلط ہے، ان کے مسلک کی تردید فرمادی۔

⑨ شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ ارشاد فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ "باب" کا لفظ محدّثین کے قول "ح" کی جگہ بعض اوقات استعمال کرتے ہیں (۵۹) اس کی کتاب بدء الخلق میں صرف ایک مثال ہے، اور محض ایک باب کے لیے مستقل قاعدہ وضع کردینا بعید معلوم ہوتا ہے، اور وہاں اس قاعدہ کے استعمال کے بغیر باب کی صحیح توجیہ ہوسکتی ہے لہذا اس کی کوئی ضرورت نہیں معلوم ہوتی۔

⑩ بعض علماء ارشاد فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ رجوع الی الاصل کے لیے باب بلا ترجمہ لاتے ہیں، یہ مشائخ کے یہاں مشہور ہے اور اس کی وضاحت یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ایک ترجمہ

(۵۸) تقریر بخاری شریف (ج ۱ ص ۱۲۶)۔

(۵۹) مقدمۂ لامع (ج ۱ ص ۳۰۸) الأصل السابع۔

منعقد کرتے ہیں اور اس کے بعد کچھ تراجم ایک یا دو یا اس سے زائد ابواب ضمنی طور پر تبعاً ذکر کردیتے ہیں پھر اصل ترجمہ کی طرف عود کرنے کے لیے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ باب بلا ترجمہ لاتے ہیں (۶۰) "باب فضل اللهم ربنالك الحمد" کے بعد جو باب آرہا ہے، ہوسکتا ہے اس میں یہی توجیہ کی جائے۔

۱۱۔ ایک قول یہ ہے کہ حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ باب بلا ترجمہ بعض اوقات تکثیرِ طرق کے لیے ذکر کرتے ہیں جیسے ابھی "باب ماجاء فی غسل البول" میں ذکر ہوچکا ہے، اس کے بعد جو باب بلاترجمہ آیا ہے علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ اصل باب تو پہلا ہی ہے اور اس کے ذیل میں جو روایت ہے اسی روایت کو دوسرے طریق سے یہاں درج فرمایا ہے۔ (۶۱)

ان توجیہات میں سے سہوِ مؤلف اور سہوِ کاتب اور سہوِ راوی کی جو توجیہات ہیں وہ بہت کمزور اور مہمل ہیں، البتہ بیاض والا قول چل سکتا ہے کیونکہ اس کی دلیل موجود ہے کہ قاضی ابوالولید باجی مالکی رحمۃ اللہ علیہ حافظ ابوذر عبدالرحیم بن احمد ہروی سے، وہ ابواسحاق ابراہیم بن احمد مستملی سے نقل کرتے ہیں، وہ فرماتے ہیں "انتسخت كتاب البخاري من أصله الذي كان عند صاحبه محمد بن يوسف الفربري فرأيت فيه أشياء لم تتم، وأشياء مبيضة، منها تراجم لم يثبت بعدها شيئا ومنها أحاديث لم يترجم لها فأضفنا بعض ذلك إلى بعض" (۶۲) باقی توجیہات میں سب سے زیادہ رائج اور جاری الباب كالفصل من الباب السابق والی توجیہ ہے اس کے بعد تشحیذِ اذہان والی ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔

اس مقام پر بلاترجمہ باب ذکر کرنے کا مقصد

یہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ جو باب بلاترجمہ لے کر آئے ہیں اس کا مقصد کیا ہے؟

حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ کی رائے ابھی باب بلاترجمہ لانے کے اسباب کے ذیل میں گذر چکی ہے۔

شراحِ کرام عام طور سے اسے كالفصل من الباب السابق کہتے ہیں اور ماقبل کے ترجمہ سے اس کو مربوط قرار دیتے ہیں۔ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ماقبل میں یہ بتایا تھا کہ انصار کی محبت ایمان کی علامت ہے اور اب اس باب کے ذیل میں حضرت عُبادہ رضی اللہ تعالی عنہ کی حدیث ذکر کرکے اس بات کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ حضرات انصار کو "انصار" لقب دینے کا

(۶۰) مقدمۂ لامع (ج۱ ص ۳۶۷) الأصل السادس والخمسون۔

(۶۱) مقدمۂ لامع (ج۱ ص ۳۱۸ و ۳۱۹) الأصل السابع عشر۔

(۶۲) هدى السارى مقدمة فتح البارى (ص ۸) الفصل الثاني في بيان موضوعه والكشف عن مغزاه فيه۔

ابتدائی سبب کیا ہوا؟ حضرت عُبادہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے معلوم ہوگیا کہ اس کا سبب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دستِ حق پرست پر نصرت کی بیعت کرنا ہے۔ (۱)

شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب نوّراللہ مرقدہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ماقبل میں یہ بتایا تھا کہ حبِّ انصار ایمان کی علامت ہے، اب باب سے اس بات پر تنبیہ کرنا چاہتے ہیں کہ حبِ انصار ایمان کی علامت کیوں ہے؟ روایتِ باب سے معلوم ہوگیا کہ اس کا سبب حضرات انصار کا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ پر آپ کی نصرت و اعانت کی غرض سے بیعت کرنا ہے، چونکہ انھوں نے حضور کی اعانت کے لیے بیعت کی تھی لہذا ان سے محبت کرنا حقیقۃً نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہی سے محبت ہے۔ (۲)

حضرت شیخ الحدیث صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا یہی ارشاد علّامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ کے کلام میں بھی موجود ہے، انھوں نے جو کچھ کلام کیا ہے اس کے آخر میں جو بات لکھی ہے وہ حضرت کی مؤیّد ہے۔ (۳)

١٨ : حدّثنا أَبُو ٱلْيَمَانِ قَالَ : أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ ، عَنِ ٱلزُّهْرِيِّ قَالَ : أَخْبَرَنِي أَبُو إِدْرِيسَ عَائِذُ ٱللّٰهِ بْنُ عَبْدِ ٱللّٰهِ : أَنَّ عُبَادَةَ بْنَ ٱلصَّامِتِ رَضِيَ ٱللّٰهُ عَنْهُ (۴) ، وَكَانَ شَهِدَ بَدْرًا، وَهُوَ أَحَدُ ٱلنُّقَبَاءِ لَيْلَةَ ٱلْعَقَبَةِ : أَنَّ رَسُولَ ٱللّٰهِ ﷺ قَالَ ، وَحَوْلَهُ عِصَابَةٌ مِنْ أَصْحَابِهِ : (بَايِعُونِي عَلَى أَنْ لَا تُشْرِكُوا بِاللّٰهِ شَيْئًا ، وَلَا تَسْرِقُوا ، وَلَا تَزْنُوا ، وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ ، وَلَا تَأْتُوا بِبُهْتَانٍ تَفْتَرُونَهُ بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ ، وَلَا تَعْصُوا فِي مَعْرُوفٍ ، فَمَنْ وَفَى مِنْكُمْ فَأَجْرُهُ عَلَى ٱللّٰهِ ، وَمَنْ أَصَابَ مِنْ ذٰلِكَ شَيْئًا فَعُوقِبَ فِي ٱلدُّنْيَا فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ ، وَمَنْ أَصَابَ مِنْ ذٰلِكَ شَيْئًا ثُمَّ سَتَرَهُ ٱللّٰهُ فَهُوَ إِلَى ٱللّٰهِ ، إِنْ شَاءَ عَفَا عَنْهُ وَإِنْ شَاءَ عَاقَبَهُ) . فَبَايَعْنَاهُ عَلَى ذٰلِكَ .

[٢٦٧٩ ، ٣٦٨٠ ، ٣٧٧٧ ، ٤٦١٢ ، ٦٤٠٢ ، ٦٤١٦ ، ٦٤٧٩ ، ٦٧٨٧ ، ٧٠٣٠]

---

(۱) فتح الباری (ج۱ص ۶۴)- (۲) تقریر بخاری شریف (ج۱ص ۱۲۵)- (۳) دیکھیے شرح کرمانی (ج۱ص ۱۰۴)-

(۴) الحدیث أخرجه البخاری فی کتاب مناقب الأنصار، باب وفود الأنصار إلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بمکة وبیعة العقبة، رقم (۳۸۹۲) و(۳۸۹۳) وفی کتاب التفسیر، سورة الممتحنة، باب إذا جاءک المؤمنات یبایعنک....، رقم (۴۸۹۴) وفی کتاب الحدود، باب الحدود کفارة، رقم (۶۷۸۴) وباب توبة السارق، رقم (۶۸۰۱) وفی کتاب الدیات، باب قول اللہ تعالی: ومن أحیاها....، رقم (۶۸۷۳) وفی کتاب الفتن، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: "سترون بعدی أموراً تنکرونها...." رقم (۷۰۵۵) وفی کتاب الأحکام، باب کیف یبایع الإمام الناس، رقم (۷۱۹۹) وباب بیعة النساء، رقم (۷۲۱۳) وفی کتاب التوحید، باب فی المشیئة والإرادة، رقم (۷۴۶۸)۔ ومسلم فی کتاب الحدود، باب الحدود کفارات لأهلها۔ والنسائی فی کتاب البیعة، باب البیعة علی الجهاد، وباب البیعة علی فراق المشرک، وباب ثواب من وفی بما بایع علیه۔ والترمذی فی جامعه، فی کتاب الحدود، باب ما جاء أن الحدود کفّارة لأهلها، رقم (۱۴۳۹)۔ وابن ماجه فی کتاب الحدود، باب الحد کفارة، رقم (۲۶۰۳)۔

تراجمِ رواۃ

ابوالیمان اور شعیب رحمہما اللہ کے حالات "بدء الوحی" کی چھٹی حدیث کے ذیل میں گذر چکے ہیں۔
امام زہری کا مختصر تذکرہ بدء الوحی کی تیسری حدیث کے ذیل میں گذر چکا ہے۔

ابو ادریس عائذ اللہ بن عبداللہ: یہ ابو ادریس خولانی دمشقی ہیں حضوراکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں معرکۂ حنین کے دن یہ پیدا ہوئے، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت معاذ، حضرت ابوالدرداء اور حضرت عُبادہ بن الصامت رضی اللہ عنہم جیسے کبارِ صحابہ سے انھوں نے حدیثیں سنیں، حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ کے بعد شام کے عالم یہی تھے، عبدالملک نے ان کو دمشق کا قاضی بھی بنایا تھا، ۸۰ھ میں ان کی وفات ہوئی، اصحابِ صحاحِ ستّہ نے ان کی روایات لی ہیں۔ (۵)

عُبادہ بن الصامت

یہ مشہور انصاری صحابی ابوالولید عُبادہ بن الصامت بن قیس بن اصرم انصاری خزرجی ہیں۔
بیعتِ عَقَبۂ اولیٰ و ثانیہ میں شریک رہے، پھر بدر، اُحد، خندق اور دیگر تمام مشاہد میں حضوراکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہے، یہ انصار کے بارہ نقیبوں میں سے ایک تھے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اور حضرت ابومرثد غنوی رضی اللہ عنہ کو بھائی بنایا تھا، آپ نے انہیں صدقات کا ذمہ دار بھی بنایا تھا اہلِ صُفّہ کو قرآن کریم بھی سکھایا کرتے تھے۔

جب شام کا علاقہ فتح ہوا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کو حضرت معاذ اور حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہم کو وہاں بھیجا تاکہ لوگوں کو دین کی تعلیم دیں، چنانچہ حضرت عُبادہؓ حمص میں، حضرت معاذؓ فلسطین میں اور حضرت ابوالدرداءؓ دمشق میں مقیم ہوگئے، بعد میں حضرت عبادہؓ فلسطین چلے گئے، فلسطین میں سب سے پہلے قاضی یہی تھے۔

حضرت عُبادہ رضی اللہ عنہ سے ایک سو اکیاسی حدیثیں مروی ہیں، جن میں سے متفق علیہ چھ حدیثیں ہیں اور دو حدیثوں میں امام بخاری متفرد ہیں اور دو میں امام مسلم۔

بہتّر سال کی عمر میں ۳۴ھ میں بیت المقدس یا رملہ میں آپ کی وفات ہوئی۔ (۶) رضی اللہ عنہ وارضاہ۔

---

(۵) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۵۳) وتقریب (ص ۲۸۹) رقم (۳۱۱۵)۔
(۶) دیکھیے تہذیب الاسماء واللغات (ج ۱ ص ۲۵۶ و ۲۵۷) وعمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۵۳) وتقریب (ص ۲۹۲) رقم (۳۱۵۷)۔

وكان شهد بدراً وهو أحد النقباء ليلة العقبة

حضرت عُبادہ رضی اللہ عنہ بدر میں شریک تھے اور لیلۃ العقبہ میں وہ انصار کے سرداروں میں سے ایک سردار تھے۔

حضرات انصار کی قدیم تاریخ

انصار اصل میں یمن کے رہنے والے اور قحطان کے خاندان سے تھے، یمن میں جب مشہور سیلاب آیا جس کو "سیل عرم" کہتے ہیں یہ لوگ یمن سے نکل کر مدینہ میں آباد ہوئے، یہ دو بھائی تھے اوس اور خزرج، تمام انصار ان ہی دو کے خاندان سے ہیں۔ یہ خاندان جب یثرب میں آیا تو وہاں یہود زبردست اقتدار اور اثر رکھتے تھے، آس پاس کے مقامات ان کے قبضہ میں تھے اور دولت و مال سے مالا مال تھے، چونکہ آل اولاد کی کثرت سے بیس اکیس قبیلے بن گئے تھے اس لیے دور دور تک بستیاں بسالی تھیں، انصار کچھ زمانہ تک ان سے الگ رہے لیکن ان کا زور اور اثر دیکھ کر بالآخر ان کے حلیف بن گئے، ایک مدت تک یہ حالت قائم رہی، لیکن اب انصار کا خاندان بھی پھیلنے لگا اور اقتدار بھی اس کو حاصل ہونے لگا تو یہود نے پیش بینی کے طور پر ان سے معاہدہ توڑ دیا۔

یہودیوں میں ایک رئیس فطیون نامی پیدا ہوا جو نہایت عیاش اور بدکار تھا، اس نے یہ حکم دیا کہ جو دوشیزہ لڑکی بیاہی جائے پہلے اس کے شبستانِ عیش میں آئے، یہود نے اس کو گوارا کرلیا تھا لیکن جب انصار کی نوبت آئی تو انھوں نے سرتابی کی۔

اس زمانہ میں انصار کا سردار ایک شخص مالک بن عجلان تھا، اس کی بہن کی شادی ہوئی تو وہ عین شادی کے دن گھر سے نکلی اور اپنے بھائی مالک بن عجلان کے سامنے سے بے پردہ گذری، مالک کو غیرت آئی، اٹھ کر گھر میں آیا اور بہن کو سخت ملامت کی، اس نے کہا "ہاں! لیکن کل جو کچھ ہوگا اس سے بھی بڑھ کر ہے" دوسرے دن حسبِ دستور مالک کی بہن دلہن بن کر فطیون کی خلوت گاہ میں گئی تو مالک بھی زنانہ کپڑے پہن کر سہیلیوں کے ساتھ گیا اور فطیون کو قتل کرکے شام کی طرف بھاگ گیا، یہاں غسانیوں کی حکومت تھی اور ابوجبلہ حکمران تھا، اس نے یہ حالات سنے تو ایک فوج گراں لے کر آیا اور اوس و خزرج کے رؤساء کو بلا کر ان کو خلعت اور صلے دیے، پھر رؤسائے یہود کی دعوت کی اور ایک ایک کو دھوکے سے قتل کرادیا، یہود کا زور اب ٹوٹ گیا اور انصار نے قوت حاصل کرلی۔

انصار نے مدینہ اور اس کے اردگرد کثرت سے چھوٹے چھوٹے قلعے بنالیے، اوس اور خزرج ایک مدت

تک باہم متحد رہے، لیکن پھر عرب کی فطرت کے موافق خانہ جنگیاں شروع ہوگئیں اور سخت خونریز لڑائیاں ہوئیں، سب سے اخیر لڑائی میں جس کو "بعاث" کہتے ہیں ایسے زور کا معرکہ ہوا کہ دونوں خاندانوں کے تمام نامور لڑ لڑ کر مر گئے، انصار اب اس قدر ضعیف ہوگئے کہ انھوں نے قریش کے پاس سفارت بھیجی کہ ہم کو حلیف بنا لیجیے لیکن ابوجہل نے معاملہ درہم برہم کردیا۔

انصار گو بت پرست تھے تاہم چونکہ یہود سے میل جول تھا اس لیے نبوت اور کتبِ آسمانی سے گوش آشنا تھے، یہود سے گو انصار اک گونہ رقابت رکھتے تھے لیکن ان کے علمی فضل وکمال کے معترف تھے، جب کبھی انصار اور یہود میں جھگڑا ہوتا تو یہود کہا کرتے تھے کہ اب عنقریب نبی آخرالزمان مبعوث ہونے والے ہیں ہم ان کی اتباع کریں گے اور ان کے ساتھ ہوکر تم کو قوم عاد اور اِرَم کی طرح ہلاک کر ڈالیں گے اس طرح انصارِ مدینہ نبوت اور نبی کی بعثت سے ایک گونہ مانوس تھے۔ (۷)

حضرات انصار کے اسلام لانے کی ابتدا

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول تھا کہ حج کے زمانے میں رؤسائے قبائل کے پاس جاکر تبلیغ اسلام فرمایا کرتے تھے۔ ۱۱ نبوی میں جب حج کا موسم آیا تو خزرج کے کچھ لوگ مکہ مکرمہ آئے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان کے پاس تشریف لے گئے اور اسلام کی دعوت دی اور قرآن پاک کی ان کے سامنے تلاوت فرمائی، وہ لوگ آپس میں کہنے لگے واللہ! یہ وہی نبی ہیں جن کا ذکر یہود کیا کرتے ہیں دیکھو کہیں ایسا نہ ہو کہ اس فضیلت اور سعادت میں یہود ہم سے سبقت کرجائیں، چنانچہ یہ سب اس مجلس سے اٹھنے سے پہلے اسلام لے آئے، یہ چھ حضرات تھے۔ (۸)

جب دوسرا سال آیا جو نبوت کا بارھواں سال تھا تو بارہ اشخاص آپ سے ملاقات کے لیے حاضر ہوئے، یہ بارہ حضرات آپ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور رات کے وقت مِنیٰ میں عَقَبہ کے پاس آپ کے ہاتھ پر بیعت کی، یہ انصار کی پہلی بیعت تھی اور اس کو "بیعتِ عقبۂ اولیٰ" کہتے ہیں۔ (۹)

یہ حضرات جب مدینہ منورہ واپس چلنے لگے تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے ساتھ حضرت مصعب بن عمیر رضی اللہ عنہ کو بھیج دیا تاکہ وہ وہاں قرآن کی تعلیم دے سکیں۔ (۱۰)

---

(۷) تفصیل کے لیے دیکھیے سیرت النبی صلی اللہ علیہ وسلم (ج ۱ ص ۱۵۵ و ۱۵۶)۔

(۸) دیکھیے سیرت ابن ھشام (ج ۱ ص ۴۲۶ و ۴۲۷) بدء اسلام الانصار۔

(۹) سیرت ابن ہشام (ج ۱ ص ۴۲۷)۔

(۱۰) سیرت ابن ہشام (ج ۱ ص ۴۲۹)۔

جب تیسرا سال آیا جو نبوت کا تیرھواں سال تھا تو انصار میں سے کم وبیش ستّر افراد مکّہ مکرّمہ حاضر ہوئے اور آپ کے ہاتھ پر بیعت کی، اس موقعہ پر حضرت عبّاس رضی اللہ عنہ بھی تھے، انھوں نے اس موقعہ پر ایک خطبہ دیا اور فرمایا کہ "محمد تمہارے پاس جانا چاہتے ہیں اور اس پر مُصِر ہیں، اگر تم لوگ اس کی ذمہ داری لیتے ہو کہ تم ان کی پوری طرح سے حفاظت کروگے تو لے جاؤ ورنہ ان کو یہیں رہنے دو، ان کے اعزّاء و اقرباء ان کی حمایت و حفاظت کریں گے"۔ انصار نے وعدہ کیا، اس کے بعد حضرات انصار نے بیعت کی، یہ "بیعتِ عقبۂ ثانیہ" ہے۔ (۱۱)

جب سب بیعت کرچکے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ موسیٰ علیہ السلام نے بنی اسرائیل میں سے بارہ نقیب منتخب فرمائے تھے، اسی طرح میں بھی جبرئیل کے اشارہ سے تم میں سے بارہ نقیب منتخب کرتا ہوں اور ان بارہ سے مخاطب ہو کر فرمایا کہ تم اپنی قوم کے کفیل اور ذمہ دار ہو۔ (۱۲)

بہرحال یہاں "وكان شهد بدرا وهو أحد النقباء ليلة العقبة" میں حضرت عبادہ بن الصامت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی منقبت بیان کی گئی ہے کہ وہ بدر میں بھی شریک تھے اور اس کے علاوہ بارہ نقیبوں میں سے ایک نقیب بھی تھے۔

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وحوله عصابة من أصحابه

یہاں "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم...." سے پہلے "قال" محذوف ہے، اور یہ "قال" "أن

---

(۱۱) دیکھیے سیرت ابن ہشام (ج۱ص ۲۷۳ - ۲۷۶)۔

(۱۲) طبقات ابن سعد (ج۱ ص ۲۲۲، ۲۲۳) ذکر العقبة الآخرة وهم السبعون الذين بايعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم۔

ایک ضروری تنبیہ

مدینہ منورہ کے یہ حضرات جو پہلے پہل اسلام لائے، بعض مصنفینِ سیرت نے ان کے اس قبول اسلام کے واقعہ کا تذکرہ بیعتِ عقبۂ اولیٰ کے عنوان سے کیا ہے، یہ عنوان کتبِ سیرت کے ناظرین کے لیے اس وقت پریشانی کا موجِب بن جاتا ہے جب وہ دوسری کتابوں میں دیکھتے ہیں کہ بیعتِ عقبۂ اولیٰ میں بارہ آدمی تھے، اسی اختلافِ روایت کے سبب سے بعض مصنفینِ سیرت بیعت عقبۂ ثانیہ میں بارہ آدمی اور بعض تہتّر آدمی بتلاتے ہیں۔ حالانکہ اصل صورت یہ ہے کہ چھ یا آٹھ آدمی جو شروع شروع میں اسلام لائے ان کے واقعۂ قبولِ اسلام کا عنوان بیعت عقبۂ اولیٰ نہیں بلکہ "ابتدائے اسلامِ انصار" ہونا چاہیے اور دوسرے سال جبکہ گیارہ یا بارہ آدمی حاضر خدمت ہوئے ہیں یہ بیعتِ عقبۂ اولیٰ ہے .... جن لوگوں نے انصار کے ابتدائے اسلام کے واقعہ کا نام بیعتِ عقبۂ اولیٰ رکھا ہے وہ تین بیعتِ عَقَبہ کا عنوان دیتے ہیں یعنی ایک یہ بیعتِ عَقَبۂ اولیٰ، دوسری وہ بیعتِ عَقَبہ جس میں گیارہ یا بارہ آدمی اسلام لائے اور تیسری وہ بیعتِ عَقَبہ جس میں تہتّر آدمی مشرف باسلام ہوئے اور یہ تینوں واقعے ایک ایک سال کے فصل سے حج کے موسم میں پیش آئے اور جن لوگوں نے انصار کے ابتدائے اسلام کے واقعہ کو صرف "ابتدائے اسلامِ انصار" کے عنوان سے ذکر کیا ہے انھوں نے گیارہ آدمیوں والی بیعت کو بیعتِ عقبۂ اولیٰ اور تہتّر آدمیوں والی بیعت کو بیعتِ عقبۂ ثانیہ کے عنوان سے ذکر کیا ہے۔ دیکھیے حاشیۂ سیرت النبی صلی اللہ علیہ وسلم از علاّمہ سید سلیمان ندوی رحمۃ اللہ علیہ (ج۱ص ۱۵۷)۔

عبادة بن الصامت" میں "أن" کے لیے خبر ہے، جبکہ "وکان شهد بدراً وهو أحد النقباء ليلة العقبة" جملۂ معترضہ ہے۔ گویا عبارت یوں ہوگی "أن عبادة بن الصامت رضي الله عنه (وكان شهد بدرًا وهو أحد النقباء ليلة العقبة) قال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال...." اور یہ محدثین کی عادت ہوتی ہے کہ جہاں "قال" مکرر آجائے وہاں ایک کو حذف کردیتے ہیں البتہ اس کا تلفظ ضرور کرتے ہیں۔

عصابة: اس کا اطلاق دس سے چالیس تک پر ہوتا ہے اور کبھی مجازاً چالیس سے زیادہ پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے، چنانچہ بدر کے موقعہ پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا مانگتے ہوئے عرض کیا تھا "اللهم إنك إن تهلك هذه العصابة من أهل الإسلام لاتُعبد في الأرض" (۱۳) اے اللہ! اگر اہلِ اسلام کی یہ جماعت ہلاک ہوجائے گی تو زمین پر آپ کی عبادت کرنے والا کوئی نہیں ہوگا، یہاں آپ نے تین سو تیرہ کی جماعت پر عصابہ کا اطلاق کیا ہے۔

نسائی شریف کی ایک روایت میں یہاں "عصابہ" کے بجائے "رہط" کا لفظ بھی آیا ہے (۱۴) اور اس کا اطلاق تین سے لے کر دس تک پر ہوتا ہے۔ (۱۵)

بایعونی

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ پر مختلف طریقوں سے بیعت ہوئی ہے، بیعت میں دراصل وعدہ اور معاہدہ ہوتا ہے کہ اللہ کے رسول یا وہ شخص جو اللہ کے رسول کا متبع ہو اس کی مکمل اتباع کی جائے گی۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیعت علی الموت بھی لی ہے (۱۶) اس کا مطلب وہی بیعت علی الجہاد ہے کہ ہم اللہ کے دین کو سربلند کرنے کے لیے کفار کے ساتھ جنگ کریں گے تاآنکہ ہماری موت آجائے یا اللہ کا دین غالب ہوجائے۔

اسی طرح صلوٰۃ و زکوٰۃ کی پابندی کے لیے بھی آپ نے بیعت لی (۱۷) فواحش اور منکرات کے

---

(۱۳) صحيح مسلم (ج۲ ص ۹۳) كتاب الجهاد والسير، باب الإمداد بالملائكة في غزوة بدر وإباحة الغنائم۔

(۱۴) سنن نسائی (ج۲ ص ۱۸۲) كتاب البيعة، باب البيعة على فراق المشرك۔

(۱۵) أساس البلاغة (ص ۱۸۱)۔

(۱۶) دیکھیے سنن نسائی (ج۲ ص ۱۸۰) كتاب البيعة، باب البيعة على الموت۔

(۱۷) دیکھیے سنن نسائی (ج۲ ص ۱۸۲) كتاب البيعة، باب البيعة على فراق المشرك۔

ترک پر بھی آپ نے بیعت لی ہے (۱۸) اسی طرح ہر مسلمان کی خیر خواہی پر (۱۹) اور اس بات پر کہ جب موقع آئے گا کلمۂ حق ادا کریں گے اور حق کا کتمان نہیں کریں گے۔ (۲۰)

خلاصہ یہ ہے کہ جتنی بیعتیں ہیں ان سب میں اللہ کے حکم پر عمل کرنے کا وعدہ ہوتا ہے اور یہ معاہدہ ہوتا ہے کہ ہم اللہ کے احکام کی پابندی کریں گے، اسی لیے قرآن کریم نے فرمایا "اِنَّ الَّذِیْنَ یُبَایِعُوْنَکَ اِنَّمَا یُبَایِعُوْنَ اللّٰہَ" (۲۱) یہ بیعت جو پیغمبر سے ہورہی ہے چونکہ اللہ کے احکام کو پورا کرنے کے لیے ہورہی ہے تو گویا یہ بیعت اللہ سے ہے۔ بیعت علی الجہاد ہے، بیعت علی الاسلام ہے اور بیعت برائے پابندیِ شریعت ہے جو صوفیہ کے یہاں رائج ہے اس میں پابندیِ شریعت اور توبہ کے عام الفاظ تو استعمال ہوتے ہی ہیں لیکن موقعہ اور محل کے لحاظ سے بعض اوقات خاص باتوں کا ذکر بھی آجاتا ہے جیسے عورتوں سے بیعت کے وقت عہد لیا گیا کہ وہ نوحہ نہ کریں گی چونکہ عورتوں کی عام عادت ہوتی ہے، حضرت جریرؓ سے نصیحت للمسلمین کا وعدہ لیا چونکہ ان میں اس کی خاص صلاحیت محسوس فرمائی، اس بیعت کو بیعتِ سلوک یا بیعتِ احسانی کہتے ہیں اس کا مقصد اتباع شرع میں کمال کے ذریعہ ولایتِ خاصہ اور وصول الی اللہ کے مقام تک پہنچنا ہے، یہی ذریعہ ہے نسبت مع اللہ کے حصول کا، جو لوگ اس کا انکار کرتے ہیں جاہل ہیں یا متجاہل۔

حضرت عُبادہ کی حدیث میں ہے کہ آپ نے صحابہ سے فرمایا "بایعونی" تو صحابہ نے عرض کیا بایعناک یارسول اللہ" چونکہ بیعت علی الاسلام ہوچکی تھی لیکن آپ نے پھر "بایعونی" فرمایا اور بیعت لی حالانکہ بیعت علی الاسلام ہوچکی اور وہاں جہاد کا موقعہ تھا نہیں، اس لیے اس کو بیعتِ احسان کہا جائے گا، ایک بیعت برائے تبرّک ہوتی ہے جیسے چھوٹے بچوں کی بیعت یا کسی بھی بڑے بزرگ سے برکت کے قصد سے بیعت کرلی جائے اسی طرح کسی اللہ والے کے ہاتھ پر صرف توبہ کی غرض سے بیعت میں بھی مضائقہ نہیں۔ واللہ اعلم۔

جو لوگ مال و زر کی خاطر یا اپنی شہرت اور نمود کے لیے بیعت کا سلسلہ جاری کرتے ہیں، اتباعِ سنت سے ان کا تعلق نہیں ہوتا ان سے بیعت کرنا سوائے ضلالت اور گمراہی کے دوسرا کوئی نتیجہ بر آمد نہیں کرتا، اسی لیے وہ حضرات اہل اللہ جو سلسلۂ بیعت کو قائم کرتے ہیں وہ بیعت کی اجازت دینے میں بڑا اہتمام کرتے ہیں، وہ ہر کس وناکس کو اجازت نہیں دیتے کیونکہ اس سے گمراہی اور فساد پھیلتا ہے۔

---

(۱۸) کمافی حدیث الباب۔

(۱۹) دیکھیے سنن نسائی (ج۲ ص ۱۸۰) کتاب البیعة، باب البیعة علی النصح لکل مسلم۔

(۲۰) سنن نسائی (ج۲ ص ۱۸۰) باب البیعة علی القول بالعدل۔

(۲۱) سورة الفتح/۱۰۔

حدیثِ باب میں مذکور بیعت کا واقعہ کب پیش آیا تھا؟

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جس بیعت کے متعلق فرمایا "بایعونی علی أن لاتشرکوا باللہ شیئا..." یہ کس وقت واقع ہوئی ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔

قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے متبعین کی رائے یہ ہے کہ یہ بیعت العقبہ ہجرت سے پہلے لیلۃ العقبہ میں واقع ہوئی تھی۔ (۲۲)

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ ہے کہ یہ بیعتِ لیلۃ العقبہ کی شکل کی کوئی اور بیعت ہے جو ہجرت بلکہ فتحِ مکہ کے بعد واقع ہوئی ہے (۲۳) حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو مختلف طریقے سے مُبَرْہَن و مدلل فرمایا ہے۔

ان کی پہلی دلیل یہ ہے کہ بیعت العقبہ کے الفاظ اور ہیں اور اس بیعت کے الفاظ اور ہیں۔ بیعت العقبہ کے الفاظ ابن اسحاق رحمۃ اللہ علیہ نے نقل کیے ہیں "أبایعکم علی أن تمنعونی مما تمنعون منه نساء کم و أبناء کم" (۲۴)۔ اسی طرح بخاری شریف ہی کی روایت میں ہے "دعانا النبی صلی اللہ علیه وسلم فبایعناه، فقال فیما أخذ علینا أن بایعنا علی السمع والطاعة فی منشطنا ومکرهنا وعسرنا ویسرنا...." (۲۵)۔

اسی طرح مسند احمد اور طبرانی میں ہے کہ حضرت عبادہ اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہما میں گفتگو ہوئی تو حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا "یا أباهریرة، إنک لم تکن معنا إذ بایعنا رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم علی السمع و الطاعة فی النشاط والکسل، وعلی النفقة فی العسر والیسر، وعلی الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر، وعلی أن نقول فی اللہ تبارک وتعالیٰ، ولا نخاف لومة لائم فیه، وعلی أن ننصر رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم إذا قدم علینا یثرب، فنمنعه مما نمنع منه أنفسنا و أزواجنا وأبناءنا، ولنا الجنة، فهذه بیعة رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم التی بایعنا علیها...." (۲٦)۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اسی روایت کے بعض طرق میں واقع ہوا ہے "ولاننتهب" (۲۷) اس سے

---

(۲۲) فتح الباری (ج ۱ ص ٦٦)۔

(۲۳) حوالۂ بالا۔

(۲۴) سیرت ابن هشام (ج ۱ ص ۴۴۵) البیعة الثانیة الکبری بالعقبة۔

(۲۵) صحیح بخاری، کتاب الفتن، باب قول النبی صلی اللہ علیه وسلم: "سترون بعدی أمورا تنکرونها"۔

(۲٦) مسند أحمد (ج ۵ ص ۳۲۵) ومجمع الزوائد (ج ۵ ص ۲۲٦) کتاب الخلافة، باب لاطاعة فی معصیة۔

(۲۷) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب مناقب الأنصار، باب وفود الانصار إلی النبی صلی اللہ علیه وسلم بمکة وبیعة العقبة۔ رقم (۳۸۹۳)۔

"نہبۃ العساکر مراد ہے، جہاد میں جب مالِ غنیمت جمع ہوتا ہے تو اس وقت بعض مجاہدین چھین جھپٹ اور لوٹ مار کرتے ہیں اس سے منع کیا گیا ہے، اور جہاد کی مشروعیت ہجرت کے بعد ہوئی ہے، معلوم ہوا کہ یہ بیعت لیلۃ العقبہ میں نہیں بلکہ ہجرت کے بعد ہوئی ہے۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہاں جس بیعت کا تذکرہ ہے اس بیعت کے اندر آیتِ ممتحنہ کا ذکر اس روایت کے بعض طرق میں وارد ہوا ہے، چنانچہ بخاری شریف کتاب الحدود میں ہے "وقرأ هذه الآية كلها" (۲۸) اور کتاب التفسیر میں ہے "وقرأ آية النساء" (۲۹) اور صحیح مسلم کی روایت میں ہے "فتلاعلينا آية النساء: اَنْ لَّا يُشْرِكْنَ بِاللّٰهِ شَيْئًا الخ" (۳۰) اور سنن نسائی کی روایت میں ہے "الا تبايعوني على مابايع عليه النساء أن لاتشركوا بالله شيئا...." (۳۱) اور طبرانی کی روایت میں ہے "بايعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على مابايع عليه النساء يوم فتح مكة" (۳۲) اسی طرح مسلم کی ایک روایت میں ہے "أخذ علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم كما أخذ على النساء" (۳۳) عورتوں نے حدیبیہ کے بعد فتح مکہ کے دن بیعت کی تھی اور یہ بیعت عورتوں کی بیعت کے موافق واقع ہوئی ہے تو جب عورتوں کی بیعت فتحِ مکہ میں ہوئی ہے تو ظاہر ہے کہ یہ بیعت بعد میں ہوئی۔

چوتھی دلیل یہ ہے کہ ابن ابی خیثمہ نے اپنی تاریخ میں "عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ" کے طریق سے نقل کیا ہے "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أبايعكم على أن لاتشركوا بالله شيئاً" (۳۴) اس سے ظاہراً یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما اس بیعت میں شریک تھے، اور وہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے اسلام کے قریب مسلمان ہوئے ہیں اور حضرت ابوھریرہ رضی اللہ عنہ ۷ھ میں مسلمان ہوئے تھے۔

اسی طرح طبرانی کی ایک روایت میں حضرت جریر رضی اللہ عنہ سے منقول ہے "بايعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على مثل مابايع عليه النساء...." (۳۵) اور حضرت جریر رضی اللہ عنہ کا اسلام بہت بعد

---

(۲۸) صحیح بخاری، کتاب الحدود، باب الحدود کفّارۃ، رقم (۶۷۸۴)۔

(۲۹) صحیح بخاری، کتاب التفسیر، سورۃ الممتحنۃ، باب إذا جاءک المؤمنات یبایعنک رقم (۴۸۹۴)۔

(۳۰) صحیح مسلم (ج۲ ص۷۳) کتاب الحدود، باب الحدود کفّارات لأھلھا۔

(۳۱) سنن نسائی (ج۲ ص ۱۸۱) کتاب البیعۃ، باب البیعۃ علی الجہاد۔

(۳۲) فتح الباری (ج۱ ص۶۶)۔

(۳۳) صحیح مسلم (ج۲ ص۷۳) کتاب الحدود، باب الحدود کفارات لأھلھا۔

(۳۴) فتح الباری (ج۱ ص۶۷)۔

(۳۵) حوالۂ بالا۔

میں ہے، واقدیؒ نے لکھا ہے کہ یہ ۱۰ھ میں مسلمان ہوئے ہیں۔ (۳٦)

بہرحال ان سب کے ملانے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث میں جس بیعت کا تذکرہ ہے وہ ہجرت بلکہ فتح مکہ کے بعد پیش آئی ہے اور اصل میں حضرت عُبادہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ چونکہ بیعۃ العقبہ میں شریک تھے اور یہ بڑی اہم بیعت تھی گویا اس سے اسلام کی ترقی کی بنیاد پڑی اس لیے حضرت عُبادہ رضی اللہ عنہ اس کا تذکرہ فرمایا کرتے تھے۔ (۳۷)

علّامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے حافظ رحمۃ اللہ علیہ کی دلائل کے ساتھ تردید کی ہے اور اس بیعت کے بیعتِ لیلۃ العقبہ ہونے پر یہ دلیل پیش کی کہ اس حدیث میں "وحوله عصابة" کے الفاظ ہیں اور "عصابة" کی تفسیر بارہ نقیبوں سے کی گئی ہے اور نسائی کی روایت میں "رهط" کا لفظ آیا ہے جو دس یا اور اس سے کم پر بولا جاتا ہے، اگر یہ بیعۃ العقبہ نہ ہو بلکہ کوئی اور بیعت ہو تو اس میں ہزاروں آدمی شریک ہوتے، صرف عصابہ اور رہط کی شرکت کا کیا سوال ہے؟ (۳۸)۔

نیز علّامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک دلیل یہ پیش کی ہے کہ نسائی کی روایت میں "بايعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة العقبة في رهط" کے الفاظ ہیں (۳۹) اس میں "ليلة العقبة" کی تصریح ہے، معلوم ہوا کہ یہ پہلی بیعت کا ذکر ہے، جہاں تک طبرانی کی روایت میں "يوم فتح مكة" کی تصریح ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ بیعت اور وہ بیعت ایک ہی ہو، بلکہ دونوں الگ الگ ہیں، حضرت عُبادہ رضی اللہ عنہ دوسری بیعت میں بھی شریک تھے جو فتحِ مکہ کے موقعہ پر ہوئی تھی۔ (۴۰)

تیسری دلیل علّامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ پیش کی ہے کہ صُنابحی کی روایت میں اس بیعت کا ذکر اس طرح آیا ہے "إني من النقباء الذين بايعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقال: بايعناه على أن لانشرك بالله شيئا...." (۴۱)

اس روایت میں حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ تصریح فرما رہے ہیں کہ میں بیعت کرنے والے نقیبوں

---

(۳٦) ابن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "أسلم في السنة التي قبض فيها النبي صلى الله عليه وسلم" دیکھیے طبقات (ج٦ص ۲۲) ترجمۃ جریر بن عبداللہ

(۳۷) فتح الباری (ج۱ص ٦۷)۔

(۳۸) عمدۃ القاری (ج۱ص ۱۵۸)۔

(۳۹) علّامہ عینی اور حافظ قسطلانی رحمہما اللہ نے یہی الفاظ نقل کیے ہیں لیکن سننِ نسائی کے مطبوعہ نسخوں میں "ليلة العقبة" کی تصریح نہیں ملتی، دیکھیے عمدہ (ج۱ص ۱۵۸) و ارشاد الساری (ج۱ص ۱۰۱)۔

(۴۰) عمدہ (ج۱ص ۱۵۹)

(۴۱) صحیح بخاری، کتاب مناقب الأنصار، باب وفود الأنصار.... رقم (۳۸۹۳)۔ وصحیح مسلم (ج۲ص ۷۳) کتاب الحدود، باب الحدود کفارات لأهلها۔

میں سے تھا اور پھر فرما رہے ہیں "بایعناہ علی أن لا نشرک باللہ...." اس سے معلوم ہوا کہ یہ بیعت لیلۃ العقبہ میں ہوئی تھی۔ (۴۲)

جہاں تک حافظ رحمۃ اللہ علیہ کے "ولا ننتھب" سے استدلال کا تعلق ہے، اس کو حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے مالِ غنیمت کے ساتھ مختص قرار دے کر یہ فرمایا تھا کہ جہاد کی مشروعیت بعد میں ہوئی تھی لہٰذا اس کا تعلق بیعت لیلۃ العقبہ سے نہیں بلکہ بعد کی کسی بیعت سے ہے۔

علّامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس کو انتہاب فی المغانم کے ساتھ مختص کرنا تحکم ہے اور لغت کے مخالف ہے بلکہ اس میں انتہاب فی المغانم وغیرھا دونوں داخل ہیں۔ (۴۳)

جہاں تک آیت کی تلاوت کا تعلق ہے اور اس سے حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے استدلال کیا تھا کہ بیعتِ نساء فتح مکہ میں ہوئی تھی۔ سو علّامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں بیعتِ عقبۂ اولیٰ کے موقعہ پر کوئی آیت تلاوت نہیں کی گئی تھی، اور روایات میں جو تلاوتِ آیت کا ذکر ہے اس میں احتمال ہے کہ حضرت عُبادہ رضی اللہ عنہ بعد کی بیعتوں میں شریک رہے ہوں جن میں آیات تلاوت کی گئیں، جن کا ذکر انھوں نے اپنی بیعت کا واقعہ بیان کرتے ہوئے کردیا ہو۔ (۴۴) واللہ سبحانہ اعلم۔

علی أن لا تشرکوا باللہ شیئا

یعنی میرے ہاتھ پر بیعت کرو اس بات پر کہ اللہ کے ساتھ کسی چیز کو شریک نہیں ٹھہراؤ گے۔

شرک کا اطلاق شرک فی الذات، شرک فی الافعال، شرک فی العبادات سب کو شامل ہے اور گاہے ریاء کو بھی شرک کہا جاتا ہے، حدیث میں اس کو شرکِ اصغر قرار دیا گیا ہے، بظاہر یہاں شرکِ اکبر مراد ہے اس لیے کہ کتاب وسنت میں جب لفظ شرک بولا جاتا ہے تو اس سے یہی مراد ہوتا ہے، علّامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو شرکِ اصغر پر محمول کیا ہے۔ (۴۵)

ولا تسرقوا

اور اس بات پر کہ چوری نہیں کرو گے، یہ گناہ کبیرہ ہے اس کی سزا قرآن میں ہاتھ کاٹنا بیان کی گئی ہے۔ (۴۶)

---

(۴۲) عمدہ (ج۱ص ۱۵۹)۔

(۴۳) حوالۂ بالا۔

(۴۴) حوالۂ بالا۔

(۴۵) دیکھیے فتح الباری (ج۱ص ۶۵)۔

(۴۶) قال اللہ تعالیٰ: "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوٓا أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ" (سورۂ مائدہ/۳۸)۔

ولاتزنوا

زنا بھی گناہِ کبیرہ ہے، اگر زانی غیر محصن ہے تو اس کی سزا قرآن میں سو کوڑے مارنا وارد ہے (۴۷) اور اگر محصن ہے تو حدیث میں اس کی سزا رجم وارد ہے، خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے رجم کیا ہے۔ (۴۸)

ولاتقتلوا أولادکم

اپنے بچوں کو قتل نہ کرو۔

عرب میں بچوں کو قتل کرنے کا ایک دستور چل پڑا تھا وہ بچوں کو زندہ درگور کردیتے تھے، حضوراکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا، اس لیے کہ اول تو قتل ہی جرم ہے، پھر بچوں کا قتل تو کئی وجوہ سے شدید قبیح ہے اول تو اس لیے کہ بچے بے گناہ ہوتے ہیں، دوسرے اس لیے کہ یہ بڑا شنیع قتل ہے کہ زندہ ہی قبر میں دفن کردیا جاتا تھا، تیسری وجہ یہ کہ اس میں قتل کے ساتھ قطع رحمی بھی لازم آتی ہے چوتھی وجہ یہ ہے کہ بچے بے چارے کمزور ہوتے ہیں وہ ایسے نہیں ہوتے کہ مقابلہ اور مزاحمت کرسکیں اور اپنی جان بچاسکیں۔ ورنہ بے گناہ کا قتل تو بہرحال ناجائز ہے خواہ اولاد ہو یا غیر اولاد، میرے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ اولاد کی تخصیص امورِ بالا کی بنا پر کی گئی ہے ورنہ قتل عام مطلقاً ناجائز ہے خواہ وہ چھوٹے کا ہو یا بڑے کا، بچے کا ہو یا بالغ کا۔ (۴۹)

قتلِ اولاد کی وجہ
اور قرآن کریم کی لطافت بیان

اس کے بعد یہ سمجھیے کہ عرب کے لوگ۔ بچوں کو تین وجہ سے قتل کرتے تھے:۔

لڑکیوں کو تو عار کے خوف سے قتل کرتے تھے، قرآن پاک میں ہے "وَاِذَا بُشِّرَ اَحَدُهُمْ بِالْاُنْثٰى ظَلَّ

---

(۴۷) قال اللہ تعالی: "الزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ...." (سورۂ نور/۲)۔

(۴۸) قال عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ وهو جالس على منبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: "إن اللہ قد بعث محمدا صلی اللہ علیہ وسلم بالحق، وأنزل علیہ الکتاب، فکان مما أنزل علیہ آیة الرجم، قرأناها، ووعیناها، وعقلناها، فرجم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ورجمنا بعده، فأخشی إن طال بالناس زمان أن یقول قائل: ما نجد الرجم فی کتاب اللہ، فیضلوا بترک فریضة أنزلها اللہ، وإن الرجم فی کتاب اللہ حق علی من زنی إذا أحصن من الرجال والنساء إذا قامت البینة، أو کان الحبل، أو الاعتراف" صحیح مسلم (ج۲ ص ٦٥) کتاب الحدود، باب حد الزنا۔ رجم سے متعلق تمام ضروری تفصیلی مباحث کے لیے دیکھیے تکملہ فتح الملہم (ج۲ ص ۴۱۸۔ ۴۲۳)۔

(۴۹) دیکھیے فتح الباری (ج۱ ص ۶۴ و ۶۵) وعمدۃ القاری (ج۱ ص ۱۵۹)۔

وَجْهُهٗ مُسْوَدًّا وَّهُوَ كَظِيْمٌ يَتَوَارٰى مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوْٓءِ مَا بُشِّرَ بِهٖ اَيُمْسِكُهٗ عَلٰى هُوْنٍ اَمْ يَدُسُّهٗ فِى التُّرَابِ۔" (۵۰)

اور بعض اوقات وہ بچوں کو اس خوف سے قتل کرتے تھے کہ تنگی کی وجہ سے اپنے بھوکے مرنے کا اندیشہ ہوتا تھا، اللہ جل شانہ نے اس سے منع فرمایا اور ارشاد ہوا "وَلَا تَقْتُلُوْٓا اَوْلَادَكُمْ مِّنْ اِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَاِيَّاهُمْ" (۵۱)۔

اور بعض اوقات وہ اس لیے قتل کرتے تھے کہ ہم تو کسی طرح گذارا کرلیتے ہیں لیکن ان بچوں کو کہاں سے کھلائیں گے ، بچوں کے بھوکے رہنے کا احساس اور خوف ان کے قتل کا سبب بنتا تھا ان دونوں صورتوں میں قتل کا فعل لڑکیوں کے لیے خاص نہ تھا بلکہ لڑکوں اور لڑکیوں دونوں کو قتل کیا جاتا تھا۔ اللہ تعالی نے اس سے منع فرمایا، ارشاد ہوا "وَلَا تَقْتُلُوْٓا اَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ اِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَاِيَّاكُمْ" (۵۲)۔

پھر یہاں غور کیجیے کہ اللہ جلّ شانہ نے پہلی جگہ فرمایا "نَرْزُقُكُمْ وَاِيَّاهُمْ" اور دوسری جگہ فرمایا "نَرْزُقُهُمْ وَاِيَّاكُمْ" اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں تو اپنی فکر ہوتی تھی تو اللہ تعالی نے ان کی فکر کو دور فرمایا کہ تم کس بات کی فکر کرتے ہو؟! ہم تم کو بھی روزی دیں گے اور جن کو تم سے پیدا کیا ان کو بھی روزی دیں گے ، اور دوسری صورت میں اپنی فکر تو نہیں ہوتی تھی اصل بچوں کی فکر ہوتی تھی کہ ان کی وجہ سے ہماری روزی تو ماری ہی جائے گی، لیکن وہ بھی بھوک اور فاقے کا شکار بنیں گے ، اس لیے پہلے بچوں کی روزی کا وعدہ کیا گیا اور ارشاد ہوا "نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَاِيَّاكُمْ" کہ ہم ان کو بھی روزی دیں گے اور تم کو بھی دیں گے (۵۳) اس سے قرآن کریم کے سیاق میں تبدیلی کی لطافت کا اندازہ ہوتا ہے ۔ واللہ اعلم۔

ولا تأتوا ببهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم

اور تم ایسا بہتان مت تراشو جس کو اپنے ہاتھ پاؤں کے درمیان گھڑتے ہو۔ بہتان وہ جھوٹ کہلاتا ہے جو سامع کو مبہوت کردے (۱)۔

پھر یہاں سوال کیا جاتا ہے کہ صرف "ولا تأتوا ببهتان" کہنا کافی تھا "تفترونه" اور "بين أيديكم وأرجلكم" لانے کی کیا ضرورت تھی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اس فعلِ شنیع کی مزید قباحت اور شناعت کو ظاہر کرنے کے لئے یہ اطناب کا

(۵۰) سورۂ نحل / ۵۸ و ۵۹۔

(۵۱) سورۂ أنعام / ۱۵۱۔

(۵۲) سورۂ إسراء / ۳۱۔

(۵۳) دیکھیے تفسیر ابن کثیر (ج۲ ص ۱۸۸) سورۂ انعام۔ (۱) شرح کرمانی (ج۱ ص ۱۰۶)۔

طریقہ اختیار کیا گیا ہے (۲)۔ پھر "بین أیدیکم وأرجلکم" کے مختلف معنیٰ بیان کئے گئے ہیں :۔

علّامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب ہے "لاتأتوا ببھتان من قِبَل أنفسکم" "أیدی" اور "أرجل" یہ ذات سے کنایہ ہیں کیونکہ اکثر افعال ان ہی سے صادر ہوتے ہیں، کبھی ایسا ہوتا ہے کہ آدمی کو کسی قولی جنایت کی وجہ سے سزا دی جاتی ہے لیکن کہا جاتا ہے "ھذا بما کسبت یداک" (۳)۔

ایک مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ "مابین الأیدی والأرجل" سے مراد "قلب" ہے اور مطلب یہ ہے کہ اپنے دلوں میں گھڑ کے کسی پر بہتان نہ لگاؤ۔ (۴)

امام خَطّابی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "بین أیدیکم وأرجلکم" سے مراد ہے "لاتبھتوا الناس بالمعایب کِفاحاً مواجھۃً" یعنی لوگوں پر آمنے سامنے رُو در رُو بہتان نہ لگاؤ، اور یہ ایسا ہی ہے جیسے کہا جاتا ہے "فعلت ھذا بین یدیک" (۵)۔

لیکن علّامہ تیمی رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر اعتراض کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ درست نہیں کیونکہ عرب لوگ یہ تو کہتے ہیں "فعلتہ بین أیدی القوم" لیکن "فعلتہ بین أرجلھم" نہیں کہتے، یہ ان سے کہیں منقول نہیں ہے (۶)۔

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ علّامہ خطابی رحمۃ اللہ علیہ کی بات کو غلط قرار دینا درست نہیں، کیونکہ یہ تو صحیح ہے کہ "فعلتہ بین أرجلھم" نہیں کہتے، لیکن "فعلتہ بین أیدی القوم وأرجلھم" کہنے میں کوئی حرج نہیں، گویا مراد اور مقصود تو "أیدی" کا ذکر ہے اور "أرجل" کو تاکیداً لایا گیا ہے (۷)۔

عارف ابن ابی جَمْرہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہوسکتا ہے "بین أیدیکم" سے مراد حال ہو اور بین أرجلکم" سے مراد مستقبل ہو، انہوں نے "بین أیدیکم" سے اشارہ کیا اس بات کی طرف کہ فی الحال بھی تم بہتان نہیں لگاؤ گے اور "أرجلکم" سے اشارہ کیا چلنے کی طرف، اور مطلب یہ کہ چل کر اور کہیں جاکر مستقبل میں بھی کسی دوسرے وقت بہتان نہیں لگاؤ گے (۸)۔

بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ دراصل یہ بیعتِ نساء کے بارے میں بیان ہوا تھا، ہوتا یہ تھا کہ

---

(۲) شرح کرمانی (ج۱ ص۱۰۶)۔

(۳) شرح کرمانی (ج۱ ص۱۰۶)۔

(۴) شرح کرمانی (ج۱ ص۱۰۶)۔

(۵) شرح کرمانی (ج۱ ص۱۰۶)۔

(۶) شرح کرمانی (ج۱ ص۱۰۶)۔

(۷) شرح کرمانی (ج۱ ص۱۰۶)۔

(۸) فتح الباری (ج۱ ص۶۵) وعمدۃ القاری (ج۱ ص۱۶۰)۔

عورت زنا کر کے بچہ لاتی اور اسے کسی دوسرے کی طرف منسوب کردیتی تھی اس سے روکا گیا ہے، اور یہ زنا اس کے ہاتھ پاؤں کے درمیان ہوتا تھا، لیکن جب اس کو مردوں کے لئے استعمال کیا گیا تو اس کی تاویل کی ضرورت پیش آئی (۹)۔

ولاتَعْصُوْافی معروف

اور معروف چیز میں نافرمانی سے بچو۔

بعض تو کہتے ہیں کہ معروف "ماعرف حسنہ من الشارع أمرًا أونہیاً" (۱۰) کو کہتے ہیں، یعنی جس کا حسن شارع کی طرف سے معلوم ہو خواہ از قبیلِ امر ہو یا از قبیلِ نہی۔

اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ معروف کے معنی مشہور کے ہیں، یعنی شارع سے اس فعل کا کرنا ثابت اور مشہور ہو (۱۱)۔

بعض کہتے ہیں کہ اس سے مراد طاعات ہیں (۱۲)۔

بعض کہتے ہیں کہ اس سے مراد بِرّ اور تقویٰ ہے (۱۳)۔

بعض نے کہا ہے کہ "ھو مالم ینہَ الشارع فیہ" یعنی ہر وہ چیز جس سے شارع کی طرف سے نہی وارد نہ ہوئی ہو (۱۴)۔

صاحب "النہایہ" ابن الاثیر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "وھو اسم جامع لکل ماعرف من طاعۃ اللہ والتقرب إلیہ والإحسان إلی الناس، وکل ماندب إلیہ الشرع ونہی عنہ من المحسّنات والمقبّحات" (۱۵) یعنی معروف ایک کلمۂ جامعہ ہے جو تمام امورِ شرعیہ کو شامل ہے خواہ وہ فرائض ہوں یا مندوبات، اخلاق و آداب ہوں یا وہ امور جن سے شریعتِ مطہرہ میں منع کیا گیا ہے۔

اس کے بعد یہ سمجھو کہ اس سے اس بات کی طرف تنبیہ کی گئی ہے کہ کسی مخلوق کی اطاعت کسی ایسی چیز میں جس سے خدا کی معصیت لازم آتی ہو جائز نہیں ہے، کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

(۹) فتح الباری (ج۱ ص۶۵) وعمدۃ القاری (ج۱ ص۱۶۰)۔

(۱۰) فتح الباری (ج۱ ص۶۵)۔

(۱۱) عمدۃ القاری (ج۱ ص۱۵۵)۔

(۱۲) عمدۃ القاری (ج۱ ص۱۵۵)۔

(۱۳) عمدۃ القاری (ج۱ ص۱۵۵)۔

(۱۴) عمدۃ القاری (ج۱ ص۱۵۵)۔

(۱۵) النہایۃ لابن الأثیر (ج۳ ص۲۱۶) مادۃ (عرف)۔

"لاتعصوافی معروف" کسی کی معروف میں نافرمانی نہ کرو، معلوم ہوا کہ غیر معروف میں نافرمانی کی جائے گی۔ کیونکہ حدیث میں ہے "لاطاعةَ فی معصیة اللّٰہ، إنما الطاعة فی المعروف" (۱۶) بعض روایات میں ہے: "لاطاعةَ لمخلوقٍ فی معصیة الخالق" (۱۷)۔

اس حدیث کے بعض طرق میں "لاتعصونی فی معروف" کے الفاظ ہیں (۱۸)۔

اشکال اور جواب

یہاں اشکال یہ ہے کہ رسول اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم تو معروف ہی کا حکم فرمائیں گے، پھر آپ نے یہ کیوں فرمایا کہ معروف میں میری نافرمانی نہ کرو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ دراصل حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ اسی قاعدۂ بالا کی طرف اشارہ کرنے کے لئے فرمایا تھا یعنی "لاطاعةَ لمخلوق فی معصیة الخالق" (۱۹)۔

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ "لاتعصوافی معروف" کے معنی بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس کے معنی ہیں "لاتعصونی ولاأحداً ولِیَ الأمرَ علیکم فی المعروف" (۲۰) یعنی میری نافرمانی مت کرو، اسی طرح تمہارے اولی الامر جو معروف کا حکم کریں اس میں ان کی نافرمانی مت کرو، گویا کہ "معروف" کی قید حضور اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم کے لئے نہیں بلکہ بعد میں آنے والے خلفاء و امراء کے لئے ہے کہ معروف میں ان کی اطاعت لازم ہے۔

اس کو یوں سمجھئے کہ آپ نے "لاتعصونی فی معروف" اس لئے نہیں فرمایا کہ آپ سے اس بات کا احتمال ہے کہ خلافِ معروف کا حکم دیں گے بلکہ اس لئے فرمایا کہ آپ کے بعد خلفاء آئیں گے اور ان کے بعد اور خلفاء آئیں گے، وہ بھی بیعت لیں گے، آپ سے تو اس بات کا احتمال نہیں ہے کہ خلافِ معروف کا کوئی حکم دیں لیکن دوسرے لوگ جو بعد میں بیعت لینے والے ہیں ان میں تو اس کا امکان

---

(۱۶) صحیح مسلم (ج۲ ص۱۲۵) کتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء فی غیر معصیة وتحریمها فی المعصیة وسنن نسائی (ج۲ ص۱۸۶) کتاب البیعة، باب جزاء من أمِرَ بمعصیة فأطاع۔ وسنن أبی داوٗد کتاب الجهاد، باب فی الطاعة، رقم (۲۶۲۵) نیز دیکھئے صحیح بخاری، کتاب أخبار الآحاد، باب ماجاء فی إجازة خبر الواحد الصدوق، رقم (۷۲۵۷)۔

(۱۷) دیکھئے درمنثور (ج۱ ص۱۷۷) آیت "یَاأَیُّهَاالَّذِیْنَ آمَنُوْا أَطِیْعُوا اللّٰهَ وَأَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَأُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ۔۔۔" و مجمع الزوائد (ج۵ ص۲۲۶) کتاب الخلافة، باب لاطاعة فی معصیة۔

(۱۸) دیکھئے صحیح بخاری کتاب مناقب الأنصار، باب وفود الأنصار إلی النبی صلی اللّٰه علیه وسلم بمکة وبیعة العقبة رقم (۳۸۹۲)۔

(۱۹) فتح الباری (ج۱ ص۶۵)۔

(۲۰) فتح الباری (ج۱ ص۶۵)۔

پایا جاتا ہے ، ان کی رعایت کرتے ہوئے آپ نے "لاتعصونی فی معروف" فرمایا، جیسے قرآن کریم میں ہے "لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ" (۲۱) پیغمبر سے شرک کے صدور کا کوئی امکان نہیں ہے ، لیکن دوسروں کو تنبیہ مقصود ہے ، کہ اگر انہوں نے شرک کا ارتکاب کیا تو ان کے اعمال حبط اور ساقط ہوجائیں گے ، اسی طرح یہاں بھی ہے ۔

ایک جواب یہ ہے کہ "لاتعصونی فی معروف" آپ نے اس لئے نہیں فرمایا کہ آپ سے امر بالمعصیۃ کا کوئی امکان تھا ، بلکہ سامعین کی تطییبِ قلوب کے لئے آپ نے یہ فرمایا ہے ، گویا اس بات پر تنبیہ فرما کر ان کے دل کو خوش کردیا کہ میں تمہیں معروف ہی کا حکم دوں گا جس کا شریعت سے حسن معلوم ہو ، اور شریعت سے جس کا ثبوت ہو (۲۲)۔

حدیث میں صرف منہیات کے ذکر پر اکتفا کرنے کی وجہ

یہاں دوسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے "لاتشرکوا باللہ شیئا، ولاتسرقوا، ولا تزنوا ، ولاتقتلوا أولادکم ، ولاتأتوا ببهتان تفترونه بین أیدیکم وأرجلکم، ولاتعصوا فی معروف" کا ذکر فرمایا ہے ، اور یہ سب منہیات ہیں ، اوامر و فرائض و واجبات کا آپ نے ذکر ہی نہیں کیا ، یہ تو نامکمل بیعت ہوئی ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ غور کرنے کی ضرورت ہے ، کیونکہ حضور اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے "لاتعصوا فی معروف" فرمایا ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ جس چیز کا میں حکم دوں گا وہ معروف ہے اور اس کو بجالانا ضروری ہے ، چنانچہ اس میں نماز ، روزہ ، حج ، زکوٰۃ اور تمام فرائض و واجبات آگئے (۲۳)۔

فمن وفی منکم فأجره علی الله

جو شخص تم میں سے اس بیعت کے تقاضوں کو پورا کرے گا اور اپنے وعدوں اور عہود کا ایفاء کرے گا تو اس کا اجر اللہ پر ہوگا ۔

یاد رکھئے کہ یہ وجوب استحسانی ہے ، وجوبِ حتمی نہیں ، اللہ کے ذمّہ کوئی چیز واجب نہیں (۲۴)۔ وہ

---

(۲۱) الزمر/۶۵۔

(۲۲) دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۶۰)۔

(۲۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۶۵) و عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۶۰)۔

(۲۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۶۵)۔

مختارِ کل ہے "لَا یُسْئَلُ عَمَّا یَفْعَلُ وَھُمْ یُسْئَلُوْنَ" (۲۵) یہ اور بات ہے کہ وہ کسی چیز کا وعدہ کرلے تو اس کا پورا ہونا یقینی ہے ، اسی تیقّن پر دلالت کرنے کے لئے یہاں "علی" کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے ، گویا یہ بتایا جارہا ہے کہ اگر تم وعدہ پورا کروگے اور بیعت کے مقتضیٰ پر عمل کروگے تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے اجر یقینی ہے ، اللہ تعالےٰ نے استحساناً اپنے اوپر اس کو واجب کرلیا ہے ۔

ومن أصاب من ذلک شیئاً فعوقب فی الدنیا فھو کفّارۃ لہ

جو آدمی ان گناہوں میں سے کسی کا ارتکاب کریگا پھر اس کو دنیا میں سزا دے دی جائے گی تو وہ اس کے لیے کفارہ ہوجائے گی ۔

کیا شرک کی سزا کے طور پر کسی کو قتل کردیا جائے تو یہ سزا کفارہ بن جائے گی ؟

اس پر اشکال یہ ہے کہ حدیث کے شروع میں ہے "بایعونی علی أن لا تشرکوا باللہ شیئاً۔۔۔" اور "فھو کفّارۃ لہ" سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کسی کو شرک کی وجہ سے قتل کردیا جائے تو یہ قتل مشرک کے لئے معافی اور نجات دینے والا ثابت ہوگا، حالانکہ قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "اِنَّ اللّٰہَ لَا یَغْفِرُ أَنْ یُّشْرَکَ بِہٖ وَیَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِکَ لِمَنْ یَّشَآءُ" (۲۶) ۔

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث عام مخصوص البعض ہے اور "ومن أصاب من ذلک شیئاً فعوقب فی الدنیا فھو کفّارۃ لہ" میں "ذلک" سے مراد "ماسوی الشرک" ہے ، شرک کی نہ تو معافی ہے اور نہ ہی اس کا کوئی کفارہ ہے ، اس کی تخصیص اسی آیت "اِنَّ اللّٰہَ لَا یَغْفِرُ أَنْ یُّشْرَکَ بِہٖ وَیَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِکَ لِمَنْ یَّشَآءُ" سے ہوئی ہے (۲۷)۔

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ "ذلک" کا اشارہ شرک کے علاوہ بقیہ چیزوں کی طرف ہے ، کیونکہ خطاب مسلمانوں سے ہے ، اس کی تائید مسلم کی روایت سے ہوتی ہے جس میں آتا ہے "ومن أتی منکم

(۲۵) سورۃ الأنبیاء/۲۳ ۔

(۲۶) سورۃ النساء/۴۸ و ۱۱۶ ۔

(۲۷) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۷۳) کتاب الحدود، باب: الحدود کفارات لأھلھا۔

حداً" (۲۸) ظاہر ہے کہ شرک کی وجہ سے اگر قتل کیا جائے تو اس کو حد نہیں کہا جاتا (۲۹)۔

لیکن اس جواب پر یہ اعتراض ہے کہ حدیثِ باب میں "فمن وفی" میں "فاء" ترتّبِ مابعد علیٰ ماقبل کے لئے ہے، اس میں تخصیص نہیں ہے، لہذا اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ جو شخص ان تقاضوں کو پورا کرے گا تو اللہ تعالیٰ اسے اجر عطا فرمائیں گے اور جو ان چیزوں میں سے کسی بھی چیز کا ارتکاب کرے گا خواہ وہ شرک ہی کیوں نہ ہو اور اس پر دنیا میں ہی سزا جاری ہوگئی تو یہ اس کے لئے کفارہ ہوجائے گی۔

پھر مسلمانوں کو خطاب کرنے سے یہ لازم بھی نہیں آتا کہ ان کو شرک سے نہ ڈرایا جائے یعنی گویا مسلمانوں کو کہا جارہا ہے کہ تم شرک سے بچو، رہی مسلم کی روایت جس میں "حد" کا لفظ آیا ہے سو اس کا جواب ایک تو یہ ہے کہ یہاں "حد" سے مراد اصطلاحی حد نہیں ہے کیونکہ یہ تو ایک عرفی حادث شے ہے، بلکہ اس سے مراد قابلِ سزا چیز ہے (۳۰)۔

علّامہ طیبی رحمہ اللہ کا قول ہم پیچھے ذکر کر آئے ہیں کہ یہاں وہ شرک سے شرکِ اصغر یعنی ریا مراد لیتے ہیں کیونکہ شرکِ اکبر کے لیے کوئی کفارہ نہیں ہے اور وہ فرماتے ہیں کہ یہاں جو "شیئا" منکّر لایا گیا ہے اس سے اس بات کی طرف اشارہ ملتا ہے کیونکہ "لاتشرکوا باللہ شیئا" کے معنی ہیں "أی شرکاً أیّاً ما کان" (۳۱)۔

لیکن اس پر یہ اعتراض ہے کہ عرفِ شارع میں جب بھی مطلق شرک کا اطلاق ہوتا ہے اس سے مقابلِ توحید یعنی شرکِ اکبر مراد لیتے ہیں، چنانچہ قرآن و حدیث میں بہت ساری جگہوں میں یہ لفظ آیا ہے جہاں سوائے شرکِ اکبر کے اور کوئی معنیٰ منطبق نہیں ہوتے (۳۲)۔

اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ اگرچہ عموماً اس سے شرکِ اکبر مراد لیا جاتا ہے لیکن جمع و تطبیق کے لئے اگر ہم مجاز کا ارتکاب کرلیں اور اس سے مجازاً شرکِ اصغر مراد لے لیں تو اس کی گنجائش ہوتی ہے اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے (۳۳)۔

یہ جواب درست ہوسکتا تھا لیکن حدیثِ باب میں ہے "ومن أصاب من ذلک شیئاً فعوقب فی الدنیا"

---

(۲۸) صحیح مسلم (ج۲ص ۷۳) کتاب الحدود، باب: الحدود کفارات لأھلھا۔

(۲۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۶۵)۔

(۳۰) فتح الباری (ج ۱ ص ۶۵)۔

(۳۱) الکاشف عن حقائق السنن (ج ۱ ص ۱۴۱) حدیث (۱۸)۔

(۳۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۶۵)۔

(۳۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۶۵)۔

اس میں یہ بتایا گیا ہے کہ جو شخص ان چیزوں میں سے کسی چیز کا ارتکاب کر بیٹھے پھر اسے دنیا میں اس کی سزا دے دی جائے، گویا ان چیزوں پر دنیوی سزا مقرر ہے جبکہ ریا پر کوئی دنیوی سزا مقرر نہیں ہے (۳۴)۔

اس سے معلوم ہوا کہ یہاں شرک سے مراد شرکِ اکبر ہی ہے اور وہ مخصوص ہے یا تو آیتِ قرآنی "إِنَّ اللّٰهَ لَا یَغْفِرُ أَنْ یُّشْرَکَ بِهٖ" سے اور یا اجماع کی وجہ سے۔ (۳۵)

حدود کفّارات ہیں یا صرف زواجر؟

اس کے بعد سمجھئے کہ اس حدیثِ پاک سے معلوم ہوتا ہے کہ شریعت میں جن گناہوں کی حدود وارد ہوئی ہیں حدود اگر ان گناہوں کے ارتکاب پر مرتکب پر قائم کردی جائیں تو یہ حدود کفارہ بن جاتی ہیں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الحدود میں اس حدیث پر "باب الحدود کفارة" ترجمہ منعقد کیا ہے (۳۶) امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے "کتاب الأم" میں اس حدیث پر "باب أن الحدود کفّارات" کا ترجمہ منعقد کیا ہے (۳۷)۔

یہ مسئلہ مختلف فیہا ہے کہ حدود کفّارات ہیں یا نہیں؟ مجاہد، زید بن اسلم، سفیان ثوری، امام شافعی، امام احمد، امام بخاری اور محدثین کرام رحمہم اللہ تعالیٰ کی رائے ہے کہ حدود کفّارات ہیں۔

سعید بن المسیّب، صفوان بن سُلیم، ابومحمد البغوی اور ابوعبداللہ بن تیمیہ کی رائے یہ ہے کہ کفّارات نہیں ہیں (۳۸)۔ حافظ ابن حجر اور صاحب عقیدۃ السفارینی نے یہی علّامہ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ سے بھی نقل کیا ہے (۳۹) لیکن یہ وہم ہے علّامہ موصوف نے اپنی کتاب "المُحلّٰی" میں تصریح کی ہے کہ حدود کفّارات ہیں۔ صرف حدِّ محاربہ کفّارہ نہیں ہے (۴۰)۔

حنفیہ کا مسلک کیا ہے؟ اس میں کچھ اختلاف سا معلوم ہوتا ہے، اگرچہ متاخرین میں اختلاف کا تذکرہ نہیں آتا، علّامہ ابن ہُمام رحمۃ اللہ علیہ نے فتح القدیر (۴۱) میں اور ان ہی کی اتباع میں علّامہ زین

---

(۳۴) فتح الباری (ج ۱ ص ٦۵)۔

(۳۵) قاله العینی رحمه الله تعالیٰ فی العمدة (ج ۱ ص ۱۵۷)۔

(۳٦) دیکھئے بخاری شریف (ج ۲ ص ۱۰۰۳)۔

(۳۷) دیکھئے کتاب الأم (ج ٦ ص ۱۳۸) کتاب الحدود و صفة النفی۔

(۳۸) دیکھئے عقیدة السفارینی (ج ۱ ص ۳۲۰) و فتح الباری (ج ۱ ص ٦۸)۔

(۳۹) دیکھئے عقیدة السفارینی (ج ۱ ص ۳۲۰) و فتح الباری (ج ۱ ص ٦۸)۔

(۴۰) دیکھئے المحلیٰ لابن حزم (ج ۱۱ ص ۱۲۴) کتاب الحدود، مسألة: هل الحدود کفارة لمن أقیمت علیه أم لا، مسألة (۲۱٦٦)۔

(۴۱) (ج ۵ ص ۲) کتاب الحدود۔

بن نجیم رحمۃ اللہ علیہ نے البحر الرائق (۴۲) میں اور علامہ علاؤالدین حصکفی رحمۃ اللہ علیہ نے دُرِّمختار (۴۳) میں لکھا ہے کہ حدود ہمارے یہاں کفّارات اور سواتر نہیں ہیں بلکہ زواجر ہیں ۔

صاحبِ ہدایہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ حدود میں دو فوائد ہیں ایک حدود کا زاجر ہونا اور دوسرے ان کا ساتر ہونا ، پہلا مقصد اصلی ہے اور دوسرا مقصد ضمنی اور تبعی ہے ، چنانچہ وہ فرماتے ہیں :

"والمقصد الأصلی من شرعه الانزجار عما یتضرر به العباد، والطهارة لیست أصلیة فیه؛ بدلیل شرعه فی حق الکافر" (۴۴)۔

صاحبِ عنایہ فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حدود کے دو مقصد ہیں ایک اصلی ہے اور وہ ہے "انزجار عما یتضرر به العباد" ، اسی لئے اس کی مشروعیت عام ہے ، دوسرا مقصد غیر اصلی ہے ، یعنی "طهارة عن الذنوب" (۴۵)۔

علّامہ ابن ھُمَام رحمۃ اللہ علیہ نے اس دوسرے مقصد پر اعتراض کیا ہے اور لکھا ہے "وهو خلاف المذهب؛ فإن المذهب أن الحد لا یعمل فی سقوط إثم قبل سببه أصلاً" (۴۶) یعنی حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ حد کو سقوطِ اثم میں کوئی دخل نہیں ہے ، یہ صرف زجر کے لئے ہے ، ستر کے لیے نہیں ہے ۔

لیکن حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بدائع باب التعزیر (۴۷) میں حدود کو کفّارات بتایا گیا ہے ، اسی طرح ردّالمحتار میں ملتقط الفتاویٰ سے نقل کیا ہے کہ اگر حج میں کوئی شخص جنایت کرے اور جزاء ادا کرے تو گناہ ساقط ہوجائے گا بشرطیکہ عادت نہ بنالے ، ورنہ گناہ کا سقوط نہیں ہوگا (۴۸) ۔ نیز نجم الدین نسفی رحمۃ اللہ علیہ نے "تیسیر" میں تصریح کی ہے کہ اگر حد قائم کردی گئی اور اس کے بعد وہ شخص اس گناہ کے ارتکاب سے باز رہا تو یہ اس کے لئے کفّارہ بن جائے گی (۴۹) ۔

---

(۴۲) (ج۵ ص ۲) کتاب الحدود ۔ (۴۳) دیکھئے (ج۳ ص ۱۵۴) فاتحة کتاب الحدود ۔

(۴۴) ہدایہ (ج۵ ص ۲) مع شرح فتح القدیر ، کتاب الحدود ۔

(۴۵) العنایة بهامش الهدایة مع شرح فتح القدیر (ج۵ ص ۳) کتاب الحدود ۔

(۴٦) فتح القدیر (ج۵ ص ۲ و ۳) ۔

(۴۷) بدائع الصنائع (ج۷ ص ٦۴) کتاب الحدود ، فصل : وأما صفته أی صفة التعزیر ۔

(۴۸) کذا فی فیض الباری (ج۱ ص ۸۲) بحث نفیس فی أن الحدود کفارات أم لا ـ والذی فی رد المحتار هو: "قال صاحب الملتقط فی کتاب الأیمان: "إن الکفارة ترفع الإثم وإن لم توجد منه التوبة من تلک الجنایة" اهـ ـ انظر (ج۲ ص ۲۱۷) کتاب الحج ، باب الجنایات ۔

(۴۹) فیض الباری (ج۱ ص ۸٦) بحث نفیس فی أن الحدود کفارات أم لا ـ وفی رد المحتار (ج۲ ص ۲۱۷): "ویؤیده (أی یؤید ما قاله صاحب الملتقط) ما ذکره الشیخ نجم الدین النسفی فی تفسیره "التیسیر" عند قوله تعالی: "فَمَنِ اعْتَدٰی بَعْدَ ذٰلِکَ فَلَهٗ عَذَابٌ أَلِیْمٌ" أی اصطاد بعد هذا الابتداء (لعل الصواب : الابتلاء ـ کما فی الحاشیة) قیل: هو العذاب فی الآخرة مع الکفارة فی الدنیا إذا لم یتب منه؛ فإنها لا ترفع الذنب عن المُصِرّ" اهـ ـ وهذا تفصیل حسن ، وتقیید مستحسن ، یجمع به بین الأدلة والروایات. والله أعلم اهـ ، أی فیحمل ما فی الملتقط علی غیر المُصِرّ ، وما فی غیره علی المُصِرّ..."

اسی طرح ایک حنفی عالم قاضی ابوالحسن طالقانی رحمۃ اللہ علیہ جو امام قدوری کے شاگرد اور زبردست عالم ہیں اور قاضی ابوالطیب طبری شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے درمیان ایک مرتبہ مناظرہ ہوا اس مناظرہ میں علّامہ ابوالحسن طالقانی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ تصریح کی ہے کہ حدود کی مشروعیت مآثم کے تغطیہ اور ستر کے لئے ہوئی ہے (٥٠) ۔

حضرت کشمیری رحمۃاللہ علیہ فرماتے ہیں "ولم يتحقق عندي ما مذهب الحنفية بعد" (٥١) یعنی میرے نزدیک اب تک یہ بات محقق نہیں ہوئی کہ حنفیہ کا اس سلسلہ میں مذہب کیا ہے ۔ وجہ یہ ہے کہ بعد کے حضرات تو یہ لکھتے ہیں کہ حدود سواتر ہیں یا زواجر ہیں ، لیکن امام ابوحنیفہ اور صاحبین رحمہم اللہ تعالیٰ سے اس سلسلہ میں کوئی تصریح منقول نہیں ہے ۔ چنانچہ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے "مشکل الآثار" میں اس حدیث کے متعلق بحث کی ہے ، لیکن ایک علمی انداز کی بحث کی ہے اور اختلاف وغیرہ سے کوئی تعرض نہیں کیا۔

حدود کے کفارات و سواتر ہونے کے قائلین کے دلائل

ان حضرات کی ایک دلیل قرآن کریم کی آیت ہے "فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللّٰهِ" (٥٢) اس سے معلوم ہورہا ہے کہ صیامِ شہرین توبہ ہے ، یہی توبہ کے طور پر مقرر کئے گئے ہیں اور ان کی ادائیگی ہی توبہ ہے ۔

دوسری دلیل حضرت عُبادہ بن الصامت رضی اللہ عنہ کی حدیثِ باب ہے ۔

تیسری دلیل حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث "من أصاب حدًّا فعجّل عقوبته في الدنيا فالله أعدل من أن يثنّيَ علىٰ عبده العقوبة في الآخرة" (٥٣) ہے ۔

چوتھی دلیل حضرت ابوتمیمہ ھُجیمی رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم نے

---

(٥٠) دیکھئے طبقات الشافعية الكبرىٰ لابن السبكي (ج٣ ص١٨٣ و ١٨٤) یہ مناظرہ ص ١٨٢ سے لیکر ص ١٨٩ تک پھیلا ہوا ہے ۔

(٥١) فيض الباري (ج١ ص٨٦)۔

(٥٢) سورة النساء/٩٢۔

(٥٣) سنن ترمذي، كتاب الإيمان، باب ماجاء لايزني الزاني وهو مؤمن رقم (٢٦٢٦) وأخرجه الحاكم أيضاً في مستدركه (ج١ ص٧) كتاب الإيمان، فائدة تعجيل العقوبة في الحدود، و (ج٢ ص ٤٤٥) كتاب التفسير، تفسير حٰمٓ عٓسٓقٓ و (ج٤ ص ٢٦٢) خاتمة كتاب التوبة والإنابة، وصححه وأقرّه الذهبي۔

فرمایا "إن الله عز وجل إذا أراد بعبدٍ خیراً عجل له عقوبة ذنبه فی الدنیا، وربنا تبارک وتعالیٰ أکرم من أن یعاقب علی ذنب مرّتین" (۵۴)۔

پانچویں دلیل حضرت خُزیمہ بن ثابت رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے "من أصاب ذنباً أقیم علیه حدّ ذلک الذنب: فهو کفارته" (۵۵)۔

چھٹی دلیل حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا "ماعوقب رجل علی ذنب إلا جعله الله کفارة لما أصاب من ذلک الذنب" (۵۶)۔

ساتویں دلیل حضرت خزیمہ بن معمر انصاری رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے وہ فرماتے ہیں "رجمت امرأة فی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم فقال الناس: حبط عملها، فبلغ ذلک النبیّ صلی الله علیه وسلم فقال: هو کفارة ذنوبها وتحشر علی ماسویٰ ذلک" (۵۷)۔

حدود کو زواجر قرار دینے والوں کے دلائل

ان حضرات کی پہلی دلیل آیتِ محاربہ ہے "إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُّقَتَّلُوْا أَوْ يُصَلَّبُوْا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيْهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيْمٌ إِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا۔۔۔" (۵۸)۔

اس آیت کے اندر قطعِ طریق اور رہزنی کے مختلف حالات کے لحاظ سے سزا متعین کی گئی ہے، فقہاء نے اس کی ترتیب یہ بتائی ہے کہ اگر وہ لوگ صرف قتل کے مرتکب ہوئے ہیں تو ان کی سزا ہے: "أن یقتلوا" اگر وہ قتل کے ساتھ نہبِ اموال کے بھی مرتکب ہوئے ہیں تو ان کی سزا ہے "یصلّبوا" کہ ان کو سولی پر لٹکا دیا جائے گا۔ اور اگر انہوں نے صرف نہبِ اموال کیا ہے اور قتل کی نوبت نہیں آئی تو ان کی سزا "تقطع أیدیهم وأرجلهم من خلافٍ" ہے۔ یعنی ان کے ہاتھ پاؤں مختلف جانبوں سے کاٹ دیے

---

(۵۴) مجمع الزوائد (ج۶ ص ۲۶۵) کتاب الحدود والدیات، باب هل تکفر الحدود الذنوب أم لا، قال الهیثمی: "وفیه هشام بن لاحق، ترک أحمد حدیثه وضعفه ابن حبان، وقال الذهبی: قواه النسائی، ولهذا الحدیث طرق فی مواضعها" مجمع الزوائد (ج۶ ص ۲۶۶)۔

(۵۵) مسند احمد (ج۵ ص ۲۱۴ و ۲۱۵) نیز دیکھئے سنن دارمی (ج۲ ص ۲۲۷) کتاب الحدود، باب: الحد کفارة لمن أقیم علیه۔

(۵۶) مجمع الزوائد (ج۶ ص ۲۶۵) قال الهیثمی: "رواه الطبرانی فی الأوسط وفیه یاسین الزیات وهو متروک" واضح رہے کہ حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کو عبداللہ بن عمرو کی روایت قرار دیا ہے جبکہ مجمع الزوائد میں "ابن عمر" ہے، نیز مصححِ فتح الباری نے فتح الباری کے حاشیہ میں لکھا ہے کہ ریاض کے مخطوطہ میں "ابن عمر" ہے۔ واللہ اعلم۔ دیکھئے فتح الباری (ج۱ ص ۶۸)۔

(۵۷) مجمع الزوائد (ج۶ ص ۲۶۵) وفیه یحیی بن عبدالحمید الحِمّانی، وهو ضعیف، قاله الهیثمی۔

(۵۸) سورۃ مائدہ/ ۳۳ و ۳۴۔

جائیں گے اور اگر انہوں نے نہ قتل کیا، نہ نہبِ اموال کیا، لیکن اس کی تیاری کی اور اس کے لئے اقدام کیا، نوبت نہ تو قتل کی آئی نہ نہبِ اموال کی، تو ایسے لوگوں کی سزا ہے "ینفوامن الأرض" کہ ان کو جلاوطن کردیا جائے گا (۵۹)۔

آگے فرمایا "ذٰلِکَ لَھُمْ خِزْیٌ فِی الدُّنْیَا وَلَھُمْ فِی الْآخِرَۃِ عَذَابٌ عَظِیْمٌ" یعنی یہ سزا تو دنیوی طور پر ان کے لئے باعثِ رسوائی ہے اور آخرت میں ان کے لئے عذابِ عظیم ہے۔

دیکھئے یہاں دو فریق تو وہ ہیں جن کو قتل و صَلب کیا گیا اور دو فریق وہ ہیں جن کو قتل تو نہیں کیا گیا البتہ ہاتھ پاؤں کاٹ کر ایک کو چھوڑ دیا اور دوسرے کو ہاتھ پاؤں کاٹے بغیر جلاوطن کردیا گیا، اس طرح ان پر حد جاری ہوگئی، اگر حدود کفارات ہیں تو پھر "وَلَھُمْ فِی الْآخِرَۃِ عَذَابٌ عَظِیْمٌ" کی وعید کیوں ہے؟ یہ وعید اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ حد کے جاری ہونے کے بعد ان کا گناہ معاف نہیں ہوا، اسی لئے فرمایا ہے "اِلَّا الَّذِیْنَ تَابُوْا۔۔۔" یعنی اگر وہ توبہ کرلیں تو آخرت کا گناہ معاف ہوجائے گا۔

لیکن اس پر اشکال یہ ہے کہ آیتِ محاربہ کے نزول کے بارے میں اختلاف ہے کہ کفار و مرتدین کے بارے میں نازل ہوئی ہے یا مطلقاً ڈاکوؤں کے بارے میں نازل ہوئی ہے، خواہ وہ مومن ہوں یا کافر؟(۶۰)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ ہے کہ مرتدّین و کفّار کے بارے میں ہے "باب المحاربین من أھل الکفر و الردّۃ" میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اسی لئے حدیث درج کی ہے (۶۱)۔

اور اگر اس کو عام مان لیا جائے، جیسا کہ جمہور علماء کی رائے ہے تو بھی یہ کہا جاسکتا ہے کہ پھر آیت کا عموم حضرت عُبادہ رضی اللہ عنہ وغیرہ کی احادیث سے مخصوص ہے، یا یہ کہ یہ حدیث بیان اور تفسیر ہے۔

پھر اس آیت سے استدلال کرنے میں اشکال ہے اس لئے کہ "اِلَّا الَّذِیْنَ تَابُوْا" سے جس استثناء کا تذکرہ کیا گیا ہے اس کا تعلق سزائے موت دنیوی سے ہے کیونکہ آگے "مِنْ قَبْلِ اَنْ تَقْدِرُوْا عَلَیْھِمْ" ہے، جو لوگ تمہاری گرفت میں آنے سے پہلے پہلے تائب ہوجائیں ان کے متعلق ارشاد ہے "فَاعْلَمُوْا أَنَّ اللّٰہَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ" (۶۲) ان کی توبہ قبول ہوگی اور جرم حِراب کی سزا ان پر جاری نہ ہوگی (۶۳)۔

---

(۵۹) دیکھئے معارف القرآن (ج۳ص ۱۲۱)۔

(۶۰) دیکھئے الجامع لأحکام القرآن للقرطبی (ج۶ ص ۱۴۸ و ۱۵۰) المسألۃ الأولی، نیز دیکھئے فتح الباری (ج۱۲ص ۱۰۹ و ۱۱۰) کتاب الحدود، باب المحاربین من أھل الکفر و الردّۃ۔

(۶۱) دیکھئے صحیح بخاری کتاب الحدود، باب المحاربین من أھل الکفر و الردۃ رقم (۶۸۰۲)۔

(۶۲) سورۂ مائدہ/ ۳۴۔

(۶۳) معارف القرآن (ج۳ص ۱۲۲)۔

بعض حضرات نے آیتِ سرقہ سے استدلال کیا ہے "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللّٰهِ، وَاللّٰهُ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ، فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهٖ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللّٰهَ يَتُوْبُ عَلَيْهِ" (۶۴) ۔

اس آیت میں جزاء اور نکال کے لئے "قطعِ ایدی" کا حکم ہے اور "نکال" کہتے ہیں ایسی سزا کو جو عبرت کے لئے دی جاتی ہے اور جس سے زجر مقصود ہوتا ہے (۶۵) ۔ معلوم ہوا کہ حدود میں اصل زجر ہے، اس کے بعد توبہ کا ذکر ہے، "فائے تعقیبیہ" کے ساتھ تائبین کا ذکر کیا گیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سزا کے بعد پھر توبہ کی ضرورت باقی رہتی ہے ۔

اسی طرح حدِّ قذف کے سلسلے میں ارشادِ خداوندی ہے "وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوْا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً وَّلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَّأُولٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُوْنَ إِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا" (النور/۴)

حدِّ قذف میں جب اسّی کوڑے لگائے جاچکے اور حدود کفارات ہیں تو پھر "إِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا" کا استثناء کس لئے ہے اسی طرح سورۂ نساء میں ہے "وَالَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنْكُمْ فَاٰذُوْهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوْا عَنْهُمَا إِنَّ اللّٰهَ كَانَ تَوَّابًا رَّحِيْمًا" (سورة النساء/١٦) یہاں ایذا جو قائم مقام حد کے ہے وہ پائی گئی اور گناہ کا کفارہ ہوگیا تو پھر "فَإِنْ تَابَا" کا کیا مقصد ہے ؟

ان حضرات کی تیسری دلیل حضرت ابواُمیّہ المخزومی رضی اللہ عنہ کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کے سامنے ایک شخص کو لایا گیا جو چوری کا اعتراف کررہا تھا لیکن اس کے پاس سے کسی قسم کا سامان برآمد نہیں ہوا تھا، حضور صلّی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا کہ تم نے چوری نہیں کی ہوگی اس شخص نے پھر اقرار کیا، اس طرح دو تین مرتبہ اعتراف کے بعد آپ نے قطعِ ید کا حکم فرمایا، اس کے بعد اس شخص کو آپ کے پاس لایا گیا تو آپ نے فرمایا "قل أستغفر اللہ وأتوب إلیہ" اس شخص نے کہا "أستغفر اللہ وأتوب إلیہ" آپ نے پھر دعا کی اور فرمایا "اللھم تُبْ علیہ" (۶۶) ۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سزا کے بعد بھی توبہ کی ضرورت باقی رہتی ہے ۔

ان حضرات کی چوتھی دلیل بنو مخزوم کی عورت کا واقعہ ہے جس کی سفارش حضرت اُسامہ بن زید رضی اللہ عنہ نے کی تھی تو آپ نے ناراضگی کا اظہار فرمایا تھا۔ اس حدیث میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا

---

(۶۴) سورۂ مائدہ/ ۳۸ و ۳۹۔

(۶۵) دیکھئے النہایۃ (ج۵ ص۱۱۷)۔

(٦٦) سنن نسائی (ج ۲ ص ۲۵۴) کتاب قطع السارق، باب تلقین السارق، وسنن أبی داود، کتاب الحدود باب فی التلقین فی الحد، رقم (۴۳۸۰)، وسنن ابن ماجہ، کتاب الحدود، باب تلقین السارق، رقم (۲۵۹۷) ومسند أحمد (ج ۵ ص ۲۹۳)۔

فرماتی ہیں "فحَسُنَتْ توبتها" (۶۷) ۔ معلوم ہوا کہ حد کے اجراء کے بعد توبہ کی ضرورت ہوتی ہے ۔

اسی طرح حضرت ماعز رضی اللہ عنہ کے بارے میں حضور اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا "لقد تاب توبة لو قُسِمَتْ بين أمة لوَسِعَتْهم" (۶۸) اس شخص نے ایسی توبہ کی ہے کہ اگر ایک امّت میں اس کو تقسیم کردیا جائے تو وہ سب کے لئے کفایت کرے گی، یہاں حضور صلّی اللہ علیہ وسلّم نے ان کے لئے توبہ کا باقاعدہ ذکر کیا ہے، حالانکہ ان پر حد جاری کی گئی ہے، اگر حد سے گناہ معاف ہوچکا تھا تو پھر "لقد تاب توبة" کہنے کی کیا ضرورت تھی ؟!

حضرت عُبادہ رضی اللہ عنہ وغیرہ کی احادیث کا جواب

اب ایک سوال یہ ہے کہ حضرت عُبادہ رضی اللہ عنہ وغیرہ کی احادیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حدود کفارات ہیں، تو آخر ان کا کیا جواب ہوگا؟

علامہ ابن ھُمَام رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا ہے کہ حضرت عُبادہ وغیرہ کی حدیث کو اس پر حمل کیا جائے گا کہ اس شخص نے عقوبت اور سزا کے ساتھ ساتھ توبہ کرلی ہوگی، اس لئے کہ ظاہر یہی ہے کہ آدمی کو جب سزا دی جارہی ہو تو اس وقت توبہ کر ہی لے گا، اور یہ توبہ کفارہ ہوجائے گی، یہ مسلمان سے بعید ہے کہ وہ پِٹ رہا ہو، اس کی جان جانے والی ہو اور وہ اپنے گناہ سے توبہ نہ کرے (۶۹) ۔

دوسرا جواب امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کے ایک کلام سے ماخوذ ہوتا ہے کہ بعض جرائم کی دو سزائیں ہوتی ہیں، دنیوی و اُخروی، تو ہوسکتا ہے کہ دنیا میں حدود قائم کرنے کی وجہ سے سزائے دنیوی تو ختم ہوجائے لیکن سزائے اُخروی باقی رہے، توبہ کی وجہ سے اس کا اِزالہ ہوتا ہے (۷۰) ۔

---

(۶۷) دیکھئے صحیح بخاری کتاب الشہادات، باب شہادة القاذف والسارق والزانی، رقم (۲۶۴۸) وکتاب أحادیث الأنبیاء باب (بلاترجمة) رقم (۳۴۷۵) وکتاب فضائل أصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم باب ذکر أسامة بن زید، رقم (۳۷۳۲ وکتاب المغازی، باب (بلاترجمة) رقم (۴۳۰۴) وکتاب الحدود، باب إقامة الحدود علی الشریف والوضیع، رقم (۶۷۸۷) وباب کراهیة الشفاعة فی الحد إذا رُفع الی السلطان رقم (۶۷۸۸) وکتاب الحدود، باب توبة السارق، رقم (۶۸۰۰) وصحیح مسلم، کتاب الحدود، باب قطع السارق الشریف ونحوه، وسنن نسائیؒ (ج۲ ص ۲۵۵ و ۲۵۶) کتاب قطع السارق، باب مایکون حرزاً ومالایکون ۔ وسنن أبی داود، کتاب الحدود، باب فی الحد یشفع فیه، رقم (۴۳۷۳) وسنن ترمذی، کتاب الحدود، باب ماجاء فی کراهیة ان یشفع فی الحدود، رقم (۱۴۳۰)

(۶۸) صحیح مسلم، کتاب الحدود، باب من اعترف علی نفسه بالزنا ۔

(۶۹) فتح القدیر (ج۵ ص ۳) کتاب الحدود ۔

(۷۰) انظر شرح مشکل الآثار للطحاوی (ج۵ ص ۴۲۶) باب بیان مشکل ماروی عن رسول اللہ ﷺ فیمن أصاب ذنباً فی الدنیا فعوقب به، وفیمن اصاب ذنباً فی الدنیا فستره اللہ عز وجل علیه فی الدنیا وعفا عنه ۔

اور تیسرا جواب بعض علماء نے یہ دیا ہے کہ اصل میں یہ سزائیں "مِن باب المصائب" ہیں اور مصائب کا کفّارہ ہونا احادیث میں مصرّح ہے، لہذا ان جرائم کی سزاؤں کو جو کفارہ بتایا گیا ہے وہ اسی لحاظ سے ہے کہ ایک مصیبت مسلمان پر آرہی ہے اور مصیبت مکفّرِ سیئات ہے، لہذا یہ کوڑے اس کے گناہوں کے لئے مکفِّر ہونگے۔ مگر یہ ضروری نہیں ہے کہ جس گناہ کا اس نے ارتکاب کیا ہے اس کی تکفیر ہوجائے (۷۱) بلکہ ممکن ہے اس گناہ کی تکفیر ہوجائے اور یہ بھی ممکن ہے کہ کچھ اور گناہوں کی تکفیر ہوجائے۔

لیکن حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حدیث میں "ومن أصاب من ذلک شیئاً ثم سترہ اللّٰہ" کے الفاظ ہیں، مصائب کا "ستر" کے ساتھ تو کوئی تعلق نہیں ہے لہذا "ثم سترہ اللّٰہ" کے کیا معنی ہونگے؟ (۷۲)

حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بعض مصائب ایسے ہوتے ہیں جن کا ستر مطلوب ہوتا ہے جیسے قبائح کا مشتہر ہونا، سو ایسی صورت میں "ثم سترہ اللّٰہ" کے معنی درست ہوجائیں گے (۷۳)۔

لیکن پیچھے ہم حضرت خزیمہ بن ثابت رضی اللہ عنہ کی حدیث ذکر کرچکے ہیں جس میں ہے "مَنْ أصاب ذنباً أقیم علیہ حد ذلک الذنب فھو کفارتہ" (۷۴) اس میں حد کی تصریح موجود ہے لہذا مصائب مراد لینا درست معلوم نہیں ہوتا کما صرّح بذلک العلّامۃ الکشمیری رحمہ اللّٰہ تعالی (۷۵)۔

حضرت عبادہ اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہما کی حدیثوں میں تعارض اور اس کا ازالہ

ایک سوال یہ ہے کہ حضرت عُبادہ رضی اللہ عنہ وغیرہ کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حدود کفارات ہیں اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے ایک روایت منقول ہے کہ نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا "ما أدری الحدود کفارات أم لا" یہ روایت حضرت عُبادہ رضی اللہ عنہ کی روایت کی معارض ہے۔

---

(۷۱) دیکھئے فیض الباری (ج ۱ ص ۸۸)۔

(۷۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۶۸)۔

(۷۳) فیض الباری (ج ۱ ص ۸۸)۔

(۷۴) مسند أحمد (ج ۵ ص ۲۱۴ و ۲۱۵) و سنن دارمی (ج ۲ ص ۲۳۷) کتاب الحدود، الحد کفارۃ لمن أقیم علیہ۔

(۷۵) دیکھئے فیض الباری (ج ۱ ص ۸۸)۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی یہ روایت امام بزار (۷۶) امام حاکم (۷۷) اور امام ابن حزم ظاہری (۷۸) رحمہم اللہ تعالیٰ نے موصولاً تخریج کی ہے بطریق "عبدالرزاق عن معمر عن ابن أبی ذئب عن سعید المقبری عن أبی هریرة رضی الله عنه عن النبی صلی الله علیه وسلم" ۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے تاریخ کبیر میں اس کو تعلیقاً ذکر کیا ہے اور فرمایا ہے "وقال عبدالرزاق عن معمر عن ابن أبی ذئب عن سعید عن أبی هریرة عن النبی صلی الله علیه وسلم" (۷۹) ۔

قصہ یہ ہے کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں اختلاف ہے کہ یہ مرفوع حدیث موصول ہے یا مرسل ہے ۔ عبدالرزاق اسے موصولاً نقل کرتے ہیں ، امام دارقطنی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ عبدالرزاق موصولاً نقل کرنے میں متفرد ہیں ، جبکہ ہشام بن یوسف سے یہ روایت مرسلاً مروی ہے (۸۰) اس کی سند ہے "هشام عن معمر عن ابن أبی ذئب عن الزهری أن رسول الله صلی الله علیه وسلم قال: ماأدری عزیر کان نبیاأم لا، وتبّع لعیناکان أم لا، والحدود کفارات لأهلها أم لا" کماأخرجه البخاری فی تاریخه (۸۱) امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہشام کی یہ روایت اصح ہے ، اور پھر فرماتے ہیں کہ یہ حدیث نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں ہے کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "الحدود کفّارة" (۸۲)۔

دارقطنی رحمۃ اللہ علیہ نے امام عبدالرزاق کے تفرّد کا جو دعویٰ کیا ہے اس پر اشکال یہ ہے کہ آدم بن ابی إیاس رحمۃ اللہ علیہ نے ان کی متابعت کی ہے ، چنانچہ امام حاکم رحمۃ اللہ علیہ نے "آدم بن أبی إیاس حدثنا ابن أبی ذئب عن المقبری عن أبی هریرة رضی الله عنه" کے طریق سے بھی یہ روایت ذکر کی ہے اور اس کو "صحیح علی شرط الشیخین" قرار دیا ہے ، حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ان کی موافقت کی

---

(۷۶) دیکھئے کشف الأستار عن زوائد البزار للہیثمی (ج۲ ص ۲۱۲ و ۲۱۳) کتاب الحدود، باب: (بلاترجمة، قبل باب: قتل الصبر کفارة لماقبله) رقم (۱۵۴۲) و (۱۵۴۳) ۔

(۷۷) مستدرک حاکم (ج ۱ ص ۳۶) کتاب الإیمان ، تبع و ذو القرنین أکانا نبیین أم لا و (ج ۲ ص ۱۴) کتاب البیوع و (ج ۲ ص ۴۵۰) کتاب التفسیر، سورة الدخان ۔

(۷۸) دیکھئے "المحلی" (ج ۱۱ ص ۱۲۵) کتاب الحدود، هل الحدود کفارة لمن أقیمت علیه أم لا ۔

(۷۹) دیکھئے "التاریخ الکبیر" (ج ۱ ص ۱۵۳) ترجمة: محمد بن عبدالرحمن بن أبی ذئب القرشی، رقم (۴۵۵) ۔

(۸۰) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ٦٦) ۔

(۸۱) تاریخ کبیر (ج ۱ ص ۱۵۳) ۔

(۸۲) حوالہ بالا ۔

ہے (۸۳) اسی طرح حافظ ابن حزم ظاہری رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس حدیث کی تصحیح کی ہے (۸۴)۔

بہرحال اگر یہ روایت صحیح نہیں بلکہ معلول ہے جیسا کہ امام بخاری اور دارقطنی رحمہ اللہ تعالیٰ کی رائے ہے تو پھر اس کا جواب آسان ہے کہ عبدالرزاق کی روایت حضرت عُبادہ رضی اللہ عنہ کی روایت کا معارضہ نہیں کرسکتی۔

اور اگر اس روایت کو صحیح تسلیم کرلیا جائے جیسا کہ حاکم، ابن حزم، ذہبی رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ کی رائے ہے تو پھر اس صورت میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت حضرت عُبادہ رضی اللہ عنہ کی روایت کی معارض ہوگی۔

اس کا جواب ابن حزم اور قاضی عِیَاض رحمہما اللہ تعالیٰ نے یہ دیا کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت مقدّم ہے، نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلّم کو اولاً یہ معلوم نہیں تھا کہ حدود کفّارات ہیں یا نہیں، لیکن بعد میں یہ بتا دیا گیا کہ حدود کفارات ہیں (۸۵)۔

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ یہ لوگ کہتے ہیں کہ حضرت عُبادہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں جس بیعت کا تذکرہ ہے وہ بیعۃ العقبۃ ہے، تو یہ حدیث ہجرت سے پہلے کی ہے اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ ۷ھ میں مسلمان ہوئے ہیں، لهذا یہ حدیث بعد کی ہوگی۔

ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ نے یہ جواب دیا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت مراسیلِ صحابہ کی قبیل سے ہو، انہوں نے براہ راست نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نہ سنی ہو بلکہ کسی ایسے صحابی سے سنی ہو جنہوں نے ہجرت سے پہلے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہو (۸۶)۔

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ حدود کی مشروعیت ہجرت کے بعد ہوئی ہے تو پھر مشروعیت سے پہلے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے "ماأدری الحدود کفارات أم لا" کہنے کا کیا مطلب ہے؟

ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ہجرت سے قبل ہی یہ بتلا دیا گیا تھا کہ بعض معاصی اور جرائم کے لئے حدود مشروع ہوں گی، گویا اس حدیث میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قبل از وقت، مشروعیت سے پہلے ان کے وجود کی خبر دی ہے کہ حدود واقع

---

(۸۳) دیکھئے مستدرک حاکم (ج۲ ص ۴۵۰) کتاب التفسیر، تفسیر سورۃ الدخان۔

(۸۴) دیکھئے المحلّی (ج۱۱ ص۱۲۵)۔

(۸۵) دیکھئے فتح الباری (ج۱ ص۶٦)۔

(۸۶) المحلّی (ج۱۱ ص۱۲۵)۔

ہوگی لیکن مجھے معلوم نہیں کہ یہ کفارات ہیں یا نہیں (۸۷)۔

لیکن ابن حزم ظاہری رحمۃ اللہ علیہ کے اس جواب میں تکلف نہایت واضح ہے ، دل کو اس پر اطمینان نہیں ہوتا۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اس احتمال کو ہی رد کردیا ہے کہ یہ روایت حضرت ابوہریرہ کی مراسیل میں سے ہوگی، وہ فرماتے ہیں کہ انہوں نے سماع کی تصریح کی ہے ، گویا ان کے نزدیک حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے یہ حدیث حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے براہِ راست سنی ہے ، اور ۷ھ کے بعد یعنی اسلام لانے کے بعد سنی ہے لیکن وہ فرماتے ہیں کہ اس کے باوجود حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث متقدم ہے اور حضرت عُبادہ رضی اللہ عنہ کی حدیث اس کے بعد کی ہے (۸۸) ۔ کما سبق تفصیلہ۔

لیکن علّامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی سماع کی تصریح اوّل تو اس پر محمول ہوسکتی ہے کہ پہلے انہوں نے کسی صحابی سے سنی ہو، پھر بعد میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی سنی ہو، اس کے علاوہ یہ بھی ممکن ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بالکل نہ سنی ہو لیکن سماع کی تصریح اس بنا پر ہو کہ صحابی سے سنی ہوئی بات قطعی اور یقینی ہے "لأن الصحابةَ کلّهم عُدول" (۸۹)

یہاں یہ بات قابلِ توجّہ ہے کہ حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے یہ فرمایا ہے کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سماع کی تصریح کی ہے ۔ جبکہ ہمارے سامنے جو مراجع ہیں ان میں سے کسی میں بھی ہمیں یہ تصریح نہیں ملی، چنانچہ امام حاکم نے اس کو تین طرق سے نقل کیا ہے ، امام بزار نے دو طرق سے نقل کیا ہے ، ابن حزم نے اس کو عبد بن حُمید کے واسطے سے ذکر کیا ہے (۹۰) اسی طرح حافظ ابن کثیر نے اس کو ابن عساکر کے حوالہ سے نقل کیا ہے (۹۱)۔ ان میں سے کسی بھی مقام پر سماع کی تصریح موجود نہیں ہے ۔

پھر حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "وقد أخرجه أحمد عن عبدالرزاق عن معمر" (۹۲) جبکہ مسند احمد میں یہ روایت موجود نہیں ہے ، پھر علّامہ نورالدین ہیثمی رحمۃ اللہ علیہ نے مجمع الزوائد

---

(۸۷) حوالۂ بالا۔

(۸۸) دیکھئے فتح الباری (ج۱ ص۶۶)۔

(۸۹) عمدۃ القاری (ج۱ ص۱۵۸)۔

(۹۰) یہ تمام حوالے ہم پیچھے ذکر کرچکے ہیں۔

(۹۱) دیکھئے تفسیر ابن کثیر (ج۴ ص۱۴۴) تفسیر سورۃ الدخان۔

(۹۲) فتح الباری (ج۱ ص۶۶)۔

(جس میں مسند احمد کی احادیث زوائد کو بھی لاتے ہیں) میں اس روایت کا ذکر کیا ہے اور صرف بزّار کا حوالہ دیا ہے مسندِ احمد کا کوئی حوالہ نہیں دیا (۹۳) ۔ واللہ سبحانہ أعلم و علمہ أتم و أحکم۔

علّامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ کا رجحان اس طرف ہے کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث صحت کے اس معیار پر نہیں جس پر حضرت عُبادہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے لہذا ان دونوں میں تعارض ہی نہیں کہ جمع و تطبیق کی ضرورت پڑے (۹۴)۔

حضرت مولانا بدر عالم صاحب میرٹھی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ دونوں میں اس طرح تطبیق ممکن ہے کہ حضرت عُبادہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں جو "فھو کفارۃ لہ" ہے یہ قطعی حکم نہیں، بلکہ ایک امرِ مرجوّ ہے، اور مطلب یہ ہے کہ اگر اس پر حد جاری کردی گئی تو اللہ سبحانہ و تعالیٰ سے امید ہے کہ وہ اسے کفارہ بنادے، اس کی تائید حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث سے ہوتی ہے "من أصاب حدّاً فعجّل عقوبتہ فی الدنیا فاللہ أعدل من أن یثنی علی عبدہ العقوبۃ فی الآخرۃ، و من أصاب حدّاً فسترہ اللہ علیہ و عفا عنہ فاللہ أکرم من أن یعود إلی شیء قد عفا عنہ" (۹۵) اس حدیث سے معلوم ہورہا ہے کہ حدود کا کفارہ ہونا کوئی قطعی فیصلہ نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کے عدل کو دیکھتے ہوئے یہ امید کی جارہی ہے کہ دوبارہ سزا نہیں ہوگی، جیسے ستر کی حالت میں اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم کو دیکھ کر یہ امید باندھی جارہی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جس طرح دنیا میں پردہ پوشی کی، آخرت میں بھی وہ پردہ پوشی فرمائیں گے اور سزا نہیں دیں گے ظاہر ہے کہ حالتِ ستر میں کوئی شخص بھی اس کا قائل نہیں ہے کہ اس کا کفارہ ہوگیا، بلکہ اختلاف تو حد جاری کرنے کے بعد ہے۔(۹۶)

نیز وہ فرماتے ہیں کہ اس روایت میں جزاء "فاللہ أعدل۔۔۔الخ" ہے اسی طرح اس روایت میں دوسری جزا "فاللہ أکرم من أن یعود۔۔۔الخ" ہے جبکہ بخاری کی روایت اور اس روایت میں شرط متحد ہے، گویا "فھو کفارۃ لہ" (جو بخاری میں پہلی شرط کی جزاء ہے) کے معنی وہی ہیں جو "فاللہ أعدل من أن یثنی علی عبدہ العقوبۃ فی الآخرۃ" کے ہیں، اسی طرح دوسرے جملہ میں جو مختلف جزاء ہیں ان کا مفہوم بھی ایک مآل کی طرف راجع ہے (۹۷) واللہ اعلم۔

---

(۹۳) دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۶ ص ۲۶۵) کتاب الحدود، باب: ھل تکفر الحدود الذنوب أم لا۔

(۹۴) عمدہ (ج ۱ ص ۱۵۸)۔

(۹۵) سنن ترمذی، کتاب الایمان، باب ما جاء: لا یزنی الزانی و ھو مؤمن، رقم (۲۶۲۶)۔

(۹۶) البدر الساری حاشیۃ فیض الباری (ج ۱ ص ۸۹ و ۹۰)۔

(۹۷) حوالۂ بالا۔

حدود کے کفارہ ہونے یا نہ ہونے کے
بارے میں حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کا قولِ فیصل

حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حد کے جاری کردینے کے بعد تین حالات ہوسکتے ہیں :-
حد کے جاری کردینے کے بعد یاتو محدود توبہ کرلے گا یا نہیں ، اگر توبہ نہ کرے تو دوبارہ اس گناہ سے بچے گا یا نہیں ۔ اگر وہ توبہ کرلیتا ہے تو پھر تو بالاتفاق یہ حد اس کے لئے کفارہ ہے ، اور اگر توبہ نہیں کرتا لیکن اسے عبرت حاصل ہوگئی اور دوبارہ ایسے گناہ کا وہ اعادہ نہیں کرتا تو بھی یہ حد کفارہ بن جائے گی ، اور اگر اس نے توبہ بھی نہیں کی اور جرائم کے ارتکاب سے باز بھی نہیں آیا تو ایسے شخص کے لئے حدود کفارہ نہیں بنیں گی (۹۸) واللہ اعلم ۔

ومن أصاب من ذلک شیئاً ثم سترہ اللہ فھو إلی اللہ، إن شاء عفا عنہ وإن شاء عاقبہ، فبایعناہ علی ذلک

اور اگر کوئی جرائم کا ارتکاب کرے اور پھر حق تعالیٰ شانہ اس کی پردہ داری فرمائیں تو وہ اللہ تعالیٰ کی طرف مفوّض ہے ، چاہیں معاف فرمادیں ، چاہیں سزا دیں ۔

امام مازِنی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس سے معتزلہ اور خوارج دونوں کی تردید ہوتی ہے ، کیونکہ یہ دونوں فریق کہتے ہیں کہ مرتکبِ کبیرہ ایمان سے خارج ہے ، حالانکہ یہاں مرتکبِ کبیرہ کے متعلق نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم عفو کی امید باندھے ہوئے ہیں اور اس کو "تحت المشیئۃ" داخل فرمارہے ہیں ۔

نیز اس سے مرجئہ کی بھی تردید ہوگئی جو کہتے ہیں کہ معاصی ایمان کے ہوتے ہوئے مضر نہیں ، جبکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم یہاں فرمارہے ہیں "وإن شاء عاقبہ" اللہ تعالیٰ کو اختیار ہے چاہیں تو سزا دیں (۹۹)۔ واللہ سبحانہ وتعالی أعلم وعلمہ أتم وأحکم۔

---

(۹۸) فیض الباری (ج ۱ ص ۹۳)۔

(۹۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۶۸)۔

۱۰ - باب : مِنَ الدِّينِ الْفِرَارُ مِنَ الْفِتَنِ .

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ترجمہ منعقد کیا ہے کہ فتنوں سے بھاگنا دین کا ایک شعبہ ہے ۔

ترجمۃ الباب کا مقصد اور ماقبل سے ربط

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اب تک جن امور کو ذکر کیا ہے وہ ایجابی اور ثبوتی تھے ، اب یہاں انہوں نے ایک سلبی امر کا ذکر فرمایا ہے کہ دین کے شعبوں اور شاخوں میں "فرار من الفتن" بھی داخل ہے یعنی اپنی رہائش کی جگہ کو ترک کرکے اور چھوڑ کر دین کی حفاظت کی خاطر صحرا اور پہاڑ میں چلا جانا، یہ بھی دین کا ایک شعبہ ہے (۱۰۰) ۔

اسی طرح ماقبل میں یہ بیان کیا گیا تھا کہ حضرات انصار نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھوں پر بیعت کی تھی اور انھیں چند چیزوں کو چھوڑنے کا حکم کیا گیا تھا، اب یہ بتا رہے ہیں کہ صرف انہی امور پر اکتفا نہیں ، بلکہ بوقتِ ضرورت وطن کو چھوڑنا بھی دین میں داخل ہے اور عبادت ہے (۱۰۱) ۔

پیچھے ہم کئی دفعہ بیان کر آئے ہیں کہ ان ابواب کا مقصد مرجئہ کی تردید ہے جو کہتے ہیں : لاتضر مع الإیمان معصیة " ایمان کے ہوتے ہوئے کوئی معصیت مضر نہیں ، سو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس باب کو لاکر یہ فرما رہے ہیں کہ مرجئہ کا یہ عقیدہ کسی طرح درست نہیں ، کیونکہ اگر معصیت کا اثر نہ ہوتا تو فتنوں سے بھاگنے کی ضرورت نہ پڑتی، حالانکہ حدیث شریف میں صراحت کے ساتھ مذکور ہے کہ فتنوں سے بھاگ کر ایسی جگہ چلا جانا بھی دین میں مطلوب ہے جہاں فتنے اثر انداز نہ ہوسکیں ۔

یہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے "من الإیمان" یا "من الإسلام" نہیں فرمایا بلکہ "من الدین" فرمایا ہے ، اس کی وجہ یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک دین ، ایمان اور اسلام میں ترادف ہے ، قال اللہ تعالیٰ : "إِنَّ الدِّيْنَ عِنْدَ اللهِ الْإِسْلَامُ" (آل عمران/۹۱) لہذا جو چیز دین میں داخل ہوگی وہ ایمان واسلام میں بھی داخل ہوگی ۔ (۱۰۲) ترجمہ میں "من الإیمان" یا "من الإسلام" کہنے کے بجائے "من الدین" کا لفظ

---

(۱۰۰) تقریر بخاری شریف (ج۱ ص۱۳۰) ۔

(۱۰۱) امداد الباری (ج۴ ص۴۵۰) ۔

(۱۰۲) فتح الباری (ج۱ ص۶۹) ۔

حدیثِ پاک کے اتباع میں کہا ہے (۱۰۳)۔

۱۹ : حدّثنا عَبْدُ ٱللهِ بْنُ مَسْلَمة ، عن مالِكٍ ، عَنْ عَبْدِ ٱلرَّحْمٰنِ بْنِ عَبْدِ ٱللهِ بْنِ عَبْدِ ٱلرَّحْمٰن ٱبْنِ أَبِي صَعْصَعَةَ ، عَنْ أَبِيهِ ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ ٱلْخُدْرِيِّ (۱۰۴) أَنَّهُ قَالَ : قَالَ رَسُولُ ٱللهِ ﷺ : (يُوشِكُ أَنْ يَكُونَ خَيْرَ مَالِ ٱلْمُسْلِمِ غَنَمٌ يَتْبَعُ بِهَا شَعَفَ ٱلْجِبَالِ وَمَوَاقِعَ ٱلْقَطْرِ ، يَفِرُّ بِدِينِهِ مِنَ ٱلْفِتَنِ)

[۳۱۲٤ ، ۳٤۰۵ ، ٦۱۳۰ ، ٦٦۷۷ ، وانظر : ٥٨٤]

تراجم رجال

(۱) عبداللہ بن مَسْلَمہ : یہ عبداللہ بن مسلمہ بن قَعْنَب قعنبی حارثی بصری رحمۃ اللہ علیہ ہیں ، ان کی کنیت ابو عبدالرحمٰن ہے ، امام مالک ، لیث بن سعد ، مخرمہ بن بکیر ، ابن ابی ذئب رحمہم اللہ سے روایت کرتے ہیں ۔

ان کی توثیق و جلالتِ شان پر اتفاق ہے ، موطا کے رواۃ میں سے ایک راوی ہیں ، ابن المدینی اور یحیی بن معین رحمہما اللہ موطا کی روایت کے سلسلے میں ان پر کسی کو مقدم نہیں کیا کرتے تھے ۔ مستجاب الدعوات بزرگ تھے ، امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کو بتایا گیا کہ عبداللہ بن مسلمہ آئے ہیں تو امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا "قوموا بنا إلی خیر أهل الأرض" ۔

امام بخاری اور امام مسلم رحمہما اللہ نے ان سے بہت سی حدیثیں روایت کی ہیں ۔ ۲۲۱ھ میں ان کی مکہ مکرمہ میں وفات ہوئی (۱۰۵) رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعۃً۔

(۲) مالک : یہ امام دارالہجرۃ عالم المدینہ امام مالک بن انس بن مالک بن ابی عامر بن عمرو الاصبحی المدنی ہیں ، کنیت ابوعبداللہ ہے ۔

اہل السنۃ و الجماعۃ کے چار ائمۂ متبوعین میں سے ایک امام اور امام شافعی اور امام محمد رحمہما اللہ کے استاذ ہیں ۔

---

(۱۰۳) حوالۂ بالا۔

(۱۰۴) الحدیث أخرجه البخاری فی مواضع أخر ، وانظر کتاب بدء الخلق ، باب خیر مال المسلم غنم یتبع بها شعف الجبال ، رقم (۳۳۰۰) وکتاب المناقب ، باب علامات النبوة فی الإسلام ، رقم (۳٦۰۰) وکتاب الرقاق ، باب : العزلة راحة من خُلّاط السوء رقم (٦٤۹٥) وکتاب الفتن ، باب التعرب فی الفتنة ، رقم (۷۰۸۸) واخرجه النسائی فی کتاب الإیمان وشرائعه ، باب الفرار بالدین من الفتن (ج۲ ص۲۷۲) وأبوداود فی کتاب الفتن والملاحم ، باب ما یُرَخّص فیه من البداوة فی الفتنة رقم (٤۲٦۷) وابن ماجه ، فی کتاب الفتن ، باب العزلة ، رقم (۳۹۸۰)۔

(۱۰٥) عمدة القاری (ج۱ ص۱٦۱) وتقریب التهذیب (ص۳۲۳) رقم الترجمة (۳٦۲۰)۔

آپ کی ولادت مدینہ میں ۹۳ ھ میں ہوئی اور وہیں ۱۷۹ ھ میں آپ نے وفات پائی۔ دین میں بڑے متصلّب اور فرمانرواؤں سے دور رہتے تھے، ہارون رشید نے انہیں حدیث سنانے کے لئے بلا بھیجا تو انہوں نے کہلا بھیجا کہ "العلم یؤتیٰ" کہ علم کے پاس لوگ آتے ہیں علم لوگوں کے پاس نہیں جاتا، ہارون رشید ان کے ہاں پہنچے اور دیوار کے ساتھ ٹیک لگا کر بیٹھے، امام مالک نے فرمایا کہ "یاأمیر المؤمنین، من إجلال رسول الله إجلال العلم" یعنی اے امیر المؤمنین! رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا احترام یہ ہے کہ حدیث پاک کا احترام کیا جائے، چنانچہ ہارون آپ کے سامنے مؤدب ہوکر بیٹھ گئے پھر آپ نے حدیث سنائی۔

آپ کے مناقب بے شمار ہیں۔ مختلف حضرات نے آپ پر مستقل کتابیں لکھی ہیں چنانچہ علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے "تزیین الممالک بمناقب الإمام مالک" لکھی، حافظ ابن عبدالبر نے "الانتقاء" میں آپ کا مفصل تذکرہ لکھا ہے (۱۰۶)۔

(۳) **عبدالرحمن بن عبداللہ** : یہ عبدالرحمن بن عبداللہ بن عبدالرحمن بن الحارث بن ابی صعصعہ ہیں (۱۰۷)۔

یہ اپنے والد عبداللہ بن عبدالرحمن بن ابی صعصعہ، عطاء بن یسار، عمر بن عبدالعزیز اور زھری رحمہم اللہ تعالیٰ سے روایت کرتے ہیں، اور ان سے سفیان بن عیینہ، عبدالعزیز بن عبداللہ بن ابی سلمۃ الماجشون، امام مالک، یحیی بن سعید انصاری رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ روایتِ حدیث کرتے ہیں۔ (۱۰۸)

امام ابوحاتم اور امام نسائی رحمہما اللہ تعالیٰ نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے اور امام ابن حبّان رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ان کو کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے (۱۰۹)۔

تنبیہ

سفیان بن عیینہ رحمۃ اللہ علیہ نے ان کا نام عبدالرحمن کے بجائے عبداللہ بن عبدالرحمن بن ابی صعصعہ بتایا ہے (۱۱۰) ابن المدینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ ان کا وہَم ہے (۱۱۱)۔ امام دارقطنی رحمۃ اللہ

---

(۱۰۶) دیکھئے تقریب التہذیب (۵۱۶) رقم (۶۴۲۵) والأعلام للزِرِکْلی (ج۵ ص۲۵۸)۔

(۱۰۷) فتح الباری (ج۱ ص۶۹)۔

(۱۰۸) تہذیب الکمال (ج۱۷ ص۲۱۶)۔

(۱۰۹) تہذیب الکمال (ج۱۷ ص۲۱۷)۔

(۱۱۰) عمدۃ القاری (ج۱ ص۱۶۱)۔

(۱۱۱) حوالۂ بالا۔

علیہ فرماتے ہیں کہ ان کے نام کے بارے میں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے کوئی اختلاف منقول نہیں (۱۱۲)
لیکن ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ کتاب الثقات میں فرماتے ہیں "وخالفهم مالک فقال: عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن أبی صعصعة" (۱۱۳) واللہ أعلم۔
۱۳۹ھ میں خلیفہ ابوجعفر المنصور کے عہدِ خلافت میں آپ کا انتقال ہوا۔ (۱۱۴) رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعۃً۔

(۴) مذکورہ راوی کے والد: یہ عبداللہ بن عبدالرحمن بن الحارث بن ابی صعصعہ ہیں۔
امام نسائی اور ابن حبان رحمہما اللہ تعالیٰ نے ان کی توثیق کی ہے، ان کا پردادا جاہلیت میں قتل ہوچکا تھا، جبکہ ان کے دادا حارث غزوۂ اُحد میں شریک رہے اور جنگِ یمامہ کے موقع پر حضرت خالد رضی اللہ عنہ کی سرکردگی میں لڑتے ہوئے شہید ہوئے (۱۱۵)۔

(۵) ابوسعید خُدری رضی اللہ عنہ: مشہور صحابی ہیں ان کا نام و نسب ہے: سعد بن مالک بن سنان بن عبید بن ثعلبہ بن عبید بن الابجر انصاری خزرجی، ان کے اجداد میں جوابجر ہیں ان ہی کا نام خُدرہ تھا جس کی طرف ان کی نسبت ہے۔

حضرت ابوسعید خُدری رضی اللہ عنہ کے والد حضرت مالک بن سنان رضی اللہ عنہ غزوۂ اُحد میں شہید ہوگئے، خود یہ بھی اس غزوہ میں شرکت کے لئے پہنچے تھے لیکن کم عمر ہونے کی وجہ سے واپس کردیے گئے تھے، اس کے بعد پھر یہ تقریباً بارہ غزوات میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شریک رہے۔

حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ نے خلفاءِ اربعہ اور اپنے والد سے حدیث روایت کی ہے جبکہ ان سے روایت کرنے والوں میں حضرت ابن عمر اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہم کے علاوہ تابعین کی ایک کثیر تعداد ہے۔

حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے کل گیارہ سو ستّر حدیثیں مروی ہیں جن میں چھیالیس حدیثیں متفق علیہ ہیں، پھر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ سولہ احادیث میں متفرد ہیں اور امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ باون احادیث میں منفرد ہیں۔

حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کا شمار فقہاء و فضلاءِ صحابہ میں ہوتا تھا، حنظلہ بن ابی سفیان جُمَحی

---

(۱۱۲) عمدۃ القاری (ج۱ص۱۶۱)۔
(۱۱۳) کتاب الثقات (ج۷ص۶۴)۔
(۱۱۴) تہذیب الکمال (ج۱۷ص۲۱۷)، عمدۃ القاری (ج۱ص۱۶۱)۔
(۱۱۵) دیکھئے عمدۃ (ج۱ص۱۶۱)۔

اپنے اساتذہ سے نقل کرتے ہیں کہ کم سن صحابہ میں حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے زیادہ اَفْقَہ اور اَعْلَم کوئی نہیں تھا۔

ان کے مناقب و فضائل بے شمار ہیں ۔ ۶۴ھ یا ۷۴ھ کو بروز جمعہ مدینہ منورہ میں آپ انتقال کرگئے اور بقیع میں تدفین ہوئی (۱۱۶) ۔ رضی اللہ عنہ وارضاہ ۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: یوشک أن یکون خیرَ مال المسلم غنم، یتبع بها شَعَفَ الجبال و مواقع القطر یفرّ بدینه من الفتن

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ زمانہ قریب ہے جب مسلمان کا بہتر مال بکریاں ہونگی جن کے پیچھے پہاڑ کی چوٹیوں اور بارش کے مقامات میں وہ اپنا دین فتنوں سے بچاتے ہوئے بھاگتا پھرے گا ۔

یہاں "خیر مال المسلم" منصوب ہے جو "یکون" کی خبر واقع ہے اور "غنم۔۔۔" اسم ہے اس لئے مرفوع ہے ، اصیلی کے نسخہ میں اس کا عکس ہے یعنی "خیر" اسم ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے اور "غنماً" منصوب ہے کیونکہ "یکون" کے لئے خبر واقع ہے (۱۱۷) ۔

ابن مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہاں "خیر" اور "غنم" دونوں کو مبتدا و خبر قرار دے کر مرفوع بھی پڑھ سکتے ہیں ، اس صورت میں "یکون" کی ضمیر، ضمیرِ شان ہوگی ۔

حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ نحوی توجیہ تو ہوسکتی ہے لیکن اس طرح روایت وارد نہیں ہے ۔ (۱۱۸)

شعف: شعفۃ کی جمع ہے ، اس کے معنی پہاڑ کی چوٹی کے ہیں ۔ (۱۱۹)

مواقع القطر یعنی وہ مقامات جہاں بارش زیادہ ہوتی ہے ، جیسے وادیاں ، صحراء اور جنگلات وغیرہ ۔

یہاں "غنم" کا ذکر اس لئے نہیں کیا گیا کہ اس پر انحصار مقصود ہے ، بلکہ مقصود یہ ہے کہ مختصر سا سامان لیکر چلا جائے (۱۲۰) ۔

---

(۱۱۶) دیکھئے تہذیب الأسماء واللغات (ج۲ ص۲۳۷) وعمدۃ القاری (ج۱ ص۱۶۱) ۔

(۱۱۷) فتح الباری (ج۱ ص۶۹) ۔

(۱۱۸) حوالۂ بالا ۔

(۱۱۹) حوالۂ بالا ۔

(۱۲۰) درس بخاری (ج۱ ص۱۸۱) ۔

غنم کی تخصیص کی وجہ

بکری کی تخصیص اس وجہ سے کی گئی ہے کہ بکری ایک ایسا جانور ہے جو "سهل الانقیاد" ہے، اس کے اندر مسکنت ہوتی ہے، اس کے ساتھ تعلق رکھنے سے اپنے اندر بھی مسکنت پیدا ہوتی ہے، بکری خفیف المحمل ہوتی ہے، اس کو اٹھاکر انسان پہاڑی پر جاکر خلوت نشینی اختیار کرسکتا ہے، پھر بکری میں خصوصی بات یہ ہے کہ وہ "کثیر المنفعة" ہے اور "قلیل المؤنة" اس کے لئے آپ دانہ اور چارے کا انتظام نہ کرسکیں تو بھی وہ اِدھر اُدھر گھوم پھر کر گذارہ کرلیگی، پھر اس کا دودھ غذا اور مشروب دونوں کا کام دیتا ہے اور اس کے بال لباس میں کام آتے ہیں، اس کے علاوہ بکری کی نسل بھی زیادہ ہوتی ہے، غذا کے لئے ایک بکری کا ذبح کرنا بھی آسان ہے، برخلاف اونٹ کے، کہ اس میں آسانی نہیں ہے (۱۲۱)

یفرّ بدینہ من الفتن

"بدینہ" میں "باء" سببیہ ہے اور "من الفتن" میں "من" ابتدائیہ ہے۔ (۱۲۲) اور مطلب یہ ہے کہ وہ شخص دین کو بچانے کی خاطر بھاگے گا۔

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے ترجمۃ الباب پر استدلال محلِ نظر ہے کیونکہ حدیث سے یہ لازم نہیں آتا کہ فرار دین میں شامل ہے، بلکہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ فرار صیانت للدین کے لئے ہے۔ (۱۲۳)

بعض علماء نے جواب دیا ہے کہ یہ سارا اشکال اس وقت ہے جبکہ ترجمہ میں "من الدین الفرار من الفتن" میں "من" کو تبعیضیہ یا جنسیہ مانا جائے اور اگر "من" کو ابتدائیہ مانا جائے تو پھر روایت اور ترجمہ میں مطابقت ہوجائے گی اس لئے کہ اس کے معنی ہونگے "الفرار من الفتن منشؤه الدین" (۱۲۴) اور حدیث میں بھی یہی مذکور ہے: یفر بدینہ من الفتن، ای بسبب دینہ۔

حضرت مولانا سید فخر الدین صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے مذاق کے مطابق اسے تبعیض کے لئے لینا مناسب ہے اور یوں کہا جاسکتا ہے کہ دین دو چیزوں سے عبارت ہے ایک حقیقتِ ایمانیہ، یعنی تصدیقِ قلبی، اور دوسرے اعمال، فتنوں کا اثر براہِ راست تصدیق پر نہیں پڑتا

---

(۱۲۱) دیکھئے امداد الباری (ج۴ص۴۵۲)۔

(۱۲۲) فتح الباری (ج۱ص۶۹)۔

(۱۲۳) حوالۂ بالا۔

(۱۲۴) فتح الباری (ج۱ص۶۹و۷۰)۔

بلکہ یہ اثر اعمال کے ترک کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے، اس بناء پر "یفربدینہ" میں دین سے مراد اعمال ہیں، معلوم ہوا کہ اعمال کی حفاظت دین کا اہم شعبہ ہے اب حاصلِ ترجمہ یہ نکلا "من شعب الدین: الفرار لأجل الدین من الفتن" یعنی "لایکون ذلک الفرار لغرض من أغراض الدنیا، بل یکون متمحضا لأجل حفظ الدین، وھو عبارۃ عن مجموع الأعمال الوجودیۃ والسلبیۃ، والأفعال والتروک، والفرار: من التروک" واللہ أعلم۔

فتنہ سے کیا مراد ہے؟

یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ "فتن" سے مراد عرفِ شرع میں یہ ہے کہ دینی امور کی مخالفت عام ہوجائے اور دین کی حفاظت مشکل ہوجائے اور اس کے اسباب و ذرائع مفقود ہوجائیں تو کمزوروں کو اجازت ہے کہ وہ حفاظتِ دین کی خاطر نکل بھاگیں (۱۲۵)۔

فتنوں کے زمانے سے متعلق ارشادات نبوی

فتن کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بہت سے ارشادات ہیں، چنانچہ آپ نے فرمایا:۔

"بادروا بالأعمال فتناً کقطع اللیل المُظلم، یصبح الرجل مؤمناً ویُمسی کافراً، أویمسی مؤمناً ویصبح کافراً، یبیع دینہ بعرض من الدنیا۔" (۱۲۶) یعنی ایسے فتنے آنے والے ہیں جو تاریک رات کے ٹکڑوں کی طرح ہونگے ایک ہی دن میں ایسا انقلاب آئے گا کہ صبح کو ایک شخص مومن ہوگا تو شام کو وہ کافر ہوجائے گا، یا شام کو مؤمن ہوگا تو صبح تک وہ کافر ہوجائے گا، دنیا کی معمولی چیز کی خاطر اپنا دین بیچ ڈالے گا ایسے فتنوں کے آنے سے پہلے پہلے نیک کام کرلو۔

ایک روایت میں ہے "إن بین یدی الساعۃ فتنا کقطع اللیل المظلم، یصبح الرجل فیھا مؤمناً ویمسی کافراً، ویمسی مؤمناًویصبح کافراً، القاعد فیھا خیر من القائم، والماشی فیھا خیر من الساعی، فکسِّروا قِسیّکم، وقطعوا أوتارکم، واضربوا سیوفکم بالحجارۃ، فإن دخل۔ یعنی علی أحد منکم۔ فلیکن کخیر ابنَیْ آدم" (۱۲۷)۔

---

(۱۲۵) درسِ بخاری از شیخ الاسلام علامہ عثمانی رحمۃ اللہ علیہ (ج ۱ص ۱۸۱)۔

(۱۲۶) صحیح مسلم (ج ۱ص ۷۵) کتاب الإیمان، باب الحث علی المبادرۃ بالأعمال قبل تظاھر الفتن۔

(۱۲۷) سنن أبی داود، کتاب الفتن، باب فی النھی عن السعی فی الفتنۃ، رقم (۴۲۵۹)۔

یعنی قیامت سے پہلے تاریک رات کے ٹکڑوں کی طرح فتنے آئیں گے، آدمی صبح کو مؤمن ہوگا تو شام کو کفر میں چلا جائے گا اور شام کو مؤمن ہوگا تو صبح کے وقت کافر ہوجائے گا، ایسے موقع پر کھڑے ہونے والے کے مقابلہ میں بیٹھنے والا بہتر ہوگا اور دوڑنے والے کے مقابلہ میں چلنے والا بہتر ہوگا، لہذا تم ایسے موقعہ پر اپنی کمانیں اور تانتیں توڑ دو، اور اپنی تلواروں کو پتھروں پر مار کر کند کرلو، اور اگر تم میں سے کسی کے پاس کوئی شخص بغرضِ فتنہ آپہنچے تو وہ حضرت آدم علیہ السلام کے بیٹوں میں سے ہابیل کا کردار ادا کرے۔

نیز آپ سے جب پوچھا گیا کہ ایسے موقع پر ہم کیا کریں؟ تو آپ نے فرمایا "کونوا أحلاس بیوتکم" (۱۲۸) اپنے گھروں میں ٹاٹ کی طرح پڑے رہو۔

ایک روایت میں آپ نے فرمایا کہ ایک زمانہ ایسا آئے گا کہ اس میں اپنے دین پر استقامت کے ساتھ صبر کرنے والا ایسا ہوگا جیسے اس نے انگارہ پکڑ لیا ہو۔ (۱۲۹)

ایک حدیث میں ہے کہ ایسے موقعہ پر جو شخص دین پر عمل کرے گا اس کو پچاس آدمیوں کے برابر اجر ملے گا۔ (۱۳۰)

یہاں حدیثِ باب میں ایسے ہی فتنوں کے مواقع کا ذکر ہے کہ ایسے موقعوں میں آدمی کو چاہئے کہ اپنے دین کی حفاظت کی خاطر پہاڑ کی چوٹیوں کا رخ کرے اور بارش کے مقامات کی طرف چل پڑے اور وہاں سادگی کے ساتھ گذارہ کرکے اپنے دین کی حفاظت کرے۔

تنبیہ

یہ ضرور ذہن میں رکھئے کہ یہاں رہبانیت کی تعلیم نہیں دی جارہی، کیونکہ رہبانیت تو ایک بدعت تھی جس کو نصاریٰ نے ازخود ایجاد کیا تھا، لیکن پھر اس کا صحیح حق ادا نہیں کیا اور اس کو وہ نباہ نہ سکے۔

رہبانیت درحقیقت حضرات انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کے اسوۂ حسنہ کے خلاف ہے، انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام نے آبادیوں کے اندر زندگی گذاری ہے، آبادیوں میں رہ کر ان کی اصلاح کی کوشش کی ہے، انہوں نے نہ تو جنگل کا راستہ اختیار کیا اور نہ پہاڑ کی چوٹیوں کو مسکن بنایا۔

پھر یہ رہبانیت تخلیقِ عالم کی حکمت کے بھی منافی ہے، اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے جو انسان کو پیدا کیا

---

(۱۲۸) سنن أبی داود، کتاب الفتن، باب فی النہی عن السعی فی الفتنۃ، رقم (۴۲۶۲)۔ (۱۲۹) دیکھئے سنن ترمذی، کتاب الفتن، باب (۷۳) رقم (۲۲۶۰)

(۱۳۰) دیکھئے سنن أبی داود، کتاب الملاحم، باب الأمر والنہی، رقم (۴۳۴۱) وجامع ترمذی، کتاب التفسیر، باب ومن سورۃ المائدۃ، رقم (۳۰۵۸) وسنن ابن ماجہ، کتاب الفتن، باب قولہ تعالیٰ: "یاأیہا الذین آمنوا علیکم انفسکم" رقم (۴۰۴۱)۔

ہے وہ تجرد کی زندگی اختیار کرنے اور خلقِ خدا سے انقطاع کرلینے کے لئے نہیں ہے ، کیونکہ اس میں نسل کا انقطاع ہے اور نظامِ عالم کو درہم برہم کرنا ہے ۔ لہذا رہبانیت جس کو نصاریٰ نے بطورِ بدعت جاری کیا تھا ، اسلام کے نزدیک پسندیدہ نہیں ہے ، یہاں جو ذکر کیا جارہا ہے یہ وقتی اور ہنگامی ضرورت کے پیشِ نظر ہے ، اگر حالات اس قسم کے پیش آجائیں کہ آدمی اپنے دین کی حفاظت آبادی میں رہ کر نہیں کرسکتا تو پھر اس کے لئے عذر اور مجبوری کی بناء پر اجازت دی گئی ہے کہ وہ دین کی حفاظت کے لئے "شعف الجبال" اور "مواقع القطر" کا رخ کرے ۔

عزلت و خلوت افضل ہے یا اختلاط و جلوت ؟

اس کے بعد سمجھئے کہ حدیثِ باب سے اس بات پر استدلال کیا گیا ہے کہ عزلت اور خلوت نشینی جلوت و اختلاط سے بہتر اور افضل ہے ۔

اگر فتنے واقع ہورہے ہوں اور کوئی آدمی دفعِ فتن پر قادر ہو تو اس کے ذمہ فتنوں کا دبانا اور دفع کرنا فرضِ عین یا فرضِ کفایہ علی اختلاف الحالات ہوگا اور اگر کوئی آدمی فتنوں کے دبانے پر قادر نہیں تو اس کے لئے تنہائی اور یکسوئی اختیار کرنا ہی اولیٰ اور افضل ہے (۱۳۱)۔

اور اگر فتنوں کا زمانہ نہ ہو تو پھر اولیٰ کیا ہے ؟ اس میں اختلاف ہے :

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور بہت سے علمائے کرام کی رائے یہ ہے کہ اختلاط اولیٰ ہے ، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس طرح مسلمانوں کی جمعیت کی تکثیر ہوگی، بہت سے فوائد کے اکتساب کا موقعہ ملے گا اور بہت سے ایسے کارِ خیر کے مواقع ہاتھ آئیں گے جو تنہائی اور خلوت نشینی کی صورت میں دشوار ہوں گے (۱۳۲) چنانچہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مرفوعاً روایت ہے "المؤمن الذی یخالط الناس ویصبر علی أذاھم أعظم أجراً من المؤمن الذی لایخالط الناس ولایصبر علی أذاھم" (۱۳۳) یعنی لوگوں کے ساتھ مل جل کر رہنا اور ان کی اذیت برداشت کرنا اور ان کی اصلاح کرنا بہتر ہے اس بات سے کہ آدمی تنہائی اختیار کرے ۔

دوسری جماعت یہ کہتی ہے کہ عزلت اور خلوت نشینی اولیٰ ہے ، اس لئے کہ انسان تنہائی کے اختیار کرنے کی وجہ سے بہت سے معاصی سے نجات پا جاتا ہے ، بدنگاہی سے بچ جاتا ہے ، غیبت ، بہتان

---

(۱۳۱) عمدۃ القاری (ج۱ص۱۶۳)۔

(۱۳۲) حوالہ بالا ۔

(۱۳۳) سنن ابن ماجہ ، کتاب الفتن ، باب الصبر علی البلاء ، رقم (۴۰۳۲) ۔ نیز دیکھئے جامع ترمذی ، کتاب صفۃ القیامۃ ، باب (۵۵) رقم (۲۵۰۷)۔

اور بدگوئی سے حفاظت ہوجاتی ہے، اسی طرح مجالسِ شنیعہ میں شرکت اور ان کی تکثیر کے جرم سے بچ جاتا ہے یعنی تکثیرِ سوادِ عُصاۃ کا سبب نہیں بنتا (۱۳۴)۔

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "والمختار تفضیل الخلطة لمن لا یغلب علی ظنه الوقوع فی المعاصی" (۱۳۵) یعنی اپنے دین میں نقصان کا خطرہ نہ ہو تو اختلاط اولیٰ و افضل ہے۔

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "والمختار فی عهدنا تفضیل الانعزال لندور خلوّ المحافل عن المعاصی" (۱۳۶) یعنی ہمارے زمانے میں عزلت و گوشہ نشینی ہی افضل ہے کیونکہ عام مجالس شاذ و نادر ہی معاصی سے خالی ہوتی ہیں۔

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "أنا موافق له فیما قال، فإن الاختلاط مع الناس فی هذا الزمان لا یجلب إلا الشرور" (۱۳۷) والله أعلم و علمه أتم و أحکم۔

۱۱ - باب : قَولِ ٱلنَّبِيِّ ﷺ : (أَنَا أَعلَمُكُم بِاللهِ) وَأَنَّ ٱلمَعرِفَةَ فِعلُ ٱلقَلبِ

لِقَولِ ٱللهِ تَعَالَى : «وَلٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَت قُلُوبُكُم» /البقرة : ۲۲۵/

عام شرّاح کی رائے یہ ہے کہ یہاں دو ترجمے ہیں: ایک ہے "أنا أعلمکم بالله" اور دوسرا ہے "أن المعرفة فعل القلب" اور آیتِ مبارکہ دوسرے ترجمہ کی دلیل ہے، پہلے ترجمے کا مطلب ہے کہ میں تم میں سے سب سے بڑا عالم ہوں اللہ کا، دوسرے ترجمے میں بتایا گیا ہے کہ معرفت فعلِ قلب ہے۔

یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ یہ ترجمہ کتاب الایمان میں کیوں آیا؟ یہاں تو علم اور معرفت کا ذکر ہے اور ان کو کتاب العلم میں ذکر کرنا چاہئے۔

اس کا جواب یہ دیا گیا کہ اصل میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں اس کو اس لئے ذکر فرمایا کہ وہ پہلے ترجمے سے مرجئہ کا رد کررہے ہیں اور دوسرے ترجمے سے کرّامیہ کا۔ اس طرح کہ یہاں "أعلم" اسمِ تفضیل کا صیغہ لایا گیا ہے، اس سے ثابت ہوا کہ علم کے مختلف درجات ہیں اور علم باللہ کو ایمان کہتے

(۱۳۴) عمدة القاری (ج۱ص۱۶۳)۔

(۱۳۵) فتح الباری (ج۱۳ ص۴۳) کتاب الفتن، باب التعرب فی الفتنة۔

(۱۳۶) شرح کرمانی (ج۱ص۱۱۱)۔

(۱۳۷) عمدة القاری (ج۱ص۱۶۳)۔

ہیں ۔ جب علم کے مختلف درجات ہیں تو معلوم ہوا کہ ایمان کے بھی مختلف درجات ہونگے اور ایمان کے مختلف درجات اس وجہ سے ہوں گے کہ اعمال کی وجہ سے فرق آئے گا، جس کے اعمال زیادہ ہونگے اس کا ایمان زیادہ ہوگا، جس کے اعمال کم ہونگے اس کا ایمان کم ہوگا، لہذا مرجئہ کا رد ہوگیا کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ اعمال کا ایمان سے کوئی تعلق نہیں ۔ یہاں پر معلوم ہورہا ہے کہ اعمال کی کمی بیشی سے ایمان کے اندر کمی بیشی ہوتی ہے ، اب یہ ترجمہ کتاب الایمان کا بن گیا ۔

پھر "وأن المعرفة فعل القلب" سے کرامیہ کا رد کر رہے ہیں کیونکہ ان کا کہنا یہ ہے کہ زبان سے "لاإله إلا الله" کا نطق کردینا کافی ہے ، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "لاإله إلا الله" زبان سے کہہ لینا کافی نہیں ہے ، ایمان معرفت کا نام ہے اور معرفت فعلِ قلب ہے ، لہذا قلب کی تصدیق ضروری ہوگی۔ یہ عام شارحین کی بات تھی جو بیان ہوئی (۱۳۸) ۔

اس کے بعد یہ سمجھئے کہ دراصل یہاں ایک تو ذکر ہے علم کا، اور ایک ذکر ہے معرفت کا، علم اور معرفت متقارب ہیں اگرچہ دونوں میں لفظاً اور معنیً فرق ہے لیکن ایک کو دوسرے کی جگہ استعمال کرتے ہیں ۔

دونوں میں لفظی فرق تو یہ ہے کہ "علم" کے دو مفعول ہوتے ہیں "علمت زیداً فاضلا" اور "معرفت" کا ایک مفعول ہوتا ہے "عرفت زیداً" ۔

ان دونوں میں معنوی فرق یہ ہے کہ معرفت اس کو کہتے ہیں کہ قوتِ حافظہ میں کوئی صفت یا کوئی صورت محفوظ ہے ، جب ذی صفت یا ذی صورت سامنے آتا ہے تو وہ صورت ذی صورت پر منطبق ہوجاتی ہے ، اس انطباق کو " معرفت " کہتے ہیں ، اہلِ کتاب کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی صفات کا کتبِ سابقہ کے ذریعہ علم تھا، جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تو انہوں نے ان صفات کو آپ پر منطبق پایا ، لہذا ان کو آپ کی معرفت حاصل تھی "کما قال الله تعالی: يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ" ۔ (۱۳۹) اسی طرح یہود کی تقبیح و تشنیع کرتے ہوئے قرآن نے کہا ہے "فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ" (۱۴۰) انہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صفات کا علم تھا اور جب محمد صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تو انہوں نے ان صفات کو آپ پر منطبق ہوتے ہوئے دیکھ لیا، ان بدبختوں نے اس کے باوجود کفر کیا۔

بہرحال علم کا تعلق ثبوت الصفة للذات سے ہوتا ہے ، لہذا وہ بمنزلۃ التصدیق ہے "علمت زیداً

---

(۱۳۸) دیکھئے فضل الباری (ج ۱ ص ۳۶۸)۔

(۱۳۹) سورۂ بقرۃ/۱۴۶۔

(۱۴۰) سورۂ بقرۃ/۸۹۔

فاضلاً" زید تو پہلے سے معلوم ہے اب " فاضل " کی صفت کا زید کے لئے ثبوت معلوم ہوا ہے ، یہاں علم میں صفت کا ثبوت ذات کے لئے ہوا ہے اور یہی تصدیق میں ہوتا ہے کہ وہاں محمول کا موضوع کے لئے ثبوت معلوم ہوتا ہے اور موضوع اور محمول کے درمیان نسبت کا علم حاصل ہوتا ہے ، جبکہ "معرفت" کے اندر صرف ذات کا علم ہوتا ہے لہذا وہ بمنزلة التصور ہے اس لئے کہ اس میں "عرفت زیداً" جب کہا جاتا ہے تو زید جو ایک شخص ہے اس کی معرفت حاصل ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ ایک شخص کی صرف معرفت تصور ہے۔ (۱۴۱)

یہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے پہلے تو نقل کیا "أنا أعلمکم باللّٰه" مطلب یہ تھا کہ "أعلم" صیغۂ اسم تفضیل ہے اور "علم" ایمان ہے ، جب علم میں درجات مختلف ہیں تو ایمان میں بھی مختلف درجات ہوں گے اور درجاتِ ایمان میں یہ اختلاف اعمال کے تفاوت کی وجہ سے ہوگا ، لہذا ایمان میں کمی اور زیادتی آجائے گی ، اعمال کا جزء ہونا بھی ثابت ہوجائے گا اور قابل للزیادۃ والنقصان ہونا بھی ثابت ہوجائے گا۔

مگر اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ کس نے کہا کہ علم ایمان ہے ؟ اس اعتراض کو دور کرنے کے لئے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے " وأن المعرفة فعل القلب " فرمایا ہے ، علم اختیاری بھی ہوتا ہے اور غیراختیاری بھی اور ایمان کے لئے معرفت بالقلب ضروری ہے ، یعنی وہ معرفت بالقلب جو اختیاری ہو اور یہاں علم سے یہی مراد ہے ، جب علم سے معرفت بالقلب اختیاری مراد ہے تو پھر اس کو ایمان کہنے میں کوئی مضائقہ نہیں ، لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ علم یعنی معرفت بالقلب اختیاری کے درجات چونکہ متفاوت ہیں اور وہ ایمان ہے تو ایمان کے درجات بھی متفاوت ہوں گے اور جب ایمان کے درجات متفاوت ہوں گے تو اس کی وجہ یہی ہوگی کہ اعمال میں تفاوت ہوتا ہے ، لہذا معلوم ہوا کہ اعمال ایمان میں داخل ہیں ، بلکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے بقول اعمال ایمان کا جزء ہیں یا حنفیہ کے موقف کے مطابق یوں کہیں کہ اعمال ایمان کا اثر اور اس کی فرع ہیں ، ایمان سے اس کا گہرا ربط ہے اور اعمال کی کمی بیشی سے ایمان کی کمی بیشی کا حکم لگایا جاتا ہے۔

لقول اللّٰه تعالیٰ : وَلٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ

یہاں دعویٰ ہے "أن المعرفة فعل القلب " اور دلیل ہے "وَلٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ "

---

(۱۴۱) فضل الباری (ج ۱ ص ۳۶۷)۔

یہ آیت ایمان (قسم) سے متعلق ہے "لَا یُؤَاخِذُکُمُ اللّٰہُ بِاللَّغْوِ فِی اَیْمَانِکُمْ وَلٰکِنْ یُّؤَاخِذُکُمْ بِمَا کَسَبَتْ قُلُوْبُکُمْ (البقرۃ/۲۲۵) اور اوپر "اِیمان" کی بات چل رہی ہے دونوں میں مطابقت نہیں ۔

حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اصل میں یہاں اس آیت سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ "أن المعرفۃ فعل القلب" کے دعوے کو ثابت نہیں فرما رہے ہیں بلکہ اس آیت سے صرف یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ "کَسَبَت" کی اسناد "قُلُوْبُکُم" کی طرف ہورہی ہے ، جب "کسبت" کی نسبت "قلوبکم" کی طرف ہوئی تو معلوم ہوا کہ کسب قلب کے لئے ثابت ہے اور کسب ایک فعل ہے تو گویا قلب کے لئے فعل ثابت ہوگیا، جب قلب کے لئے فعل ثابت ہوجائے گا تو پھر معرفت کو فعلِ قلب ثابت کرنا کوئی عجیب بات نہیں ہوگی ۔ (۱۴۲)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے غالباً مشہور تابعی زید بن اسلم رحمۃ اللہ علیہ کی تفسیر کی طرف اشارہ فرمایا ہے وہ فرماتے ہیں کہ "لَا یُؤَاخِذُکُمُ اللّٰہُ بِاللَّغْوِ فِی أَیْمَانِکُمْ، وَلٰکِن یُّؤَاخِذُکُم بِمَا کَسَبَت قُلُوْبُکُم" کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی یوں کہے "إن فعلتُ کذا فأنا کافر" اگر اس نے یہ یونہی کہہ دیا ہے ، کوئی نیت نہیں کی اور پھر وہ کام کرلیا تو اس سے اس پر مؤاخذہ نہیں ہوگا اور اگر دل میں کافر ہوجانے کا ارادہ اور نیت بھی ہو اور اس کا عقیدہ ہو کہ ایسا کرنے سے انسان کافر ہوجاتا ہے تو اس صورت میں اس کام کو کرنے سے یہ کافر ہوجائے گا۔

گویا حضرت زید بن اسلم رحمۃ اللہ علیہ نے "کسبت قلوبکم" کی تفسیر عقیدہ سے کی ہے اور عقیدہ اور معرفت بالقلب ایک ہی چیز ہے لہٰذا "کَسَبَت قُلُوْبُکُم" سے معرفت بالقلب ثابت ہوسکتی ہے ۔ (۱۴۳)

یہ توجیہ پہلی توجیہ سے وزنی ہے ۔

حضرت شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس آیت کی تفسیر میں اس سے بھی زیادہ واضح حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ اور امام مجاہد رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ کا ایک اثر ہے "ھو أن یحلف علی الشیء وھو یعلم أنہ کاذب" (۱۴۴) مطلب یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی بات کے ہونے پر قسم کھائی جبکہ اسے اس بات کا علم اور یقین ہے کہ وہ جھوٹا ہے تو مؤاخذہ ہوگا، ورنہ نہیں ، دیکھئے ! یہاں "کسب" کی تفسیر "علم" سے کی ہے ، اس لئے مؤاخذہ کے لئے "وھو یعلم أنہ کاذب" کو شرط قرار دیا۔ بس معلوم ہوا کہ علم و معرفت فعلِ قلب ہے ، کیونکہ کسب کی نسبت قلب کی طرف کی ہے اور کسب سے

---

(۱۴۲) دیکھئے فیض الباری (ج۱ ص۹۵)۔

(۱۴۳) دیکھئے فتح الباری (ج۱ ص ۷)۔

(۱۴۴) دیکھئے تفسیر ابن کثیر (ج۱ ص۲۶۷)۔

علم مراد ہے اور علم و معرفت ایک ہی چیز ہیں (۱۴۵) ۔ واللہ اعلم ۔

فائدہ

ایک ضمنی مسئلہ یہاں بیان کردوں ، اس میں اختلاف ہے کہ سب سے پہلے انسان پر کیا واجب ہے ؟

آیا سب سے پہلے معرفت ضروری اور واجب ہے یا نظر و استدلال؟ ایک جماعت اس بات کی قائل ہے کہ معرفت ضروری ہے اور ایک دوسری جماعت نظر و استدلال کے اولِ واجب ہونے کی قائل ہے ۔ (۱۴۶)

امام الحرمین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان دونوں میں حقیقۃً اختلاف ہی نہیں ہے کیونکہ مقصود ہونے کے لحاظ سے اول وہلے میں معرفت سب سے پہلے واجب ہے اور اشتغال و اداء کے لحاظ سے قصد الی النظر اوّلاً واجب ہے ۔ آدمی پہلے نظر و استدلال میں مشغول ہوتا ہے پھر اس کے بعد معرفت تک رسائی ہوتی ہے ۔ (۱۴۷)

امام الحرمین رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بھی لکھ دیا کہ اس بات پر اجماع ہے کہ معرفت کا دلیل و برہان کے ذریعہ حاصل کرنا واجب ہے ۔ (۱۴۸)

لیکن حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر اشکال کیا ہے اور فرمایا ہے کہ عصرِ اوّل میں اسلام میں داخل ہونے والے بغیر کسی نظر و استدلال کے اسلام میں داخل ہوتے رہے اور ان کا اسلام قابلِ قبول ہوا اس کے علاوہ آیتِ قرآنی "فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّيْنِ حَنِيفاً، فِطْرَتَ اللّٰهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا" (الروم/۳۰) اور حدیث شریف "کل مولودٍ یولد علی الفطرۃ" کو اگر پیش نظر رکھا جائے تو نظر و استدلال کی یہ بحث ہی باقی نہیں رہتی چہ جائیکہ اس کے اوّلِ واجب یا آخرِ واجب ہونے میں بحث کی جائے ۔ (۱۴۹) ۔

پھر عارف ابن ابی جمرہ رحمۃ اللہ علیہ نے ابوالولید باجی مالکی کے واسطے سے ابوجعفر سمنانی (جو اکابرِ اشاعرہ میں سے ہیں اور حنفی المسلک ہیں) (۱۵۰) سے نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ یہ مسئلہ معتزلہ کے

---

(۱۴۵) فضل الباری (ج ۱ ص ۳۷۰) ۔

(۱۴۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۷۰) ۔

(۱۴۷) حوالۂ بالا ۔

(۱۴۸) حوالۂ بالا ۔

(۱۴۹) حوالۂ بالا ۔

(۱۵۰) دیکھئے الفوائد البہیۃ (ص ۱۵۹) ۔

مسائل میں سے ہے، غلطی سے اہل سنت کے مسلک میں نقل ہوتا رہا ہے۔ (۱۵۱)

۲۰ : حدثنا محمد بن سلام قال : أخبرنا عبدة ، عن هشام ، عن أبيه ، عن عائشة (۱۵۲) قالت : كان رسول الله ﷺ إذا أمرهم ، أمرهم من الأعمال بما يطيقون . قالوا : إنا لسنا كهيئتك يا رسول الله ، إن الله قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر ، فيغضب حتى يعرف الغضب في وجهه ، ثم يقول : (إن أتقاكم وأعلمكم بالله أنا)

تراجم رجال

(۱) محمد بن سلام : یہ ابوعبداللہ محمد بن سلام بن الفرج السُّلَمی البِیکَنْدی ہیں ۔ ابن عیینہ اور ابن المبارک رحمہما اللہ سے حدیثیں سنیں اور ان سے اعلام محدّثین امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ نے احادیث کا سماع کیا ۔ (۱۵۳)

طلبِ علم میں تقریباً چالیس ہزار خرچ کئے اور اتنے ہی پھر اس علم کو پھیلانے کے لئے خرچ کئے (۱۵۴)

کہتے ہیں کہ ان کی مجالس میں جنات بھی حاضر ہوا کرتے تھے ۔ (۱۵۵) خود ان سے منقول ہے وہ فرماتے ہیں کہ مجھے پانچ ہزار سے زیادہ جھوٹی حدیثیں یاد ہیں ۔ (۱۵۶) علم کے سلسلے میں خوب سفر کرتے رہے اور مختلف ابواب میں تصنیفات بھی چھوڑیں ۔ (۱۵۷)

وقت کی کس طرح قدر کیا کرتے تھے اس کا اندازہ اس سے لگائیے کہ ایک دفعہ کسی استاذ سے حدیث سن رہے تھے ، مجلسِ املاء میں ان کا قلم ٹوٹ گیا، چونکہ اسے بنانے اور درست کرنے میں وقت صرف ہوتا اور حدیثیں رہ جاتیں اس لئے آواز دی گئی کہ ایک قلم ایک دینار (اشرفی) میں کون دے گا؟ کہتے

---

(۱۵۱) فتح الباری (ج۱ص ۷۱)۔

(۱۵۲) لم یخرجہ أحد من أصحاب الأصول الستۃ سوی البخاری رحمہ اللہ تعالی۔

(۱۵۳) عمدۃ القاری (ج۱ص ۱۶۵)۔

(۱۵۴) تہذیب الکمال (ج۲۵ص ۳۴۳)۔

(۱۵۵) سیر أعلام النبلاء (ج۱۰ص ۶۲۹)۔

(۱۵۶) عمدہ (ج۱ص ۱۶۵)۔

(۱۵۷) حوالۂ بالا۔

ہیں کہ بہت سے قلم ان کے پاس آپڑے۔ (۱۵۸) ۲۲۵ھ میں آپ کا انتقال ہوا۔ (۱۵۹)

ان کے والد کا نام "سَلَام" لام کی تخفیف کے ساتھ ہے صاحبِ "مطالع" نے لکھا ہے کہ اکثر علماء کے نزدیک بتشدید اللام ہے، لیکن امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا تعقب کرتے ہوئے فرمایا کہ اکثر علماء کے نزدیک بتخفیف اللام ہے، پھر خود امام محمد بن سلام سے اپنے والد کے نام کے بارے میں بتخفیف اللام کی تصریح موجود ہے۔ امام منذری رحمۃ اللہ علیہ نے تو باقاعدہ ایک رسالہ تالیف کردیا اور اس میں انہوں نے تشدیدِلام کو ترجیح دی ہے لیکن حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "ولكن المعتمد خلافه" یعنی اس کا مخالف قول ہی قولِ معتمد ہے (۱۶۰) واللہ اعلم۔

(۲) عَبْدَة: یہ عبدہ بن سلیمان بن حاجب بن زُرارہ کِلابی کوفی ہیں، بعض لوگوں نے کہا ہے کہ ان کا نام عبدالرحمن ہے اور عَبْدَہ ان کا لقب ہے۔

ہشام بن عروہ اور اعمش وغیرہ تابعین سے سماع کیا اور ان سے امام احمد وغیرہ نے حدیثیں سنیں۔

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ ان کے بارے میں فرماتے ہیں "ثقة ثقة وزيادة مع صلاح"۔

کوفہ میں ۱۸۷ھ یا ۱۸۸ھ میں ان کی وفات ہوئی۔ (۱۶۱) رحمۃ اللہ علیہ۔

هشام، عروہ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم کے مختصر حالات پیچھے بدء الوحی کی دوسری حدیث کے ذیل میں گزر چکے ہیں۔

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أمرهم من الأعمال بما يطيقون قالوا: إنالسنا كهيأتك يارسول الله...

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب صحابۂ کرام کو کسی چیز کا حکم فرماتے تو ایسے اعمال کا حکم فرماتے تھے جن کی وہ طاقت رکھتے تھے۔ صحابہ عرض کرتے یارسول اللہ! ہماری حالت آپ جیسی نہیں ہے۔

اکثر روایات میں یہاں "أَمَرَ" دو مرتبہ واقع ہوا ہے اور مطلب اس کا وہی ہے جو ابھی اوپر بیان کیا

---

(۱۵۸) عمدہ (ج ۱ ص ۱۶۵) وسیر أعلام النبلاء (ج ۱۰ ص ۶۲۹)۔

(۱۵۹) دیکھئے تاریخ کبیر بخاری (ج ۱ ص ۱۱۰) وتهذيب الكمال (ج ۲۵ ص ۳۴۴) وسير أعلام النبلاء (ج ۱۰ ص ۶۳۰) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۱۶۵) وتذكرة الحفاظ (ج ۲ ص ۴۲۲) وخلاصة الخزرجی (ص ۳۴۰) والأعلام للزِرِكلی (ج ۶ ص ۱۴۶)۔ واضح رہے کہ تہذیب التہذیب (ج ۹ ص ۳۱۳) اور تقریب التہذیب (ص ۴۸۲) میں سن وفات ۲۲۷ مذکور ہے جو بظاہر درست نہیں ہے۔

(۱۶۰) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۷۱)۔

(۱۶۱) دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۶۵) وتقریب (ص ۳۶۹) رقم الترجمة (۴۲۶۹)۔

گیا، اس صورت میں دوسرا "أَمَرَهُم" جواب ہوگا۔

لیکن بعض روایات میں اور دوسری کتبِ حدیث میں "أَمَرَهُم" ایک ہی دفعہ وارد ہے ۔ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کو ایسے اعمال کا امر فرماتے جن کے کرنے کی ان میں طاقت ہوتی تو وہ یہ کہتے یا رسول اللہ! ہم آپ جیسے نہیں ہیں ، یعنی آپ تو ہماری سہولت کو مدنظر رکھ کر امر فرماتے ہیں اعمالِ شاقّہ کا امر نہیں فرماتے ، ہمیں تو اعمالِ شاقّہ کی ضرورت ہے ، ہم آپ جیسے مغفورلہ نہیں ہیں ۔

بہرحال پہلی صورت میں "إذاأمرهم" شرط ہے اور "أمرهم من الأعمال بما يطيقون" جوابِ اول ہے اور "قالوا: إنالسنا۔۔۔" جوابِ ثانی ہے ۔

اور دوسری صورت میں "إذاأمرهم من الأعمال بما يطيقون" شرط ہے اور "قالوا إنالسنا كهيئتك..." جواب ہے ۔

یہاں "بما يطيقون" سے مراد ایسے اعمال ہیں جن کو عمر بھر نبھا سکیں ، اس لئے کہ حدیث میں آتا ہے "أحب الأعمال إلى الله أدومها وإن قل" (۱) اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب سے زیادہ محبوب وہ عمل ہوتا ہے جس کو دوام حاصل ہو اگرچہ وہ کم ہو ، لہذا "بما يطيقون" کے معنیٰ ہونگے جس کو وہ عمر بھر نبھا سکتے ہوں ، نوافل کا اتنا ہی اہتمام کیا جائے جس کو عمر بھر نبھایا جاسکے ۔

یہ فرائض جو شریعت نے مقرر کئے ہیں یہ سارے کے سارے وہی ہیں جن کو آدمی عمر بھر نبھا سکتا ہے ، یہ "بما يطيقون" میں داخل ہیں ۔ ان کے بارے میں کوئی آدمی یہ کہے کہ یہ تو ہمارے بس کی بات نہیں اور ہم تو اتنا نہیں کرسکتے ، یہ اس کی سرکشی ہے اور نفس وشیطان کے اغواء اور غفلت کی بنا پر وہ ایسی بات کرتا ہے ، ورنہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے جو فرائض ذمے میں عائد کئے ہیں اور جن کا مکلّف بنایا ہے وہ انسان کی طاقت میں داخل ہیں اور وہ عمر بھر ان کو نبھا سکتا ہے ۔

إنالسنا كهيئتك يارسول الله، إن الله قد غفر لك ماتقدم من ذنبك وماتأخر

حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نے زیادہ عمل کی خواہش ظاہر کی اور کہا کہ حضرت! ہم آپ کی طرح نہیں ، اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے تو آپ کے اگلے پچھلے تمام گناہوں کو معاف فرمادیا ہے ۔

---

(۱) صحیح مسلم (ج ۱ص ۲۶۶) کتاب صلاۃ المسافرین وقصرها، باب فضیلة العمل الدائم من قیام اللیل وغیرہ۔

ایک طویل حدیث میں ہے کہ کچھ لوگ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج کے پاس آئے جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی عبادت کے بارے میں پوچھ رہے تھے ، جب انہیں آپ کی عبادت کی کیفیت بتائی گئی تو "كأنهم تقالوها" انہوں نے اس کو کم سمجھا اور کہنے لگے "فأين نحن من النبي صلى الله عليه وسلم، قد غفر الله له ماتقدم من ذنبه وماتأخر!" پھر ان میں سے ایک نے کہا "أما أنا فأنا أصلي الليل أبداً" دوسرے نے کہا "أنا أصوم الدهر أبداً" تیسرے نے کہا "أنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبداً" حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے ، آپ کو تمام باتیں بتائی گئیں تو آپ نے فرمایا "أنتم الذين قلتم كذا وكذا؟ أما والله، إني لأخشاكم لله، وأتقاكم له، لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي، فليس مني" (۲)۔

بہرحال ان حضرات نے جو کچھ کہا وہ اس جذبہ سے کہا تھا کہ آپ کے لئے مغفور الذنب اور معصوم ہونے کی ضمانت موجود ہے اور اعلانِ مغفرت کی وجہ سے آپ کو چنداں ضرورت نہیں اور ہمارے پاس ایسی کوئی ضمانت نہیں اس لئے ہمیں اعمال میں زیادہ کوشش کرنی چاہئے ، انہیں احساس ہوا کہ ہمارا حصہ دین میں بہت کم ہے جو شاید ہماری نجات کے لئے کافی نہ ہو ۔ واللہ اعلم ۔

مسئلۂ عصمتِ انبیاء

اس حدیث شریف سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام سے ذنوب و عصیان کا صدور ہوتا ہے ۔

اس بات پر اجماع ہے کہ انبیاء علیہم السلام نبوّت سے پہلے اور نبوت کے بعد کفر سے معصوم ہیں ، ان سے کفر ہو ہی نہیں سکتا ، اس بات پر بھی اجماع ہے کہ بعد النبوّۃ تعمدِ ذنب نہیں ہوسکتا، البتہ سہواً صغائر صادر ہوسکتے ہیں یا نہیں ؟ اس میں اختلاف ہے :

اشاعرہ کے نزدیک حضرات انبیاء سے صغائر سہواً تو کیا بلکہ عمداً بھی صادر ہوسکتے ہیں ، قبل النبوّہ بھی اور بعد النبوّہ بھی، جبکہ ماتریدیہ نے اس کا مطلقاً انکار کیا ہے ، چنانچہ حافظ عراقی، تقی الدین سبکی، ابواسحاق اسفرایینی اور قاضی عیاض رحمہم اللہ تعالیٰ نے اسی کو اختیار کیا ہے ، پھر صغائر کے وقوع کو ممکن

---

(۲) صحیح بخاری (ج ۲ ص ۷۵۷) کتاب النکاح، باب الترغیب في النکاح، رقم (۵۰۶۳) و صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۴۹) کتاب النکاح، باب استحباب النکاح، و سنن نسائی (ج ۲ ص ۶۹) کتاب النکاح، باب النھي عن التبتل۔

قرار دینے والے یہ بھی کہتے ہیں کہ انبیاء سے وہ صغائر صادر نہیں ہوسکتے جو خِسّت پر دلالت کرتے ہوں ۔ (۳) واللہ اعلم

إن اللہ قد غفر لک ما تقدم من ذنبک وما تأخر

یہاں سوال یہ ہے کہ اس جملہ کا کیا مطلب ہے ؟ کیونکہ اس میں ذنب کی نسبت آپ کی طرف کی گئی ہے ، یہی سوال قرآن کریم کی آیت پر وارد ہوتا ہے جس میں آیا ہے "لِیَغفِرَ لَکَ اللّٰہُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنبِکَ وَمَا تَأَخَّرَ " (۴) ۔

آیت میں جو ذنب کی نسبت آپ کی طرف کی گئی ہے اس کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہاں امت کے ذنوب مراد ہیں (۵) ۔

لیکن یہ جواب انتہائی کمزور ہے کیونکہ اگرچہ بعض مفسرین نے ایک احتمال یہ ضرور ذکر کیا ہے لیکن احادیث کی روشنی میں جو تفسیر جمہور مفسرین نے اختیار کی ہے وہی درست ہے ، جمہور مفسرین نے یہاں ذنب کی نسبت کو آپ کی طرف ہی قرار دیا ہے ، اس کی وجہ یہ ہے کہ بخاری شریف کی حدیث ہے کہ جب حدیبیہ کے موقع پر آیت "إِنَّا فَتَحنَا لَکَ فَتحًا مُّبِینًا ، لِیَغفِرَ لَکَ اللّٰہُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنبِکَ وَمَا تَأَخَّرَ " (۶) نازل ہوئی تو صحابہ نے عرض کیا "ھنیئاً مریئاً فمالنا"؟ ۔ آپ کو یا رسول اللہ ! مبارک ہو ، یہ تو آپ کی مغفرت کی بات ہوئی ، ہمارے لئے کیا ہے ؟ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے آیت نازل فرمائی "لِیُدخِلَ المُؤمِنِینَ وَالمُؤمِنَاتِ جَنّٰتٍ تَجرِی مِن تَحتِہَا الأَنہٰرُ" (۷) معلوم ہوا کہ حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم جو قرآن کریم کے اوّلین مخاطب تھے انہوں نے "لِیَغْفِرَ لَکَ" کے معنی "لیغفر لأمتک" کے نہیں سمجھے ، اسی طرح اگر انہوں نے غلط معنی سمجھے بھی ہوں تو ان کے سوال کے بعد حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تنبیہ فرماتے کہ تم غلط سمجھ رہے ہو اس کے معنی "لیغفر لأمتک" کے ہیں ، لیکن آپ نے تنبیہ نہیں فرمائی بلکہ امت کے لئے مستقل آیت نازل ہوئی۔

دوسرا جواب قاضی عِیَاض رحمۃ اللہ علیہ کا ہے اور حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اسکو اختیار کیا ہے ، وہ فرماتے ہیں کہ ایک ہے معصیت ، ایک ہے خطا اور ایک ہے ذنب ، معصیت شدید ہے ، نافرمانی

---

(۳) دیکھیے فیض الباری مع حاشیہ البدر الساری (ج ۱ ص ۹۵ و ۹۶) والنبراس شرح شرح العقائد (ص ۲۸۳ و ۲۸۴) ۔

(۴) سورۃ الفتح/۲ ۔

(۵) تفسیر قرطبی (ج ۱۶ ص ۲۶۳) ۔

(۶) سورۃ الفتح/۱ و ۲ ۔

(۷) سورۃ الفتح/۵ ۔ دیکھئے صحیح بخاری ، کتاب المغازی ، باب غزوۃ الحدیبیۃ ، رقم (۴۱۷۲) ۔

کو کہتے ہیں ، اس سے کم درجہ " خطا " کا ہے جس کے معنی " غلطی " کے ہیں اور اس سے کم درجہ "ذنب " کا ہے جس کے معنی " عیب " کے ہیں ، معصیت اور خطا سے انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام معصوم ہوتے ہیں ، اور ذنب جس چیز کو کہا جارہا ہے وہ ایک معمولی چیز ہے جو معصیت یا خطا کے برابر نہیں ہے ، البتہ وہ ان کی شان کے اعتبار سے ان کے لئے معیوب تصوّر کی جاتی ہے ، یہ عصمت کے منافی نہیں ہے (۸) ۔

اس جواب پر اعتراض ہوتا ہے کہ قرآن مجید میں "إِنَّ اللّٰهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا" (۹) آیا ہے اور اس میں معاصی بھی داخل ہیں ۔

اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ " ذنب " کے جو معنی اوپر بتائے گئے ہیں وہ اس وقت لئے جاتے ہیں جب معصیت کے مقابلے میں اس کو استعمال کیا گیا ہو ، اگرچہ جب معصیت کا تقابل نہ ہو تو اس کے اندر عموم بھی ہوتا ہے ۔

تیسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ایک اصول ہے "حسنات الأبرار سیئات المقربین" ۔

اس کی مثال یوں سمجھئے کہ لوگوں کے دو طبقے ہیں عوام اور خواص ، عوام کے لئے قانون ہوتا ہے اور اس قانون کی دفعات ہوتی ہیں ، ان پر یہ ذمہ داری ہوتی ہے کہ وہ ان قانونی دفعات کی مخالفت نہ کریں ، لیکن خواص جو ہوتے ہیں ان کو صرف قانون ہی نہیں مزاج کی بھی رعایت رکھنی پڑتی ہے ، جو خواصِ دولت و سلطنت ہوتے ہیں ان کی ذمہ داری صرف یہ نہیں کہ قانون کی خلاف ورزی نہ کریں بلکہ ان کے لئے یہ پابندی بھی ضروری ہے کہ وہ مزاجِ شاہ کے خلاف کوئی حرکت نہ کریں اگرچہ وہ قانونی گرفت میں نہ آتی ہو ۔

دیکھیے حضرت یعقوب علیہ السلام نے "إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ" (۱۰) کہہ دیا تھا جو بظاہر توکّل کے خلاف تھا ، تو کتنے برس تک ان کو حضرت یوسف علیہ السلام سے جدائی کا صدمہ برداشت کرنا پڑا ۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام سے سوال کیا گیا تھا "ای الناس اعلم؟" اس کے جواب میں آپ نے "انا" فرمادیا تھا (۱۱) ، چنانچہ آپ کو کہاں کہاں سفر کرایا گیا! اور حضرت خضر کی خدمت میں پہنچایا گیا !! حضرت

(۸) فیض الباری (ج ۱ ص ۹۶) ۔

(۹) الزمر / ۵۳ ۔

(۱۰) سورۂ یوسف / ۱۳ ۔

(۱۱) دیکھیے صحیح بخاری ، کتاب التفسیر ، سورۃ الکھف ، باب : واذقال موسی لفتاہ ۔۔۔ ، رقم (۴۷۲۵) ۔

یونس علیہ السلام کے متعلق قرآن میں آتا ہے ” وَذَاالنُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَاضِباً فَظَنَّ أَن لَّن نَّقدِرَ عَلَيهِ “ (۱۲)
حضرت یونس علیہ السلام کا یہ عقیدہ ہرگز نہیں تھا کہ اللہ جل شانہ کو ان پر قدرت نہیں ہے ، حاشا وکلا!
ایسی بات ہرگز نہیں تھی، البتہ ان کے عمل سے کچھ ایسا مترشح ہوتا تھا، چنانچہ ان کے اوپر عتاب نازل
ہوا۔

اسی طرح حضرت عبداللہ بن ام مکتوم رضی اللہ عنہ کا واقعہ ہے وہ آپ کی خدمت میں آئے ، آپ کے
خاص آدمی تھے اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت سردارانِ قریش سے ایمان و اسلام کی بات کررہے
تھے ، ایسے موقعہ پر حضرت عبداللہ بن ام مکتوم کا دخل اندازی کرنا آپ کو نامناسب معلوم ہوا تو آپ نے
گرانی کا اظہار فرمایا، لیکن اہلِ شرک کے مقابلے میں ایک مومن کے ساتھ یہ روش اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے
یہاں گرفت کا سبب بن گئی اور سورۂ عبس کی ابتدائی آیات ”عَبَسَ وَتَوَلّٰی۔۔۔۔ “ نازل ہوئیں (۱۳) ۔

یہاں ”ماتقدم من ذنبک وماتأخر“ میں مقصد یہی ہے کہ آپ سے آپ کے مقام، آپ کی شان
اور آپ کے رتبے سے کم درجے کی جو چیزیں صادر ہوگئیں اگرچہ ان میں کوئی قباحت، برائی اور عیب نہیں
تھا، ان کے لئے فرمایا گیا ہے کہ ہم نے ان کو بخش دیا، اس سے مراد گناہ نہیں ہیں ، اسی لئے اس آیت
سے اخذ کرکے صحابہ رضی اللہ عنہم نے ”إِنَّ اللهَ قَدْ غَفَرَ لَکَ مَاتَقَدَّمَ مِن ذَنبِکَ وَمَاتَأَخَّرَ “ کہا ہے ۔ (دیکھئے
روح المعانی ج۲۶ ص ۹۶) ۔

چوتھا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جن لوگوں کو مشاہدۂ حق کی کیفیت حاصل ہوتی ہے ان کے لئے پاؤں
پھیلانا بھی مشکل ہوتا ہے ، قضائے حاجت کے لئے بیٹھنا دشوار ہوجاتا ہے ، بیویوں کے ساتھ اختلاط بھی
دشوار ہوجاتا ہے اس لئے کہ ان کے سامنے ہر وقت یہ ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ مجھے دیکھ رہے ہیں ۔ یہ
کیفیات عام اولیاء کو بھی پیش آتی ہیں ، اسی سے اندازہ لگالیجئے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی کیا کیفیت
ہوتی ہوگی۔

اس آیت میں اس طرح کی جو کیفیات حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر مشاہدۂ حق کی وجہ سے طاری
ہوتی تھیں اور ان میں امورِ طبعیہ کو انجام دینے میں جو ضیق پیش آتی تھی ان کے لئے فرمایا ہے ”لِيَغفِرَ لَکَ
اللهُ مَاتَقَدَّمَ مِن ذَنبِکَ وَمَاتَأَخَّرَ “ اس سے حقیقی ذنوب مراد نہیں ہیں ۔ (دیکھئے امداد الباری (ج۴ ص ۴۶۳) ۔

پانچواں جواب یہ ہے کہ یہ خطابِ تشریف و تکریم ہے کہ قیامت کے دن جب میدانِ حشر میں
حساب وکتاب کے انتظار میں لوگوں کو پریشانی لاحق ہوگی، لوگ اسی پریشانی کے عالم میں حضرت آدم علیہ

---

(۱۲) الانبیاء/۸۷۔

(۱۳) سنن ترمذی، کتاب التفسیر، باب ومن سورۃ عبس، رقم (۳۳۳۱) ۔

السلام کے پاس جائیں گے ، حضرت آدم علیہ السلام اپنے قصور کا ذکر فرمائیں گے ، پھر لوگ حضرت نوح علیہ السلام کے پاس جائیں گے وہ اپنا قصور ذکر کریں گے ۔ اس طرح دیگر انبیاء کے پاس پہنچیں گے اور آخر میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پہنچیں گے (۱۴) ۔

چونکہ یہ مقام شفاعت آپ کے لئے متعین ہے ، کہیں آپ بھی اس قسم کا کوئی عذر نہ پیش کردیں آپ کے لئے "ماتقدم وماتأخر" کی مغفرت کی دستاویز پہلے ہی دے دی گئی ، گویا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو پہلے ہی سے اطمینان دلادیا گیا کہ آپ اس وقت شفاعت کے لئے تیار ہوجائیں اور کوئی عذر لوگوں سے نہ کریں جیسا کہ دوسرے انبیاء علیہم السلام کریں گے ۔

چھٹا جواب یہ ہے کہ یہاں " ذنب " سے مراد خطائے اجتہادی ہے اور مطلب یہ ہے کہ آپ کی تمام ایسی خطائیں جو اجتہادی طور پر ہوئی ہیں سب معاف ہیں ۔

ساتواں جواب استاذ محترم حضرت شیخ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے دیا ہے ، انھوں نے فرمایا کہ غفران کے معنی ستر کے ہیں اور غفار کے معنی ستار کے ہوتے ہیں تو "لیغفرلک اللہ " کے معنی ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ ساتر یعنی مانع ہوں گے بین الذنب و بین النبی علیہ السلام ، ذنب کو نبی تک نہیں پہنچنے دیں گے جیسا کہ حضرت یوسف علیہ السلام کے بارے میں قرآن کریم میں ہے "كَذٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوْٓءَ وَالْفَحْشَآءَ اِنَّهٗ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِيْنَ" (۱۵) انبیاء علیہم السلام کے لئے اللہ تعالیٰ "بین الذنب والنبی" ساتر ہوتے ہیں اور غیر نبی کے لئے "بین المذنب والجزاء" ، یہاں یہی مراد ہے کہ اللہ تعالیٰ آپ کو گناہ تک نہیں پہنچنے دیں گے ۔

"ماتقدّم" اور "ماتأخّر" سے کیا مراد ہیں ؟

۱۔ "ما" عموم کے لئے ہے اور متقدم و متأخر کل کے احاطہ سے کنایہ ہے ۔

۲۔ "ماتقدم" سے مراد قبل از نبوّت ہے اور "ماتأخر" سے مراد بعد از نبوّت ہے ۔

۳۔ یا قبل از ہجرت اور بعد از ہجرت مراد ہے ۔

۴۔ یا قبلِ فتحِ مکّہ اور بعدِ فتحِ مکّہ مراد ہے ۔

اس کے علاوہ اور بھی دوسرے اقوال منقول ہیں ۔ (۱۶)

---

(۱۴) دیکھیے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۰۸ و ۱۰۹) کتاب الإیمان، باب إثبات الشفاعۃ وإخراج الموحدین من النار ۔

(۱۵) یوسف/۲۴ ۔

(۱۶) ان تمام اقوال کے لئے دیکھیے تفسیر قرطبی (ج ۶ ص ۲۶۲ و ۲۶۳) ۔

ایک سوال اور اس کا جواب

"ماتقدّم" کی مغفرت تو سمجھ میں آتی ہے لیکن "ماتأخر" کی مغفرت کیسے ہوگی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ مغفرت کے لئے گناہ کا ہونا ضروری نہیں کیونکہ "مغفرۃ" کے معنی ہیں ڈھانپنا اور پردہ ڈالنا، "ماتقدم" کی مغفرت تو ظاہر ہے اور "ماتأخر" کی مغفرت کا یہ مطلب ہوگا کہ آپ کے درمیان اور ذنوب کے درمیان پردہ ڈال دیا جائے گا تاکہ آپ سے کوئی ذنب صادر ہی نہ ہو۔ (۱۷)

ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ مخلوق کے لحاظ سے اگرچہ بعض چیزیں "ماتقدم" ہیں اور بعض چیزیں "ماتاخر" لیکن علمِ الٰہی کے لحاظ سے ساری چیزیں بیک وقت موجود ہیں تقدّم و تاخّر نہیں، پس اسی لحاظ سے مغفرت کا وعدہ فرمایا گیا ہے۔ (۱۸)

لیکن یہ جواب درست نہیں معلوم ہوتا کیونکہ مؤاخذہ و محاسبہ کا تعلق اور مغفرت کا تعلق علمِ الٰہی سے نہیں ہوتا، اس کا ظہور تو فعل سے ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔

تمام انبیاء جب معصوم ہیں تو صرف حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تخصیص کیوں کی گئی؟

اس کے بعد یہ سمجھو کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مغفرت ہوگئی تھی ایسے ہی دیگر انبیاء کی بھی مغفرت ہوگئی تو قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ نے آپ کی مغفرت کا اعلان کیوں فرمایا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ قیامت کے دن ہولِ محشر سے نجات دلانے کے لئے آپ کو سب کا سفارشی بننا پڑے گا، اس لئے دنیا ہی میں یہ اعلان کردیا گیا کہ آپ سے کوئی باز پرس نہیں ہوگی۔ (۱۹)

فیغضب حتی یعرف الغضب فی وجهه

آپ صلی اللہ علیہ وسلم غصہ ہوتے کہ غضب اور غصہ کے آثار آپ کے چہرہ مبارک سے عیاں ہوجاتے۔

غضب کی وجہ

آپ صلی اللہ علیہ وسلم عموماً غصہ نہیں فرماتے تھے البتہ فطرت کے خلاف کوئی بات ہو تو آپ

(۱۷) دیکھیے ارشاد الساری (ج ۱ ص ۱۰۳)۔

(۱۸) دیکھیے امداد الباری (ج ۳ ص ۴۶۴)۔

(۱۹) فیض الباری (ج ۱ ص ۹۶)۔

اس پر غصہ فرماتے تھے ، یہی صورت یہاں واقع ہوئی ہے ، یہاں اعمال کی کثرت کا اہتمام فطرت کے خلاف تھا، اس لئے کہ آدمی اس کو نبھا نہیں سکتا، ایک آدمی یہ عہد کرلے کہ میں ہمیشہ روزہ رکھا کروں گا تو وہ کب تک نبھائے گا؟ ایک آدمی اس بات کا عہد کرلے کہ میں تمام رات نفلیں پڑھوں گا اور نہیں سوؤں گا تو کب تک اس کو نبھائے گا؟ ایک آدمی یہ عہد کرلے کہ میں شادی نہیں کروں گا، تجرّد کی زندگی گذاروں گا تو وہ کب تک پاک دامن رہے گا ؟ چونکہ صحابہ نے اس طرح کی باتیں کی تھیں اور یہ فطرت کے خلاف تھیں اس لئے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ناراضگی ہوئی ۔ (۲۰)

بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ ناراضگی اس لئے ہوئی کہ انہوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کو کم سمجھا تھا ۔ (۲۱)

بعض حضرات کہتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ناراضگی اس لئے ہوئی کہ انہوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مغفرتِ ذنوب کی بشارت کو سبب سمجھا ہے اس بات کا کہ آپ کو زیادہ عمل کرنے کی حاجت اور ضرورت نہیں ، اس لئے یہ سوچا کہ ہمیں تو نوافل کا بہت اہتمام کرنا چاہئے ، حالانکہ بشارت کا ملنا ایک سلیم الفہم اور شریف الطبع آدمی کے لئے زیادت فی العبادۃ کا سبب بنے گا، چنانچہ جب حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے پوچھا کہ یارسول اللہ! آپ کی تو مغفرت ہوچکی ہے ، آپ کیوں اس قدر اپنے آپ کو تھکاتے اور مشقت میں ڈالتے ہیں ؟ تو آپ نے جواب میں فرمایا "أفلا أكون عبداً شكوراً" (۲۲) ۔

ثم يقول: إن أتقاكم وأعلمكم بالله أنا

پھر آپ فرماتے کہ میں تم میں سب سے زیادہ اللہ سے ڈرنے والا اور اللہ کو جاننے والا ہوں ۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے "أعلمكم" سے قوتِ علمیہ کی طرف اور "أتقاكم" سے قوتِ عملیہ کی طرف اشارہ کیا ہے اور مطلب یہ ہے کہ اعمال میں مجاہدہ کرنے کا منشا دو ہی قوتیں ہوتی ہیں ایک قوتِ علمیہ اور ایک قوتِ عملیہ ۔ میں ان دونوں میں تم سے بڑھا ہوا ہوں تو پھر جب میں مجاہدے میں مبالغہ نہیں کرتا تو پھر تم کون ہوتے ہو کہ یہ راستہ اختیار کرو؟! (۲۳) واللہ سبحانہ وتعالی أعلم۔

---

(۲۰) فیض الباری (ج ۱ ص ۹۷) ۔

(۲۱) امداد الباری (ج ۴ ص ۳۶۱ و ۳۶۲) ۔

(۲۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۷۱) ۔

(۲۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۷۱) ۔

حدیثِ باب سے مستفاد چند فوائد

۱۔ اس حدیث سے ایک فائدہ یہ حاصل ہوا کہ اعمالِ صالحہ سے درجات میں ترقی ہوتی ہے اور گناہ معاف ہوتے ہیں، کیونکہ حضراتِ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اپنے لئے ترقیِ درجات کا جو راستہ نکالا وہ زیادت فی العمل کا تھا، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر نکیر نہیں فرمائی بلکہ غلو فی العبادۃ پر نکیر فرمائی ہے۔

۲۔ دوسرا فائدہ یہ حاصل ہوا کہ آدمی کو اللہ تعالیٰ جس قدر موفق بنائے اور عبادت و اَوراد کی توفیق ہوتی رہے اس کو برقرار رکھنے کے لئے اسے مواظبت اور پابندی کرنے چاہئے۔

۳۔ تیسرا فائدہ یہ معلوم ہوا کہ شارع نے عزیمت اور رخصت کی جو حدود مقرر کی ہوئی ہیں ان کا لحاظ رکھنا چاہئے اور یہ اعتقاد رکھنا چاہئے کہ جو جہت آسان ہو اور شرع کے موافق ہو اس کو اختیار کرنا دوسری جہت کے مقابلہ میں اولیٰ ہے جو مشقت میں ڈالے اور منشاءِ شریعت کے بھی خلاف ہو۔

۴۔ چوتھی بات یہ معلوم ہوئی کہ عبادت وغیرہ میں اعتدال اختیار کرنا چاہئے اور پھر اس پر مداومت ہونی چاہئے، نہ کہ اس طرح مبالغہ کہ آئندہ جاکر پھر اس عمل ہی کو ترک کرنا پڑے۔

۵۔ پانچویں بات یہ معلوم ہوئی کہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین عبادت کے شدید راغب اور ازدیادِ خیر کے طالب رہتے تھے۔

۶۔ ایک فائدہ اس حدیث سے یہ حاصل ہوا کہ امرِ شرعی کی خلاف ورزی کی صورت میں ناراضگی مشروع ہے، نیز یہ کہ سمجھ دار شخص اگر غلطی کرے تو اسے خبردار اور ہوشیار کرنے کی غرض سے اس پر نکیر درست ہے۔

۷۔ ایک فائدہ یہ حاصل ہوا کہ آدمی بقدرِ ضرورت اپنی فضیلت کی چیز کو بیان کرسکتا ہے بشرطیکہ فخر و مباہات اور تکبر کا اندیشہ نہ ہو۔

۸۔ اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو کمالِ انسانی کا مرتبہ حاصل ہے، کیونکہ یہ کمال، قوت علمیہ و عملیہ میں منحصر ہے اور ان دونوں کی طرف "أعلمکم" اور "أتقاکم" کہہ کر اشارہ فرمادیا (۴۴) واللہ اعلم۔

---

(۴۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۷۱)۔

١٢ - باب : مَنْ كَرِهَ أَنْ يَعُودَ فِي الْكُفْرِ كَمَا يَكْرَهُ أَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ مِنَ الْإِيمَانِ .

یہاں "من کرہ" سے پہلے "کراھة" مصدر محذوف ہے اور "من الایمان" خبر ہے ۔ تقدیر ہوگی :
"باب کراھة من کرہ العود فی الکفر ککراھة الالقاء فی النار من شعب الایمان" (۲۵) ۔

ماقبل سے ربط

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ماقبل سے اس باب کی مناسبت یہ ہے کہ اس سے پہلے باب میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادت فی العبادت کی اجازت طلب کی تھی اور اس کی وجہ ظاہر ہے کہ انہیں حلاوتِ ایمان حاصل ہوچکی تھی، اب اس باب کی حدیث میں بھی حلاوت و اسباب حلاوت کا بیان ہے (۲۶) ۔

یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ باب بابِ سابق کا ثمرہ ہے کیونکہ ماقبل کے باب میں خدا کی معرفت اور علم کا بیان تھا اور ظاہر ہے کہ جس کے دل میں جتنی خدا کی معرفت زیادہ ہوگی اس کا ایمان اتنا ہی قوی ہوگا اور اتنی ہی زیادہ اس کو کفر سے نفرت و کراہیت ہوگی، اس باب میں اسی کراہیت کا بیان ہے (۲۷) ۔

یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ پہلے امام بخاری نے " فرار من الفتن" کو دین قرار دیا تھا یہاں " فرار من الکفر" کو دین بتا رہے ہیں تو جس طرح ہر شخص کو " فرار من الفتن " کی کوشش کرنی چاہئے اسی طرح اس کو " فرار من الکفر" کی کوشش کرنا ضروری ہے (تقریر بخاری ص ۱۳۱) ۔

مقصدِ ترجمہ

یہ ترجمہ بھی سابق تراجم کی طرح اسی غرض سے منعقد کیا گیا ہے کہ مرجئہ کی تردید ہوجائے اس طرح کہ ایمان کے لئے طاقت اور حلاوت کی ضرورت ہے ، طاقت و حلاوت ایمان میں اعمال سے آتی ہے ، اعمال نہ ہوں تو ایمان بے کیف اور کمزور ہوتا ہے ، اعمال ہونگے تو حلاوت، شادابی اور طاقت آئے گی

---

(۲۵) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۶۷) ۔

(۲۶) حوالۂ بالا ۔

(۲۷) امداد الباری (ج ۴ ص ۴۶۸) ۔

لہذا معلوم ہوا کہ اعمال ایمان کا جزء ہیں (۲۸)۔

حضرت شیخ الحدیث صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی عادت ہے کہ وہ اضداد کو ذکر کرتے ہیں، اسی عادت کی بناء پر یہاں اس باب کو ذکر کیا ہے کہ جس کے اندر جتنا ایمان قوی ہوتا ہے اتنا ہی اس کی ضد سے اس کو نفرت ہوتی ہے، گویا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بتایا ہے کہ طاعات ایمان میں اضافہ کرتی ہیں تو کفر سے نفرت بھی ایمان میں اضافہ کا سبب ہے، یہ بھی ایمان کا ایک شعبہ ہے (۲۹) واللہ اعلم۔

۲۱ : حَدَّثنا سُلَيْمانُ بْنُ حَرْبٍ قالَ : حَدَّثنا شُعْبَةُ ، عَنْ قَتادَةَ ، عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ ٱللهُ عَنْهُ (۳۰) عَنِ ٱلنَّبِيِّ ﷺ قالَ : (ثَلاثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ وَجَدَ حَلاوَةَ ٱلْإِيمانِ : مَنْ كانَ ٱللهُ وَرَسُولُهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا سِواهُما ، وَمَنْ أَحَبَّ عَبْدًا لَا يُحِبُّهُ إِلَّا لِلهِ ، وَمَنْ يَكْرَهُ أَنْ يَعُودَ فِي ٱلْكُفْرِ . بَعْدَ إِذْ أَنْقَذَهُ ٱللهُ ، كَما يَكْرَهُ أَنْ يُلْقَى فِي ٱلنَّارِ) . [ر : ١٦]

تراجم رجال

۱۔ سلیمان بن حرب : یہ ابو ایوب سلیمان بن حرب بن بجیل ازدی واشحی بصری ہیں، شعبہ، حمادین وغیرہ سے سماعِ حدیث کیا اور ان سے امام احمد، امام ذہلی، امام حمیدی اور امام بخاری رحمہم اللہ نے حدیثیں سنیں۔

امام ابوحاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ ائمہ میں سے ہیں، تدلیس نہیں کرتے، رجال پر بھی ان کا کلام ہے اور فقہ کے ساتھ بھی مناسبت رکھتے تھے، ان کی تقریباً دس ہزار حدیثیں ہیں، میں نے ان کے ہاتھ میں کبھی کتاب نہیں دیکھی، میں بغداد میں ان کی حدیث کی مجلس میں حاضر ہوا، حاضرین کی تعداد کا اندازہ لگایا گیا، تقریباً چالیس ہزار حاضرین تھے۔

مکہ کے قاضی بھی رہے۔ ۱۴۰ھ میں ولادت ہوئی اور ۲۲۴ھ میں بصرہ میں وفات پائی۔ (۳۱)

رحمۃ اللہ علیہ

---

(۲۸) ایضاح البخاری (ج۲ ص ۲۸۱)۔

(۲۹) تقریر بخاری شریف (ج۱ ص ۱۳۱)۔

(۳۰) اس حدیث کی تخریج پیچھے "باب حلاوۃ الإیمان" کے تحت گذر چکی ہے۔

(۳۱) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۶۸)۔

۲۔ شعبہ: ان کے حالات "باب المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ" کے تحت گذر چکے ہیں۔

۳۔ قتادہ: ان کے حالات "باب من الإیمان أن یحب لأخیہ مایحب لنفسہ" کے تحت گذر چکے ہیں۔

۴۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ: ان کے حالات بھی مذکورہ بالا باب کے تحت تفصیل سے گذر چکے ہیں۔

حدیث کے مکرر ہونے کا اعتراض اور اس کا جواب

یہ حدیث پیچھے "باب حلاوۃ الإیمان" میں گذر چکی ہے یہاں اس کو دوبارہ لے کر آئے ہیں، اس لئے اس پر مکرر ہونے کا اعتراض کیا گیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ بنیادی طور پر حدیث وہی ہے لیکن دونوں میں سند اور متن کے لحاظ سے فرق موجود ہے، سند میں سوائے حضرت انس رضی اللہ عنہ کے باقی تمام رواۃ مختلف ہیں، کیونکہ حدیثِ باب کے راوی ہیں سلیمان بن حرب، شعبہ، قتادہ اور حدیثِ سابق کے راوی ہیں محمد بن المثنی، عبدالوھاب ثقفی، ایوب سختیانی اور ابوقلابہ جرمی رحمہم اللہ تعالیٰ۔

پھر متن میں بھی فرق ہے کیونکہ حدیثِ باب میں تین چیزیں جو بیان کی گئی ہیں ان کے شروع میں "مَن" ہے یعنی "مَن کان اللہ ورسولہ۔۔۔" "مَن أحب عبداً۔۔۔" اور "من یکرہ أن یعود۔۔۔" جبکہ حدیثِ سابق میں ان تینوں مقامات میں "إن" کا لفظ ہے نیز حدیثِ سابق میں "بعد إذ أنقذہ اللہ" کا جملہ نہیں ہے جو حدیثِ باب میں ہے، علاوہ ازیں حدیثِ باب میں "یُلقیٰ" کا لفظ ہے جبکہ حدیثِ سابق میں "یقذف" کا لفظ ہے۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

حدیث کی مفصل تشریح "باب حلاوۃ الإیمان" کے تحت گذر چکی ہے۔

۱۳ - باب : تَفَاضُلِ أَهْلِ ٱلإِيمَانِ فِي ٱلأَعْمَالِ .

اس ترجمہ میں کئی ابحاث ہیں :

پہلی بحث : غرضِ ترجمہ

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس ترجمۃ الباب سے مرجئہ پر رد کررہے ہیں اور یہ بتارہے ہیں کہ مرجئہ کا یہ دعوی کہ ایمان کے لئے اعمال کی ضرورت نہیں ، اگر اعمال نہ ہوں تو کوئی مضرت نہیں ، یہ دعوی غلط ہے بلکہ اعمال سے فائدہ پہنچتا ہے ، اعمال کی وجہ سے اہلِ ایمان کے درجات میں تفاضل ہوگا، حتّٰی کہ جس کے اعمال زیادہ ہونگے وہ جنت میں پہلے پہنچے گا، جو جہنم میں ڈال دیے جائیں گے ، ان میں بھی ان ہی لوگوں کو پہلے نکالا جائے گا جن کے اعمال زیادہ ہوں گے ۔ (۴۲)

نیز مرجئہ کہتے ہیں کہ اعمال کا کوئی اثر ہی نہیں ہوتا ، طاعت سے کوئی فائدہ ہے نہ معصیت سے کچھ نقصان ، تو اگر ایسا تھا تو پھر یہ لوگ معاصی کی وجہ سے دوزخ میں کیوں ڈالے گئے ؟ جیسا کہ باب کی روایت میں ذکر ہے ، مرجئہ کی طرح خوارج و معتزلہ کا بھی حدیثِ باب سے رد ہورہا ہے چونکہ مرتکبِ کبائر ہونے کے باوجود ان کو دوزخ سے نکالا جائے گا حالانکہ مرتکبِ کبیرہ خوارج و معتزلہ کے یہاں مخلدفی النار ہوتا ہے (تقریر بخاری ص ۱۳۲) ۔

یا یہ کہا جائے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ اعمال کے سبب سے اہلِ ایمان کے ایمان میں تفاوت و تفاضل پیدا ہوتا ہے ، اس صورت میں "فی" سببیہ ہوگا اور مقصد یہ ہوگا کہ اعمال میں کمی بیشی کی وجہ سے ایمان میں تفاضل یعنی کمی بیشی پیدا ہوتی ہے ۔ (۴۳)

دوسری بحث

دوسری بحث یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس باب میں حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی جو حدیث درج فرمائی اس میں تفاضل فی الإیمان کا ذکر ہے ، اسی کو "مثقال حبۃ من خردل من إیمان" سے تعبیر کیا ہے ، اس میں تفاضل فی الأعمال کا ذکر نہیں ہے ، لہذا روایت ترجمۃ الباب کے مطابق نہیں ہے ۔

---

(۴۲) تقریر بخاری شریف (ج ۱ ص ۱۳۲) ۔

(۴۳) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۶۸) ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ترجمۃ الباب کے ذریعہ یہ بتایا ہے کہ "من خردل من إیمان" میں ایمان سے مراد اعمال ہیں، ان پر ایمان کا اطلاق اس لئے کیا گیا ہے کہ ان سے ایمان کی تکمیل ہوتی ہے اور ایمان سے اعمال مراد ہونے کا قرینہ اسی روایت کا دوسرا لفظ ہے جس میں "من خردل من إیمان" کے بجائے "من خردل من خیر" واقع ہوا ہے اور "خیر" کہتے ہیں عمل کو۔ (۳۴)

تیسری بحث

تیسری بحث یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الایمان کی ابتدا میں جو سب سے پہلے ترجمہ منعقد کیا ہے اس میں ہے "باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: بُنِی الإسلام علی خمسٍ وھو قول و فعل، ویزید وینقص" جب امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ایمان کی کمی اور زیادتی کا مسئلہ بیان کر چکے تو اب دوبارہ اسی مسئلہ کو بیان کرنا تو تکرار ہو گیا۔

اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ پہلا ترجمہ تو ترجمۂ جامعہ ہے اور آئندہ کے تراجم اس کی تفصیل و توضیح ہیں لہذا اس کے تکرار ہونے سے کوئی اشکال نہیں ہوتا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے وہاں "یزید وینقص" کو تبعاً ذکر کیا ہے اور یہاں استقلالاً۔ وہاں بنی الإسلام علی خمس کا ذکر مقصود ہے، حدیث باب بھی اسی کے لئے لائی گئی ہے جبکہ یہاں زیادت و نقصان کو بیان کرنا مقصود ہے۔ بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ وہاں زیادت و نقصان کا تعلق اسلام سے ہے یہاں ایمان سے ہے، لہذا تکرار نہیں۔

چوتھی بحث

چوتھی بحث یہ ہے کہ حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے آگے ص ۱۱ پر ایک ترجمہ منعقد کیا ہے: باب زیادۃ الإیمان ونقصانہ اشکال یہ ہے کہ اس باب کا مقصد بھی ایمان کی کمی اور زیادتی کو بتانا ہے اور جو ترجمہ ص ۱۱ پر آرہا ہے اس کا مقصد بھی یہی ہے، تو یہ تکرار کیوں؟

اس کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہاں اعمال میں اہلِ ایمان کے تفاوت کو بیان کرنا مقصود ہے جبکہ وہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے خود ایمان یعنی نفسِ تصدیق کے اندر کمی اور زیادتی بیان کی ہے۔ (۳۵)

---

(۳۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۷۳)۔

(۳۵) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۳) کتاب الإیمان، باب زیادۃ الإیمان ونقصانہ۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں پر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے نفسِ ایمان کی کمی زیادتی بیان کی ہے اور آنے والے ترجمہ میں مومَن بہ کے اعتبار سے کمی زیادتی ثابت کی ہے۔ (۳۶)

لیکن یہ جواب درست نہیں معلوم ہوتا، اس لئے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ترجمہ منعقد کیا ہے "زیادۃ الإیمان و نقصانہ" کا، کہ ایمان میں کمی زیادتی ہوتی ہے، اور مومَن بہ کے اعتبار سے زیادتی تو ہوتی ہے کمی نہیں ہوتی، بلکہ اس سے تو ایمان ہی مفقود ہوجاتا ہے۔

چونکہ مومَن بہ سے مراد وہ امور ہیں جن پر ایمان لانے کا مومن مکلّف ہے، ایمان باللہ کے بعد مطالبہ ہے ایمان بالملائکہ کا، پھر ایمان بالرسل کا، پھر ایمان بالکتب کا، پھر ایمان بالیوم الآخر کا، پھر ایمان بالقدر کا۔ تو اگر کوئی آدمی ایسا ہے جس کو پہلے ایمان باللہ کا علم ہوا اس کے بعد ایمان بالملائکہ کا، تو اس کے مؤمَن بہ میں اضافہ ہوا، پھر ایمان بالرسل کا، تو مزید اضافہ ہوا، پھر ایمان بالکتب کا علم ہوا تو مزید اضافہ ہوتا جائے گا لیکن اگر کوئی آدمی امورِ مذکورہ میں سے کسی چیز پر ایمان کو ترک کردے تو ایمان میں کمی نہیں آئے گی بلکہ ایمان مفقود ہوجائے گا، اس لئے کہ "مایجب بہ الإیمان" میں سے کسی چیز پر ایمان کو چھوڑ دینا سارے ایمان کو زائل کردیتا ہے، کیونکہ ایمان کے تحقق کے لئے التزام طاعت ضروری ہے، یعنی ان تمام چیزوں کا تسلیم کرنا اور ماننا جن پر ایمان لانا ضروری ہے، یہ نہیں کہ بعض پر ایمان لائے اور بعض کو چھوڑ دے، یہ تو عین کفر ہے "اَفَتُؤْمِنُوْنَ بِبَعْضِ الْكِتٰبِ وَتَكْفُرُوْنَ بِبَعْضٍ" (۳۷) اس لئے "باب زیادۃ الإیمان و نقصانہ" کو زیادت بحسب المؤمَن بہ پر محمول کرنا صحیح ہے ہی نہیں، اگرچہ بعض اکابر ائمہ نے یہ توجیہ کی ہے۔ (۳۸) واللہ اعلم۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ چونکہ ایمان کی کمی زیادتی کا مسئلہ مختلف فیہا ہے اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی عادت ہے کہ جس مسئلہ میں اختلاف ہو اور شدید اور مشہور ہو اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا رجحان کسی ایک طرف ہو اور دوسری طرف کے لوگ زور دکھا رہے ہوں اور دلائل پیش کررہے ہوں تو پھر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اپنے مدعیٰ کے اثبات کے لئے مختلف طرز اختیار کرتے ہیں۔ مختلف پیرایوں سے اپنی بات کو ثابت کرتے ہیں جیسے یہاں کتاب الایمان میں مصنف نے یہی کیا ہے، اعمال کے ایمان میں داخل ہونے کو مختلف انداز سے ثابت فرمایا ہے، جیسے کتاب التوحید میں اللہ تعالیٰ کی صفات کے اثبات میں کیا

---

(۳۶) لامع الدراری (ج ۱ ص ۵۹۱)۔

(۳۷) سورۂ بقرہ/۸۵۔

(۳۸) کماجزم بذلک السندی رحمہ اللہ تعالی فی حاشیتہ علی صحیح البخاری، انظر (ج ۱ ص ۳۰) واختارہ شیخ الهند فی تراجمہ، انظر تقریر بخاری شریف (ج ۱ ص ۱۴۶)۔

ہے ، صفت کلام کے لئے بہت سے تراجم منعقد کرڈالے ہیں ، ابواب الخمس میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ایک ہی مدعیٰ کو ثابت کرنے کے لئے کہ خمس میں امام کو اختیار حاصل ہے چار پانچ ابواب قائم کئے ہیں ، تو یہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی عادت ہے کہ جو مسئلہ مختلف فیہا ہو اور اختلاف زوردار ہو ، دوسری طرف سے بھی زور دکھایا جارہا ہو تو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ زور دکھاتے ہیں، اور جو اُن کے نزدیک راجح ہوتا ہے اس کو مختلف ابواب میں مختلف انداز سے ثابت کرتے ہیں ۔ چنانچہ زیادت و نقصانِ ایمان کے مختلف فیہ مسئلے میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی رائے زیادت و نقصان کے حق میں ہے اس لئے اس کو ثابت کرنے کے لئے مختلف ابواب ذکر کئے ہیں ۔ واللہ اعلم ۔

پانچویں بحث

پانچویں بحث یہ ہے کہ حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس باب کے تحت حضرت ابو سعید خُدری رضی اللہ عنہ کی حدیث ذکر کی ہے اور جو باب ص ۱۱ پر آرہا ہے یعنی "باب زیادة الإیمان و نقصانه" اس کے تحت حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت لائے ہیں ، دونوں روایتیں مضمون میں مشترک ہیں ۔

پہلا سوال یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے دونوں پر الگ الگ ترجمہ کیوں قائم کیا؟

دوسرا سوال یہ ہے کہ حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث اس باب کے تحت ذکر کی ہے اور اس کے الفاظ ہیں "أخرجوا مَن کان فی قلبه مثقال حبة من خردل من إیمان" اور حضرت انس رضی اللہ عنہ کی جو حدیث "باب زِیادة الإیمان و نقصانه" کے تحت آرہی ہے اس میں "وزن شَعِیرة من خیر" "وزن بُرَّة من خیر" اور "وزن ذرّة من خیر" کے الفاظ ہیں ، "خیر" کہتے ہیں عمل کو، تو حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث اس ترجمہ یعنی "باب تفاضل أهل الإیمان فی الأعمال" کے مناسب تھی کیونکہ اس میں خیر یعنی عمل کا ذکر ہے اور حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث باب اس ترجمہ کے مناسب تھی جو آگے آرہا ہے چونکہ ابو سعید خدری کی روایت میں ایمان کا ذکر ہے اور اس ترجمے میں ایمان ہی کی زیادتی اور نقصان کو ذکر کیا گیا ہے تو امام بخاری نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت کو تفاضل فی الاعمال کے باب میں اور حضرت ابو سعید خدری کی حدیث کو آئندہ آنے والے زیادت و نقصان فی الایمان کے باب میں کیوں ذکر نہیں کیا۔

تیسرا سوال یہ ہے کہ مصنف نے دونوں جگہ ایک لفظ اَصالةً اور دوسرا تعلیقاً ذکر کیا ہے ، حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت کے تحت "خردل من خیر" کا لفظ تعلیقاً لائے ہیں اور "من إیمان"

کو اصل روایت میں ذکر کیا ہے اور حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت کے تحت "من إیمان" کا لفظ تعلیقاً لائے ہیں اور "من خیر" کو اصالۃً ذکر کیا ہے، اب سوال یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کو چاہئے تھا کہ وہ ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث میں "من خیر" کو اصالۃً ذکر کرتے چونکہ خیر سے مراد عمل ہے اور ترجمے میں اعمال کے اعتبار سے تفاضل کو بیان کیا جارہا ہے اور "من ایمان" کو تعلیقاً لاتے، اسی طرح حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت میں "من إیمان" کو اصالۃً لاتے چونکہ خود ایمان میں کمی زیادتی کو بیان کرنا مقصود ہے اور "من خیر" کو تعلیقاً بیان کرتے۔

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ نے پہلے دونوں سوالوں کا یہ جواب دیا ہے کہ اصل میں حضرت ابوسعید خدری اور حضرت انس رضی اللہ عنہما کی دونوں روایتوں میں دو احتمال ہیں، ہوسکتا ہے کہ تفاضلِ ایمان فی الاعمال مراد ہو اور ہوسکتا ہے کہ تصدیق کے اندر کمی زیادتی مراد ہو، چونکہ دونوں احتمال تھے، لہذا مؤلف نے ان دونوں احتمالوں پر ترجمہ منعقد کردیا چونکہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت میں موزونات کا تفاوت "شعیرۃ" "بُرّۃ" اور "ذرّۃ" سے بیان کیا گیا تھا اس لئے اس پر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ایمان قائم بالقلب میں کمی و زیادتی کے اظہار کے لئے "زیادۃ الایمان و نقصانہ" کا ترجمہ منعقد کردیا اور یہ بتادیا کہ تصدیق میں کمی زیادتی ہوتی ہے اور حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت میں تفاوت فی الموزونات نہیں تھا اس لئے اس پر "تفاضل أهل الإیمان فی الأعمال" کا ترجمہ لائے۔ (۳۹)

امام العصر علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس جواب سے یہ تو معلوم ہوگیا کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت پر زیادت و نقصان کا ترجمہ کیوں لایا گیا لیکن اس بات کا جواب حاصل نہیں ہوا کہ حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت پر "تفاضل أهل الإیمان فی الأعمال" کا ترجمہ کیوں منعقد کیا گیا ہے؟ (۴۰)

شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے دوسرا جواب دیا ہے کہ اصل میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے سامنے حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی مفصل روایت ہے جو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب التوحید (۴۱) میں اور امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الایمان (۴۲) میں تخریج کی ہے، اس مفصل روایت میں اعمال

---

(۳۹) فتح الباری (ج۱ص ۱۰۳) کتاب الإیمان، باب زیادۃ الإیمان و نقصانہ۔

(۴۰) فیض الباری (ج۱ص ۱۰۰)۔

(۴۱) دیکھئے صحیح بخاری (ج۲ص ۱۱۰۷ و ۱۱۰۸) کتاب الرد علی الجهمیة وغیرهم التوحید، باب قول اللہ تعالی: وجوہ یومئذ ناضرۃ، إلی ربها ناظرۃ، رقم (۷۴۳۹)۔

(۴۲) دیکھئے صحیح مسلم (ج۱ص ۱۰۲ و ۱۰۳) کتاب الإیمان، باب رؤیة المؤمنین فی الآخرۃ ربهم سبحانہ وتعالی۔

کا تذکرہ ہے، اصل روایت یہ ہے کہ لوگ موقف میں جمع ہوں گے، پھر اللہ تعالیٰ تجلی فرمائیں گے، لوگ سجدے میں چلے جائیں گے، پلِ صراط نصب کیا جائے گا، لوگ اس پر سے عبور کریں گے پھر جنتی جنت میں اور جہنمی جہنم میں پہنچ جائیں گے، اس وقت اہلِ ایمان کی سفارش شروع ہوگی، جنتی مومنین اپنے جہنمی بھائیوں کے بارے میں اللہ تعالیٰ کے حضور عرض کریں گے "ربنا، کانوا یصومون معنا ویصلون ویحجون، فیقال لهم: أخرجوا من عرفتم، فتحرم صورهم علی النار، فیخرجون خلقاً کثیراً قد أخذت النار إلی نصف ساقیه وإلی رکبتیه، ثم یقولون: ربنا، مابقی فیها أحد ممن أمرتنا به، فیقول: ارجعوا، فمن وجدتم فی قلبه مثقال دینار من خیر فأخرجوه، فیخرجون خلقاً کثیراً، ثم یقولون: ربنا، لم نَذَرْ فیها أحداً ممن أمرتنا به، ثم یقول: ارجعوا، فمن وجدتم فی قلبه مثقال نصف دینار من خیر فاخرجوه، فیخرجون خلقاً کثیراً، ثم یقولون: ربنا، لم نذر فیها ممن أمرتنا أحداً، ثم یقول: ارجعوا فمن وجدتم فی قلبه مثقال ذرة من خیر فأخرجوه، فیخرجون خلقاً کثیراً، ثم یقولون: ربنا، لم نذر فیها خیراً... فیقول اللہ تعالیٰ: شَفَعَتْ الملائکةُ، وشفع النبیون، وشفع المؤمنون، ولم یبق إلا أرحم الراحمین، فیقبض قبضة من النار، فیخرج منها قوماً لم یعملوا خیراً قط؛ قد عادوا حُمَماً فیلقیهم فی نهر فی أفواه الجنة یقال له: نهر الحیاة، فیخرجون کما تخرج الحِبّة فی حمیل السیل..." (۴۳) چونکہ اس روایت میں اعمال میں تفاوت کو بیان کیا گیا ہے اس لئے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایتِ مختصرہ پر تفاوت و تفاضل فی الاعمال کا ترجمہ منعقد کیا ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ حضرت شاہ صاحب نوّراللہ مرقدہ کا یہ جواب حافظ رحمۃ اللہ علیہ کے جواب سے اقویٰ وارجح ہے۔ (۴۴)

بہرحال دونوں حضرات کے جوابوں کو ملانے سے یہ معلوم ہوا کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت پر اس لئے زیادت و نقصان فی الایمان کا ترجمہ لائے کہ اس میں تفاوت فی الایمان کا ذکر ہے اور حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت پر تفاضل فی الاعمال کا ترجمہ اس لئے منعقد کیا کہ ان کی مفصل روایت میں اعمال کا ذکر ہے۔

اب سوال رہ جاتا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ کیوں کیا کہ حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت میں "من خردل من إیمان" کو تو اصل بنایا اور "خردل من خیر" کو متابعت میں ذکر کیا ہے

(۴۳) دیکھیے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۰۲ و ۱۰۳) کتاب الإیمان باب رؤیة المؤمنین فی الآخرة ربهم سبحانه وتعالیٰ۔

(۴۴) دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۱۰۰)۔

اور حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت میں اس کا عکس کیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اصل میں چونکہ حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی مفصل روایت سے معلوم ہوگیا کہ اس میں جو تفاوت مذکور ہے وہ اعمال کا ہے لہذا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے "من إیمان" کی روایت کو اصل بناکے "خردل من خیر" سے اس کی شرح فرمادی اور یہ بتلادیا کہ "من ایمان" سے مراد "من خیر" یعنی عمل ہے، یا یوں کہہ دیجئے کہ اعمال کے سلسلے میں "من خیر" کے بجائے "من إیمان" کی روایت کو اصل قرار دے کر امام بخاری ایمان و عمل کا مضبوط تعلق ظاہر کرنا چاہتے ہیں کہ اس میں مرجئہ کا رد قوی ہے، وہ اعمال کا ایمان کے ساتھ کوئی تعلق ہی تسلیم نہیں کرتے اور حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے یہاں تعلق اتنا قوی ہے کہ آپ اعمال پر ایمان کا اطلاق فرمارہے ہیں (ایضاح البخاری ج۳ص ۲۸۴ و ۲۸۵)۔

اور حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت میں چونکہ تفاوتِ موزونات سے مراد تفاوت فی نفس الایمان و التصدیق ہے لہذا وہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے پہلے "من خیر" کی روایت ذکر کی اور پھر تعلیقاً "من إیمان" کا لفظ لاکر اس کی شرح فرمادی (۴۵)۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

۲۲ : حدّثنا إِسْمَاعِيلُ قَالَ : حَدّثني مالِكٌ ، عَنْ عَمْرِو بْنِ يَحْيَى الْمَازِنِيِّ ، عَنْ أَبِيهِ ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ (۴۶) عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ : (يَدْخُلُ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ وَأَهْلُ النَّارِ النَّارَ ، ثُمَّ يَقُولُ اللّٰهُ تَعَالَى : أَخْرِجُوا مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ إِيمَانٍ . فَيُخْرَجُونَ مِنْهَا قَدِ اسْوَدُّوا ، فَيُلْقَوْنَ فِي نَهَرِ الْحَيَا ، أَوِ الْحَيَاةِ - شَكَّ مالِكٌ - فَيَنْبُتُونَ كَمَا تَنْبُتُ الْحِبَّةُ فِي جَانِبِ السَّيْلِ ، أَلَمْ تَرَ أَنَّهَا تَخْرُجُ صَفْرَاءَ مُلْتَوِيَةً) .

قَالَ وُهَيْبٌ : حدثنا عَمْرٌو : الْحَيَاةِ ، وَقَالَ : خَرْدَلٍ مِنْ خَيْرٍ . [۶۱۹۲]

تراجم رجال

۱۔ اسماعیل : یہ ابوعبداللہ اسمٰعیل بن ابی اویس عبداللہ بن عبداللہ بن اویس بن مالک بن ابی عامر اصبحی مدنی ہیں۔

(۴۵) فیض الباری (ج ۱ ص ۱۰۰ و ۱۰۱)۔

(۴۶) هذا الحديث أخرجه البخاري في كتاب التفسير، سورة النساء، باب "إن الله لا يظلم مثقال ذرة"، رقم (۴۵۸۱) و سورة القلم، باب يوم يكشف عن ساق، رقم (۴۹۱۹) و في كتاب الرقاق، باب صفة الجنة والنار، رقم (۶۵۶۰) و باب الصراط جسر جهنم، رقم (۶۵۷۴) و في كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة، رقم (۷۴۳۸) و (۷۴۳۹)۔ و مسلم في صحيحه، في كتاب الإيمان باب رؤية المؤمنين في الآخرة ربهم سبحانه و تعالى۔

یہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے بھانجے ہیں ، انہوں نے اپنے ماموں یعنی امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے ، اپنے والد سے ، اپنے بھائی عبدالحمید سے ، ابراہیم بن سعد، سلیمان بن بلال اور ان کے علاوہ دوسرے حضرات سے حدیثیں سنی ہیں ۔

ان سے روایت کرنے والوں میں امام بخاری، امام مسلم اور امام دارمی رحمہم اللہ تعالیٰ کے علاوہ دوسرے حفاظ ہیں ، ان کی احادیث بخاری، مسلم، ابوداوٗد، ترمذی اور ابن ماجہ رحمہم اللہ نے اپنی کتابوں میں تخریج کی ہیں ، جبکہ امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ نے ان کی تضعیف کی ہے ، اس لئے انہوں نے ان کی کوئی حدیث نہیں لی ۔

ابوحاتم رحمۃ اللہ علیہ ان کے بارے میں فرماتے ہیں "محلہ الصدق وکان مغفّلاً" ۔

امام یحیی بن معین رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے وہ فرماتے ہیں کہ اسماعیل اور ان کے والد دونوں ضعیف ہیں ، ان ہی سے یہ بھی مروی ہے کہ "اسمعیل صدوق، ضعیف العقل، لیس بذلک" مطلب یہ ہے کہ یہ حدیث میں صحیح تصرف نہیں کرسکتے اور نہ ہی اپنی کتاب کے علاوہ کسی کتاب کی قراءت اور ادا یہ طور پر جانتے ہیں ۔

ابوالقاسم لالکائی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام نسائی نے ان پر کلام کرتے ہوئے مبالغہ کیا جس سے ان کو متروک قرار دینا لازم آتا ہے ، شاید امام نسائی کے سامنے ان کے ایسے حالات ظاہر ہوئے ہوں گے جو دوسرے کے سامنے ظاہر نہیں ہوئے ، کیونکہ باقی حضرات کے کلام سے اتنا ہی سمجھ میں آتا ہے کہ یہ ضعیف ہیں ۔

پھر ابن معین رحمۃ اللہ علیہ ہی سے ان کی تعریف بھی منقول ہے اسی طرح امام احمد اور امام بخاری رحمہم اللہ تعالیٰ بھی ان کی تعریف کرتے ہیں ۔ (۴۷)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے ان کے بارے میں تقریب میں جو قولِ فیصل نقل کیا ہے وہ یہ ہے کہ "صدوق أخطأ في أحاديث مِن حفظه" (۴۸) واللہ اعلم ۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ اسماعیل بن ابی اویس نے امام بخاری کو اپنی روایات دیں اور ان سے کہا کہ ان حدیثوں پر علامت لگا دیں جو قابلِ احتجاج ہیں تاکہ وہ صرف ان ہی حدیثوں کی روایت کریں اور باقی چھوڑ دیں ۔

---

(۴۷) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۶۹) ۔

(۴۸) تقریب التہذیب (ص ۱۰۸) رقم الترجمۃ (۴۶۰) ۔

اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ان کی جو حدیثیں اپنی صحیح میں نقل کی ہیں وہ منتخب اور صحیح حدیثیں ہیں ۔ اسی طرح اس واقعہ سے اس بات پر بھی استدلال کیا جاسکتا ہے کہ سوائے صحیح بخاری کے ان کی دیگر کتبِ حدیث میں مروی احادیث قابلِ احتجاج نہیں ہیں کیونکہ ان کو امام نسائی اور دوسرے محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے ، البتہ اگر ان کی متابعت موجود ہو تو قابلِ احتجاج ہوسکتی ہیں ۔ (۴۹) واللہ اعلم ۔

۲۔ **مالک** : ان کے حالات پیچھے "باب من الدین الفرار من الفتن" کے تحت گذر چکے ہیں ۔

۳۔ **عمرو بن یحیی المازنی** : یہ عمرو بن یحیی بن عمارہ بن ابی حسن المازنی المدنی ہیں ، اپنے والد کے علاوہ دوسرے تابعین سے روایت کرتے ہیں ، اور ان سے سماع کرنے والوں میں یحیی بن سعید انصاری کے علاوہ دوسرے تابعین ہیں ۔

امام ابوحاتم اور امام نسائی رحمہما اللہ نے ان کی توثیق کی ہے ۱۴۰ھ میں ان کی وفات ہوئی ۔ (۵۰)

۴۔ **یحیی** : یہ یحیی بن عمارہ بن ابی حسن المازنی المدنی ہیں ، حضرت ابوسعید خدری اور عبداللہ بن زید رضی اللہ عنہما سے حدیثیں سنی ہیں ، اور خود ان سے ان کے بیٹے اور امام زہری وغیرہ نے حدیثیں لی ہیں ۔

بعض حضرات نے ان کے والد عمارہ کو صحابی قرار دیا ہے ، جبکہ یہ درست نہیں ہے بلکہ ان کے دادا ابوحسن صحابی ہیں ۔ (۵۱) واللہ اعلم ۔

۵۔ **حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ** : ان کے حالات پیچھے باب "من الدین الفرار من الفتن" کے تحت گذر چکے ہیں ۔

يدخل أهل الجنة الجنةَ، و أهل النار النارَ، ثم يقول الله تعالىٰ : أخرِجوا من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان

اہلِ جنت جنت میں داخل ہوجائیں گے اور اہلِ جہنم جہنم میں ، پھر اللہ تعالیٰ فرمائیں گے جس کے دل میں رائی کے دانے کے برابر بھی ایمان ہو اس کو جہنم سے نکالو ، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اعمال تولے جائیں گے ۔

---

(۴۹) ھدی الساری (ص ۳۹۱) ۔

(۵۰) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۶۹) وتقریب (ص ۴۲۸) رقم (۵۱۳۹) ۔

(۵۱) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۶۹) وتقریب (ص ۵۹۴) رقم (۷۶۱۲) نیز دیکھیے تقریب ص (۴۰۸) رقم (۴۸۴۲) ۔

وزنِ اعمال

یہاں وزنِ اعمال کا مسئلہ نہیں ہے لیکن ضمناً بیان کردیا جاتا ہے۔

اس میں اختلاف ہے کہ اعمال تولے جائیں گے یا صحائفِ اعمال؟

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما (۱) اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ ہے کہ اعمال تولے جائیں گے (۲) حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے یہی اہل سنت سے نقل کیا ہے (۳)۔

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے منقول ہے کہ صحائفِ اعمال تولے جائیں گے (۴)۔ علامہ قرطبی رحمۃ اللہ علیہ نے اسی کو اختیار کیا ہے (۵) اور امام فخرالدین رازی رحمۃ اللہ علیہ نے عامۂ مفسرین سے اسی کو نقل کیا ہے (۶) بلکہ انہوں نے ایک روایت نقل کی ہے جس میں صحائفِ اعمال کے تولنے کی تصریح وارد ہوئی ہے (۷)۔

اسی طرح سنن ترمذی اور مسندِ احمد میں ایک روایت ہے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ ایک آدمی کو قیامت کے دن لایا جائے گا، اس کے سامنے ننانوے دفتر کھولے جائیں گے، ہر دفتر مثل مدّالبصر ہوگا، اس سے کہا جائے گا کہ میرے فرشتوں نے تمہارے اوپر ظلم تو نہیں کیا؟ کیا اِن میں سے کسی چیز کا تم انکار کرتے ہو؟ وہ شخص کہے گا کہ نہیں! پھر ایک بِطاقہ یعنی کاغذ کا پرچہ نکالا جائے گا جس پر کلمۂ شہادت ہوگا، وہ آدمی کہے گا بھلا اِن دفاتر کے سامنے اس کا کیا وزن ہوگا؟! لیکن جب وہ پرچہ رکھا جائے گا تو ان سارے دفاتر پر وزن دار ثابت ہوگا (۸)۔

اشکال کیا گیا ہے کہ صحائفِ اعمال کا تولنا تو سمجھ میں آتا ہے لیکن اعمال تو از قبیلِ اَعراض ہیں ان کے تولنے کی کیا شکل ہوگی، کسی زمانے میں یہ اشکال تھا، اب تو جدید تحقیقات نے اس اشکال کا جڑ سے خاتمہ کردیا ہے، آواز کو ٹیپ میں ضبط کیا جاتا ہے، شمسی شعاعوں کو آلات سے ضبط کرلیا جاتا ہے، ان

---

(۱) دیکھیے تفسیر کبیر (ج ۱۴ ص ۲۵) و تفسیر قرطبی (ج ۷ ص ۱۶۶)۔

(۲) دیکھیے صحیح بخاری، آخری باب۔

(۳) فتح الباری (ج ۱۳ ص ۵۳۸)۔

(۴) دیکھیے تفسیر قرطبی (ج ۷ ص ۱۶۵)۔

(۵) حوالۂ بالا۔

(۶) دیکھیے تفسیر کبیر (ج ۱۴ ص ۲۵)۔

(۷) "سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عما یوزن یوم القیامۃ، فقال: الصحف"۔ تفسیر کبیر (ج ۱۴ ص ۲۵)۔

(۸) دیکھیے جامع ترمذی، کتاب الإیمان، باب ماجاء فیمن یموت وھو یشھد أن لا إلہ إلا اللہ رقم (۲۶۳۹) و مسند احمد (ج ۲ ص ۲۱۳)۔

کی پیمائش کی جاتی ہے، حرارت اور برودت کی پیمائش کی جارہی ہے، ان تمام جدید تحقیقات نے اس اشکال کو بالکل دور کردیا، لیکن جس زمانے میں یہ تحقیقات نہیں تھیں اس زمانے کے لوگوں نے یہ جواب دیا ہے کہ ان اَعراض کو اجسام کی صورت دے دی جائے گی ان کو مجسّد کردیا جائے گا اور پھر یہ تولے جائیں گے (۹)۔

ایک تیسرا قول یہ ہے کہ اصحابِ اعمال کا وزن کیا جائے گا (۱۰) اور اس کی دلیل صحیحین میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے "إنہ لیأتی الرجل العظیم السمین یوم القیامة، لایزِن عند اللہ جَناحَ بعوضة" (۱۱)۔

اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے "لَرِجْلُ عبدِاللہ أثقل فی المیزان یوم القیامة من أُحد" (۱۲) نیز فرمایا "والذی نفسی بیدہ، لَهُمَا (یعنی الساقین) أثقل فی المیزان من أُحد" (۱۳)۔

مگر یہ دونوں روایتیں اپنے ظاہر پر محمول نہیں ہیں چنانچہ صحیحین کی روایت سے مراد بے قدری ہے اور دوسری روایت میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی اللہ تعالیٰ کے یہاں قدر و منزلت بیان کی گئی ہے۔

حافظ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہوسکتا ہے بعضوں کے اعمال تولے جائیں، بعضوں کے نامۂ اعمال اور بعض خود تولے جائیں (۱۴) واللہ اعلم۔

فیخرجُون منها قد اسودُّوا، فیُلْقَون فی نهر الحیا أو الحیاة ـ شکَّ مالک ـ فینبتون کما تنبت الحِبَّة فی جانب السیل، ألم تر أنها تخرج صفراء ملتویة

پھر ان لوگوں کو جہنم سے نکالا جائے گا، وہ جل کر کالے ہوچکے ہوں گے پھر برسات کی نہر یا

---

(۹) فتح الباری (ج ۱۳ ص ۵۳۹) کتاب التوحید، باب قول اللہ تعالیٰ: ونضع الموازین القسط لیوم القیامة۔

(۱۰) تفسیر ابن کثیر (ج ۲ ص ۲۰۲) سورۃ الأعراف، آیت "وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ"۔

(۱۱) صحیح بخاری، کتاب التفسیر سورۃ الکہف، باب "أولئک الذین کفروا بآیات ربھم ولقائه فحبطت أعمالھم" رقم (۴۷۲۹) و صحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۷۰) کتاب صفات المنافقین، باب صفة القیامة والجنة والنار۔

(۱۲) مسند احمد (ج ۱ ص ۱۱۴) مسند علی بن أبی طالب رضی اللہ عنہ۔

(۱۳) مسند احمد (ج ۱ ص ۴۲۱) مسند عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ۔

(۱۴) دیکھیے تفسیر ابن کثیر (ج ۲ ص ۲۰۲) سورۃ الأعراف، آیت "والوزن یومئذ الحق"۔

زندگی کی نہر میں ڈالے جائیں گے (امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کو شک ہے) سو وہ اس طرح اگ آئیں گے جیسے دانہ ندی کے کنارے اگ آتا ہے، کیا تم نہیں دیکھتے کہ کیسے زرد زرد لپٹا ہوا نکلتا ہے!

حیا۔ بالقصر۔ کے معنی بارش کے ہوتے ہیں اور "حیاۃ" کے معنی زندگی کے۔ بارش بھی زندگی کا سبب ہوتی ہے، بارش آتی ہے تو زمین میں زندگی پیدا ہوجاتی ہے اور انسانوں کو روزی، اناج اور خوراک ملتی ہے، تو وہ زمین کی حیات کا سبب بھی ہے اور اشجار و باغات کی حیات کا سبب بھی ہے، اسی طرح خود انسانوں کی حیات کا سبب بھی ہے، اس لئے یہاں اگر "حیا" کا لفظ ہو تو کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ وہ نہر ان جہنمیوں کی حیات کا سبب بنتی ہے، ان کے جسم جو کوئلے کی طرح جل کر سیاہ ہوگئے تھے اس نہر میں ڈال دیے جانے کے بعد ان کے اندر گوشت پوست کا نمو شروع ہوتا ہے اور ان کے اجسام کی حالت بہترین ہوجاتی ہے۔ (۱۵)

راوی کہتے ہیں کہ یا یہ "نہر الحیاۃ" ہے یا "نہر الحیا" ہے، امام مالک رحمۃ اللہ علیہ جو اس روایت کو عمرو بن یحیی مازنی سے نقل کررہے ہیں ان کو شک پیش آیا ہے کہ "نہر الحیا" ہے یا "نہر الحیاۃ" لیکن آگے وُہیب کی روایت کا حوالہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے دیا ہے، انہوں نے اس روایت میں عمرو بن یحیی مازنی سے بلاشک "نہر الحیاۃ" نقل کیا ہے۔

پھر سمجھ لیجئے کہ ایک ہے "حَبۃ" بفتح الحاء، اس کے معنی عام دانے کے ہیں اس کی جمع "حَبّ" اور "حُبوب" آتی ہے اور ایک ہے "حِبۃ" بکسر الحاء، صحرائی بیج کو کہتے ہیں اس کی جمع "حِبَب" آتی ہے، یہاں یہی "حِبۃ" بالکسر ہے (۱۶)۔ اس "حِبۃ" کی خصوصیت یہ ہے کہ ذرا اس کو موقع ملے، یہ کہیں ٹِک جائے اور تری حاصل ہوجائے تو فوراً اگ آتا ہے تو اس جملے کے معنی یہ ہوئے کہ رَو کے پانی میں کنارے پر جیسے یہ صحرائی بیج ہوتا ہے کہ فوری طور پر اگ آتا ہے اسی طرح یہ لوگ تر و تازہ ہوکر فوراً نکل آئیں گے۔

قال وُہیب: حدثنا عمرو "الحیاۃ" وقال: "خردل من خیر"

وہیب: یہ وہیب بن خالد بن عَجلان باہلی بصری ہیں، ایوب سَختِیانی، ابوحازم، سَلَمہ بن دینار، جعفر صادق، منصور بن المعتمر، موسیٰ بن عُقبہ، یحیی بن سعید انصاری رحمہم اللہ جیسے حضرات سے روایت کرتے

(۱۵) فتح الباری (ج ۱ ص ۷۳)۔

(۱۶) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۷۰)۔

ہیں اور ان سے حدیث سننے والوں میں اسماعیل بن عُلَیّہ، ابوداؤد طیالسی اور یحیی بن سعید القطّان جیسے اساطینِ حدیث ہیں ۔

امام یحیی بن معین رحمۃ اللہ علیہ ان کو بصری مشائخ میں اَثبت ترین شمار کرتے ہیں ، ابوداؤد طیالسی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "حدثنا وھیب وکان ثقۃ" عجلی رحمۃ اللہ علیہ ان کو "ثقۃ ثبت" قرار دیتے ہیں ۔

ابوحاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ماأنقی حدیثہ! لاتکاد تجدہ یحدث عن الضعفاء" ۔

کہا جاتا ہے کہ امام شعبہ رحمۃ اللہ علیہ کے بعد رجال پر ان سے زیادہ علم رکھنے والا کوئی نہیں تھا۔ ۱۶۵ھ یا ۱۶۹ھ میں ان کی وفات ہوئی (۱۷)۔ رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعۃً۔

وہیب کی تعلیقی روایت کا فائدہ

مؤلف رحمۃ اللہ علیہ نے وہیب رحمۃ اللہ علیہ کی تعلیقی روایت نقل کرکے دو باتوں پر تنبیہ کی ہے : ۔

ایک تو یہ کہ وہیب نے یہی حدیث عمرو بن یحیی سے نقل کی ہے جیسے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نقل کرتے ہیں ، لیکن امام مالک تو بالشک نقل کرتے ہیں اور وہیب بلاتردد "الحیاۃ" نقل کرتے ہیں اور یہ قاعدہ ہے کہ روایتِ مشکوکہ کے مقابلے میں روایتِ مجزومہ راجح ہوتی ہے ۔

دوسری اس بات پر تنبیہ کی ہے کہ وہیب کی روایت میں "من خیر" ہے اور مالک کی روایت میں "من ایمان" ہے ، مؤلف رحمۃ اللہ علیہ نے "ایمان" کی شرح "خیر" سے کی ہے جیساکہ پیچھے اس کی طرف اشارہ گذر چکا ہے ۔

علامہ قسطلانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ وہیب کی یہ روایت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الرقاق میں موصولاً تخریج کی ہے ۔ (۱۸) یہ بات تو صحیح ہے کہ وہیب کی روایت کتاب الرقاق میں موصولاً آرہی ہے لیکن وہاں پر وہیب کے الفاظ "من خردل من ایمان" ہی ہیں "من خردل من خیر" کے الفاظ نہیں ہیں ۔

حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مصنف پر اعتراض کیا گیا ہے کہ وہیب کی روایت یہاں تعلیقاً جو ذکر کی ہے وہ "من خیر" کے الفاظ کے ساتھ نقل کی ہے جبکہ موصولاً جو روایت خود نقل کی ہے اس میں ؛

---

(۱۷) دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۳۱ ص ۱۶۴ ۔ ۱۶۸) رقم الترجمۃ (۶۷۶۹) ۔

(۱۸) ارشاد الساری (ج ۱ ص ۱۰۶) ۔

من إیمان" ہی کے الفاظ ہیں (۱۹) ۔

حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اعتراض کی کوئی بات نہیں کیونکہ ابن ابی شیبہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی "مسند" میں وہیب کی روایت نقل کی ہے جس میں "من خردل من خیر" کے الفاظ ہیں اور یہاں مؤلف نے تعلیقاً اسی روایت کی طرف اشارہ کیا ہے نہ کہ کتاب الرقاق والی روایت کی طرف ۔ (۲۰) واللہ اعلم ۔

۲۳ : حدثنا مُحَمَّدُ بْنُ عُبَيْدِ ٱللهِ قَالَ : حدثنا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ ، عَنْ صَالِحٍ ، عَنِ ٱبْنِ شِهَابٍ ، عَنْ أَبِي أُمَامَةَ بْنِ سَهْلٍ : أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا سَعِيدٍ ٱلْخُدْرِيَّ(۲۱) يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ ٱللهِ ﷺ (بَيْنَا أَنَا نَائِمٌ ، رَأَيْتُ ٱلنَّاسَ يُعْرَضُونَ عَلَيَّ وَعَلَيْهِمْ قُمُصٌ ، مِنْهَا مَا يَبْلُغُ ٱلثُّدِيَّ ، وَمِنْهَا مَا دُونَ ذٰلِكَ ، وَعُرِضَ عَلَيَّ عُمَرُ بْنُ ٱلْخَطَّابِ وَعَلَيْهِ قَمِيصٌ يَجُرُّهُ) . قَالُوا : فَمَا أَوَّلْتَ ذٰلِكَ يَا رَسُولَ ٱللهِ ؟ قَالَ : (ٱلدِّينَ) . [٣٤٨٨ ، ٦٦٠٦ ، ٦٦٠٧] .

تراجم رجال

(۱) **محمد بن عبیداللہ** : یہ ابوثابت محمد بن عبیداللہ بن محمد بن زید مدنی ہیں ، یہ آل عثمان کے مولی تھے ، کبارِ محدثین سے حدیثیں سنیں اور ان سے امام بخاری جیسے اعلام محدثین نے حدیثیں لی ہیں ۔ (۲۲)

حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے (۲۳) ۔

(۲) **ابراہیم بن سعد** : یہ ابواسحاق ابراہیم بن سعد بن ابراہیم بن عبدالرحمن بن عوف زہری مدنی، نزیل بغداد ہیں ۔ ۱۱۰ھ میں پیدا ہوئے ، اپنے والد سے ، امام زہری، ہشام بن عروہ وغیرہ سے احادیث کا

---

(۱۹) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب الرقاق، باب صفۃ الجنۃ والنار، رقم (٦٥٦٠)

(۲۰) فتح الباری (ج ۱ ص ۷۳) ۔

(۲۱) ھذا الحدیث أخرجه البخاری ھھنا وفی کتاب فضائل الصحابۃ، باب مناقب عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ، رقم (۳۶۹۱) وفی کتاب التعبیر باب القمیص فی المنام، رقم (۷۰۰۸) و باب جر القمیص، رقم (۷۰۰۹) و مسلم فی صحیحہ (ج ۲ ص ۲۷۴) کتاب الفضائل، باب من فضائل عمر رضی اللہ عنہ ۔ والنسائی فی سننہ (ج ۲ ص ۲۶۹) کتاب الإیمان وشرائعہ، باب زیادۃ الإیمان، والترمذی فی جامعہ، فی کتاب الرؤیا، باب فی رؤیا النبی صلی اللہ علیہ وسلم اللبن والقُمُص، رقم (۲۲۸۵) و (۲۲۸۶) ۔

(۲۲) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۷۳) و تقریب (ص ۴۹۴) رقم الترجمۃ (۶۱۱۰) ۔

(۲۳) تقریب التہذیب (ص ۴۹۴) رقم الترجمۃ (۶۱۱۰) ۔

سماع کیا، اور ان سے امام شعبہ، عبدالرحمٰن بن مہدی وغیرہ بہت سے اکابرِ محدثین نے روایت کی ہے۔

امام احمد، ابوحاتم اور ابوزرعہ رحمہم اللہ نے ان کو ثقہ کہا ہے۔

حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة حجة تُكُلِّمَ فيه بلاقادح"۔

بغداد تشریف لے گئے تھے وہاں ہارون رشید کی طرف سے بیت المال کے نگران رہے۔ ۱۸۳ اور یا ۱۸۵ھ میں وفات ہوئی۔

ان کے والد سعد بن ابراہیم تابعین میں سے تھے اور مدینہ میں قاضی تھے۔ (۲۴) رحمہما اللہ تعالیٰ۔

(۳) **صالح**: یہ ابومحمد یا ابوالحارث صالح بن کیسان مدنی ہیں۔ (۲۵)

صحابۂ کرام میں سے حضرت عبداللہ بن زبیر اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم کی رویت کی سعادت انہیں حاصل ہے بلکہ امام یحیی بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان دونوں سے ان کو سماع بھی حاصل ہے۔ (۲۶)

ان کی ثقاہت اور جلالتِ شان پر اتفاق ہے۔ (۲۷)

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ انہوں نے طلبِ علم کی ابتدا نوّے سال میں کی اور ایک سو ساٹھ سال کی عمر میں ان کا انتقال ہوا۔ (۲۸)

امام حاکم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ستّر سال کی عمر میں انہوں نے علم طلب کرنا شروع کیا، امام زہری سے نوّے سال کی عمر میں حدیثیں سنیں اور ایک سو ساٹھ سال سے زائد عمر میں ان کا انتقال ہوا۔ (۲۹)

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر امام حاکم رحمۃ اللہ علیہ کی بات مان لی جائے تو پھر ان کو جوان صحابہ میں ماننا پڑے گا کیونکہ یہ مدنی تھے، اور یہ بھی ماننا پڑے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے وقت ان کی عمر تیس سال سے زائد تھی اور بقول حاکم اگر انہوں نے ستّر سال کی عمر میں علم طلب کرنا شروع کیا ہو تو یہ ماننا پڑے گا کہ اس کے بعد وہ تقریباً نوّے سال سے زیادہ جیتے رہے، اس صورت میں تو وہ حضرت سعد بن ابی وقاص اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے حدیث سننے والوں میں سے ہوتے چونکہ

---

(۲۴) دیکھیے عمدہ (ج ۱ ص ۱۷۳) و تقریب (ص ۸۹) رقم (۱۷۷)۔

(۲۵) عمدۃ (ج ۱ ص ۱۷۳) و تقریب (ص ۲۷۳) رقم (۲۸۸۴)۔

(۲۶) تہذیب الکمال (ج ۱۳ ص ۷۹) رقم (۲۸۴۳)۔

(۲۷) دیکھیے عمدۃ (ج ۱ ص ۱۷۳) و تہذیب الکمال (ج ۱۳ ص ۸۱ و ۸۲)۔

(۲۸) عمدۃ (ج ۱ ص ۱۷۳)۔

(۲۹) تہذیب الکمال (ج ۱۳ ص ۸۳) و سیر أعلام النبلاء (ج ۵ ص ۴۵۶)۔

حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کا انتقال ۵۵ھ میں اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا انتقال ۵۸ھ میں ہے۔ چونکہ ان کا انتقال ۱۴۰ھ کے بعد ۱۶۰ سال سے زائد عمر میں ہوا، اگر انتقال ۱۴۰ھ میں اور عمر ۱۶۰ سال بھی مانی جائے تو سنِ ھجری اور عمر میں ۲۰ سال کا فرق ہے سنِ ھجری کم ہے اور عمر اس سے ۲۰ سال زائد ہے لہذا اگر انہوں نے ۷۰ سال کی عمر میں علم کی طلب شروع کی ہو تو ۲۰ سال کے فرق کی وجہ سے وہ ۵۰ھ میں ہونی چاہئے اور چونکہ انتقال بعمر ۱۶۰ سال ۱۴۰ھ میں ہے تو یہ بھی لازم آئے گا کہ وہ ۵۰ھ کے بعد ۹۰ سال زندہ رہے، اس طرح حساب مذکور کے مطابق ۱۰ھ میں جس کے چند ماہ بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال ہوا ان کی عمر ۳۰ سال ہوگی۔ لہذا حاکم رحمۃ اللہ علیہ کی بات درست نہیں۔ (۳۰)

۱۴۰ھ کے بعد ان کا انتقال ہوا (۳۱) رحمہ اللہ تعالیٰ۔

(۴) **ابن شہاب**: یہ محمد بن مسلم بن عبیداللہ بن عبداللہ بن شہاب زہری (متوفی ۱۲۴ھ) ہیں ان کے حالات "بدء الوحی" کی تیسری حدیث کے تحت گذر چکے ہیں۔

(۵) **ابواُمامہ بن سہل**: یہ ابواُمامہ اَسعد بن سہل بن حُنَیف ہیں، یہ رؤیۃً صحابی ہیں۔ البتہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کی براہِ راست روایت نہیں ہے، بلکہ یہ حضراتِ صحابہ کے واسطے سے روایت کرتے ہیں، ۱۰۰ھ میں بانوے سال کی عمر میں ان کا انتقال ہوا (۳۲) رضی اللہ عنہ۔

(۶) حضرت **ابوسعید خدری** رضی اللہ عنہ کے حالات "باب من الدین الفرار من الفتن" کے تحت گذر چکے ہیں۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: بینا أنانائم، رأیت الناس یُعْرَضُون عليَّ، وعلیهم قُمُصٌ، منها مایبلغ الثُدِيَّ، ومنها مادون ذلک، عُرِض عليَّ عمر بن الخطاب وعلیه قمیص یجرّه، قالوا: فما أوّلت ذلک یارسول اللہ؟ قال: الدّین

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں سورہا تھا، میں نے خواب میں لوگوں کو دیکھا کہ وہ میرے سامنے لائے جاتے ہیں اور وہ کُرتے پہنے ہوئے ہیں، ان میں بعض کُرتے چھاتیوں تک ہیں اور بعض اس سے کم، اور عمر بن الخطاب (رضی اللہ عنہ) میرے سامنے لائے گئے، ان پر ایسا کُرتا

(۳۰) سیر اعلام النبلاء (ج۵ ص۴۵۶)۔

(۳۱) حوالۂ بالا۔

(۳۲) عمدۃ القاری (ج۱ ص۱۶۳) و تقریب (ص۱۰۴) رقم (۴۰۲)۔

تھا جس کو وہ سمیٹ رہے تھے (یعنی بہت نیچا تھا) صحابہ رضی اللہ عنہم نے پوچھا: یارسول اللہ! آپ اس کی تعبیر کیا دیتے ہیں ؟ آپ نے فرمایا: دین۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہاں خواب میں قمیص دیکھنے کی تعبیر دین سے بیان کی ہے، ممکن ہے یہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کریم سے استنباط کیا ہو، قرآن پاک میں ہے "وَلِبَاسُ التَّقْوٰی..." (الأعراف/۲۶) جس طرح لباسِ ظاہری کے ذریعے انسان بے شرمی اور عریانی سے بچاؤ حاصل کرتا ہے، سردی اور گرمی سے محفوظ رہتا ہے، اسی طرح دین کا لباس ہر قسم کی حفاظت کرتا ہے، اور جس طرح ظاہری لباس ساتر ہے، اسی طرح تقویٰ اور دین تمام بے حیائیوں، فحشاء اور کمزوریوں کا ساتر ہے، خلاصہ یہ ہے کہ جس طرح انسان قمیص کے ذریعہ بدن کو حرّ و برد سے محفوظ رکھتا ہے، ایسے ہی دین کے ذریعہ انسان مکروہاتِ دنیا و آخرت سے محفوظ رہتا ہے۔ (۳۳)

یہاں دین سے مراد اعمال ہیں، اسی معنیٰ کے پیش نظر یہ روایت ترجمۃ الباب کے مطابق ہوتی ہے کہ قمیص کی تعبیر دین ہے اور دین سے مراد اعمال ہیں، تو قمیصوں میں لوگوں کو مختلف المراتب دیکھنا ان کے اعمال میں مختلف المراتب ہونے کی دلیل ہے (۳۴)، اعمال کے تفاوت کے سبب سے اھلِ ایمان کے درجات کا تفاوت بتلا رہا ہے کہ اعمال کا ایمان سے گہرا تعلق ہے، لہذا مرجئہ کا نقطۂ نظر غلط ہوگیا کہ نہ طاعت مفید ہے نہ معصیت مضر۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

بینا

یہ لفظ دراصل "بین" ہی ہے آخر میں الف اور کبھی "ما" بڑھا کر "بینا" اور "بینما" پڑھتے ہیں اور یہ ظروفِ زمان ہیں۔

دراصل "بین" اوقات کی طرف مضاف ہوتا ہے اس مضاف کو حذف کرکے اس کے عوض میں "الف" یا "ما" لے آتے ہیں، لہذا ان کا اعراب ظرفِ زمان کا ہوگا۔ (۳۵)

قُمُص: قمیص کی جمع ہے۔

ثُدِیّ: ثاء کے ضمہ، دال کے کسرہ اور یائے مشددہ کے ساتھ "ثَدْیٌ" کی جمع ہے، ثِدِیٌّ (بکسر الثاء المثلثة) اور "أَثْدٍ" بھی جمع آتی ہے "ثدی" کا لفظ مذکر بھی استعمال ہوتا ہے اور مؤنث بھی (۳۶)۔

---

(۳۳) درس بخاری (ج۱ ص۱۹۶)۔

(۳۴) فتح الباری (ج۱ ص۷۴)۔

(۳۵) دیکھیے معجم النحو (ص۹۱ و ۹۲)۔

(۳۶) مختار الصحاح (ص۸۳)۔

پھر "ثدی" کا لفظ صرف عورتوں کے ساتھ خاص ہے یا مردوں پر بھی اطلاق ہوتا ہے؟ اس میں اختلاف ہے، بعض حضرات کا کہنا یہ ہے کہ "ثدی" کا لفظ عورتوں کے لئے خاص ہے اور مردوں کے لئے "ثَنْدُوَۃ" کا لفظ استعمال ہوتا ہے، جبکہ دوسرے حضرات کا کہنا یہ ہے کہ "ثدی" کا لفظ مشترک ہے مرد اور عورت دونوں پر اطلاق ہوتا ہے حدیثِ باب سے ظاہراً ان ہی کی تائید ہوتی ہے، اگرچہ کہا جاسکتا ہے کہ یہاں مردوں کے لئے مجازاً "ثدی" کا لفظ مستعمل ہوا ہے۔ (۳۷)

ایک شبہہ اور اس کا جواب

یہاں چونکہ حدیث میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی فضیلت بیان کی گئی ہے اور ان کے دین کو کامل بلکہ اکمل بتایا ہے اس سے کسی کو یہ شبہہ نہ ہو کہ ان کا مقام اور مرتبہ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ سے بڑھ گیا۔

اس کا ایک جواب یہ ہے کہ یہاں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف تین قسم کے آدمیوں کا ذکر کیا ہے یعنی "منہا ما یبلغ الثدی، ومنہا مادون ذلک" اور ایک حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی کیفیت کہ "وعلیہ قمیص یجرہ" یہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود حصر نہیں ہے، ظاہر ہے کہ مسلمان صرف تین ہی قسم کے نہیں تھے بغرضِ اختصار بطور مثال یا کسی اور مصلحت کی بنا پر آپ نے صرف تین ہی کو بیان فرمایا۔ (۳۸)

پھر اعتراض تو اس وقت درست تھا کہ جب حضرت صدیقِ اکبر رضی اللہ عنہ کو بھی دکھایا جاتا اور ان کا کُرتا حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے چھوٹا ہوتا۔

ایک جواب یہ بھی ہے کہ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کو جس مرتبہ اور مقام میں ذکر کیا ہے وہ مقام صرف ان کے ساتھ مختص نہیں کیا گیا کہ اس میں ان کے ساتھ کوئی شریک نہ ہو۔ (۳۹)

ایک جواب یہ بھی ہے کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی افضلیت پر اہل السنۃ والجماعۃ کا اجماع ہے، جو دلیلِ قطعی ہے (۴۰) لہذا خبرِواحد پر دلیل قطعی کو ترجیح ہوگی۔

یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو فضیلتِ کلّی حاصل ہے اس کے ساتھ

---

(۳۷) دیکھیے مجمع بحار الأنوار (ج ۱ ص ۲۸۵) و فتح الباری (ج ۱ ص ۷۳)۔

(۳۸) مجمع بحار الأنوار (ج ۱ ص ۲۸۵)۔

(۳۹) حوالۂ بالا۔

(۴۰) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۷۵)۔

فضائلِ جزئیہ میں اگر کسی کو امتیاز حاصل ہوجائے تو یہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی افضلیت کے منافی نہیں۔

یہاں بھی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی ایک جزئی فضیلت بیان کی گئی ہے بیشک حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کی یہ فضیلت قابلِ رشک ہے اور اس پر اگر حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو بھی رشک آئے تو کوئی مضائقہ نہیں۔

دیکھیے حدیث میں آتا ہے کہ قیامت کے دن تین آدمی مشک کے ٹیلوں پر ہونگے، ان کی کیفیت یہ ہوگی کہ اولین و آخرین ان پر رشک کریں گے، ایک ان میں سے مؤذن ہے جو دن رات میں پانچ مرتبہ نماز کی طرف لوگوں کو بلاتا ہے، دوسرا وہ امام ہے جس سے لوگ خوش ہیں اور تیسرا شخص وہ غلام ہے جو اپنے رب کا حق بھی ادا کرتا ہے اور اپنے آقاؤں کا حق بھی پورا کرتا ہے۔ (۴۱)

اس حدیث میں دیکھ لیجئے کہ کہاں مؤذن کا مرتبہ اور کہاں اولین و آخرین جس کے عموم میں انبیاء و صدیقین و شہداء بھی داخل ہیں، سب کے سب رشک کریں گے، کیا اس کے معنیٰ یہ ہوں گے کہ مؤذنین انبیاء و صدیقین سے افضل ہیں؟ نہیں، بلکہ یہ مؤذنین کی جزئی فضیلت ہے، حضراتِ انبیاء کو کلی فضیلت حاصل ہے، اسی طریقہ سے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو فضیلتِ کلی حاصل ہے۔

چونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو خلافت کے فرائض انجام دینے کا طویل زمانہ حاصل ہوا، اس کی وجہ سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اعمال میں زیادتی ہوگئی ان کی کوششوں کے نتیجے میں اسلام کو بڑی عزت حاصل ہوئی اور اہلِ کفر کی کمر ٹوٹ گئی، ان کے حوصلے پست ہوگئے، اس لئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی یہ فضیلت جزئی فضیلت ہوگی، اس سے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کا مرتبہ کم نہیں ہوگا۔ ایک تو اس لئے کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی جو فضیلت ہے وہ تواتر سے ثابت ہے اور حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کی یہ فضیلت خبر واحد ہے، متواتر کا مقابلہ خبرِ واحد کیسے کرے گی۔ (۴۲)

دوسری بات یہ بھی ہے کہ جس وقت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال ہوا، اس وقت جیشِ اُسامہ رضی اللہ عنہ کی روانگی کے سلسلے میں اختلاف پیدا ہوگیا، سب یہ کہتے تھے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ابھی ابھی وصال ہوا ہے، حالات بڑے نازک ہیں اس موقعہ پر اتنے بڑے لشکر کا روانہ کرنا اپنے لئے سنگین خطرات کو دعوت دینا ہے، لہذا یہ لشکر روانہ نہ کیا جائے۔ اس موقعہ پر حضرت ابوبکر صدیق

---

(۴۱) جامع ترمذی، کتاب صفة الجنة، باب (بدون ترجمة، بعد باب ماجاء فی کلام الحور العین) رقم (۲۵۶۶)۔

(۴۲) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۸۵)۔

رضی اللہ عنہ ہی تھے جنہوں نے فرمایا کہ یہ نہیں ہوسکتا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود جس لشکر کی روانگی کا فیصلہ کیا ہو، جسے خود آپ نے ترتیب دی ہو، جس کا ہدف خود آپ نے متعین فرمایا ہو وہ اس ہدف کی طرف روانہ نہ ہو، اس کا مطلب تو یہ ہوگا کہ ہمارے مخالفین یہ سمجھیں گے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ان کے صحابہ پست ہمت ہوگئے ہیں، ان میں بزدلی آگئی ہے، اب ان کو اپنے پیغمبر کے فیصلے پر عملدر آمد میں تردد پیش آرہا ہے، یہ بات ہم گوارا نہیں کرسکتے کہ دشمن اس زاویہ سے سوچ بھی سکیں۔ اس لئے اس لشکر کو بہرصورت روانہ ہونا ہے، چنانچہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اس کو روانہ کیا اور واقعی دشمنوں پر اس کا زبردست اثر پڑا اور انہوں نے سمجھ لیا کہ مسلمانوں کے پیغمبر کے وصال سے ان میں کسی قسم کی پست ہمتی نہیں آئی۔ (۴۳)

اسی طرح جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال ہوا تو استقامت کس نے دکھائی؟! حضرت عمر رضی اللہ عنہ تک کا یہ حال تھا کہ وہ ہاتھ میں تلوار لئے کھڑے تھے اور یہ کہہ رہے تھے کہ اگر کسی نے یہ کہا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال ہوگیا ہے تو اس کی گردن قلم کردی جائے گی۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ جس ثابت قدمی کا ثبوت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے دیا اور آکر آپ کی موت کا اعلان کیا اور فرمایا "من کان منکم یعبد محمداً فإن محمداً قدمات، ومن کان منکم یعبد اللہ فإن اللہ حیّ لا یموت" (۴۴) تمام صحابہ میں پھر سکون پیدا ہوگیا اور اس مسئلہ میں ان کے اندر جو تشویش پائی جاتی تھی وہ رفع ہوگئی۔ (۴۵)

جس وقت منکرین زکوٰۃ کا مسئلہ پیش آیا تو حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے عرض کیا "یا خلیفۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، تألّفِ الناس وَارْفُقْ بهم" اس پر حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے جو جواب دیا وہ اس مقام ارفع پر دال ہے جس پر وہ فائز تھے جس کے کہنے کا استحقاق اصل ان ہی کو تھا، آپ نے فرمایا "أجبّارٌ في الجاهلية وخوّار في الإسلام؟ إنه قد انقطع الوحي وتم الدين، أينقص وأنا حيّ؟ ! حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کا یہ عزم اور یہ حوصلہ آپ کی فضیلت کلی کی دلیل ہے، اسی وجہ سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کی "لیلۃ الغار" اور "یوم الردۃ" کے موقف کو یاد کر کے تمنا کیا کرتے تھے کہ کاش! میری زندگی بھر کے اعمال حضرت صدیق اکبر کے ایک دن اور ایک رات کے عمل کو پہنچ سکتے۔ (۴۶)

---

(۴۳) دیکھیے البدایۃ والنہایۃ (ج ۶ ص ۳۰۴ و ۳۰۵) فی تنفیذ جیش أسامۃ بن زید رضی اللہ عنہما۔

(۴۴) صحیح بخاری (ج ۲ ص ۶۴۰) کتاب المغازی، باب مرض النبی صلی اللہ علیہ وسلم ووفاتہ۔

(۴۵) حوالۂ بالا۔

(۴۶) دیکھیے مشکوۃ المصابیح (ج ۲ ص ۵۵۶) کتاب المناقب، باب مناقب أبی بکر رضی اللہ عنہ، الفصل الثالث۔

صلح حدیبیہ کے موقع پر صلح کی وجہ سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو کس قدر اضطراب تھا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کتنے شرحِ صدر کے ساتھ وہ صلح کی تھی اور آپ کیسی وضاحت کے ساتھ یہ جانتے تھے کہ یہ صلح جو بظاہر دب کر کی گئی ہے درحقیقت یہی دین کے عروج اور فروغ کے لئے تمہید بنے گی، حضرت عمر رضی اللہ عنہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گئے اور اپنی پریشانی کا اظہار کیا، پھر حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے پاس پہنچے اور ان کے پاس جاکر بھی اپنی اس پریشانی کا اظہار کیا، حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے بعینہٖ وہی جوابات پیش فرمائے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دئے تھے، (۴۷) یہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی فضیلتِ کلی کی دلیل ہے۔

خلاصہ یہ کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی فضیلت کا ذکر جو یہاں آیا ہے اس سے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی فضیلت متاثر نہیں ہوتی، یہ فضیلت جزئی ہے اور حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی فضیلت کلی ہے۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

۱۴ - باب : اَلْحَيَاءُ مِنَ الْإِيمَانِ.

ماقبل سے ربط

اس سے پہلے باب میں "تفاضلِ ایمان فی الأعمال" کا بیان تھا اس باب میں بھی اس چیز کو بیان کیا جارہا ہے جس سے ایمان کے اندر زیادتی پیدا ہوتی ہے اور وہ حیاء ہے۔ (۴۸)

مقصودِ ترجمہ

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ یہ بتاتے ہیں کہ اعمالِ جوارح تو ایمان کا جز ہیں ہی، حیا جو کہ فعلِ قلب ہے یہ بھی ایمان کا جز ہے اور جب یہ ایمان کا جز ہے تو ثابت ہوجائے گا کہ ایمان مرکب ہے اور جب وہ مرکب ہے تو وہ قابل للزیادۃ والنقصان بھی ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ "مِن" کو تبعیضیہ قرار دے رہے ہیں۔

ہم، جو ایمان کو مرکب نہیں مانتے، کہتے ہیں کہ "مِن" یہاں ابتدائیہ ہے، حیا ایمان سے ناشی

---

(۴۷) دیکھیے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۳۸۰) کتاب الشروط، باب الشروط فی الجہاد والمصالحۃ مع أہل الحرب۔ (۴۸) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۴۵)۔

ہوتی ہے وہ ایمان کا ثمرہ اور فرع ہے، اس کو جزء کہنا ٹھیک نہیں، یا یوں کہہ سکتے ہیں کہ حیا ایمانِ کامل کا جزء ہے اور ایمانِ کامل کے مرکب ہونے میں ہمیں بھی کوئی اختلاف نہیں، نیز دونوں صورتوں میں مرجئہ کی تردید ظاہر ہے ۔ واللہ اعلم ۔

۲٤ : حدّثنا عَبْدُ ٱللهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ : أَخْبَرَنَا مالِكُ بْنُ أَنَسٍ ، عَنِ ٱبْنِ شِهَابٍ ، عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ ٱللهِ عَنْ أَبِيهِ(۴۹) أَنَّ رَسُولَ ٱللهِ ﷺ مرَّ عَلَى رَجُلٍ مِنَ ٱلْأَنْصَارِ ، وَهُوَ يَعِظُ أَخَاهُ فِي ٱلْحَيَاءِ ، فَقَالَ رَسُولُ ٱللهِ ﷺ : (دَعْهُ فَإِنَّ ٱلْحَيَاءَ مِنَ ٱلْإِيمَانِ) . [٥٧٦٧]

تراجمِ رجال

(۱) عبداللہ بن یوسف : یہ عبداللہ بن یوسف تنّیسی ہیں، ان کے حالات "بدء الوحی" کی دوسری حدیث کے ذیل میں گذر چکے ہیں ۔

(۲) مالک بن انس : امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے حالات "باب من الدین الفرار من الفتن" کے تحت گذر چکے ہیں ۔

(۳) ابن شہاب : یہ محمد بن مسلم بن عبیداللہ بن عبداللہ بن شہاب زہری رحمۃ اللہ علیہ ہیں، ان کے حالات "بدء الوحی" کی تیسری حدیث کے تحت گذر چکے ہیں ۔

(۴) سالم بن عبداللہ : یہ ابوعمر یا ابوعبداللہ سالم بن عبداللہ بن عمر بن الخطاب قرشی عَدَوی مدنی ہیں ۔

جلیل القدر تابعی اور مدینہ منورہ کے مشہور فقہائے سبعہ میں سے ایک ہیں ۔

اپنے والد، حضرت ابو ایوب انصاری، حضرت رافع بن خَدِیج، حضرت ابوہریرہ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم اجمعین سے احادیث سنیں، ان کے علاوہ تابعین سے حدیثیں لیں، ان سے روایت کرنے والوں میں بھی بہت سے تابعین ہیں ۔ جیسے عمرو بن دینار، نافع مولی ابن عمرؓ، زہری، موسی بن عُقبہ، حُمَید الطویل، عبیداللہ العُمَری اور صالح بن کَیْسان رحمہم اللہ تعالی وغیرہ ۔

---

(۴۹) الحدیث أخرجہ البخاری، فی کتاب الأدب أیضا، باب الحیاء، رقم (٦١٨١) و مسلم فی صحیحہ، فی کتاب الإیمان، باب بیان عدد شعب الإیمان ۔ و النسائی فی سننہ، فی کتاب الإیمان و شرائعہ، باب الحیاء، و أبوداود فی سننہ، فی کتاب الأدب، باب فی الحیاء، رقم (۴۷۹۵) و الترمذی فی جامعہ، فی کتاب الإیمان، باب ما جاء أن الحیاء من الإیمان، رقم (٢٦١٥) و ابن ماجہ، فی المقدمۃ باب فی الإیمان، رقم (٥٨) ۔

آپ کی جلالتِ شان، امامت، زہد اور علوِّمرتبہ پر اتفاق ہے، حضرت سعید بن المسیّب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے سب سے زیادہ مشابہ ان کے بیٹے سالم تھے، اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے مشابہ ان کے بیٹے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ تھے۔

امام اسحاق بن راھویہ کے نزدیک "الزهري عن سالم عن أبيه" اصح الأسانيد ہے۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ اپنے ان صاحبزادے سے بہت محبت کیا کرتے تھے حتیٰ کہ لوگ آپ کو اس پر ملامت کیا کرتے تھے، راستہ میں جب کبھی ملاقات ہوتی تو حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ اپنے صاحبزادے کو چوم لیتے اور فرمایا کرتے تھے "ألا تعجبون من شيخ يقبّل شيخا"۔

۱۰۶ھ کے آخر میں مدینہ منورہ میں ہی آپ کا انتقال ہوا (۵۰) رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعۃً۔

(۵) **عبداللہ بن عمر بن الخطاب** رضی اللہ عنہما: ان کے حالات پیچھے "کتاب الایمان" کے شروع میں "دعاؤكم إيمانكم" کے تحت گذر چکے ہیں۔

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مرّ على رجل من الأنصار وهو يَعِظ أخاه في الحـ

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم انصار کے ایک شخص کے پاس سے گزرے جو اپنے بھائی کو حیا کی وجہ سے نصیحت کررہا تھا۔

یہ انصاری شخص اور ان کے بھائی کون ہیں؟ ان کے نام معلوم نہیں، حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ولم أعرف اسم هذين الرجلين: الواعظ وأخيه" - (۵۱)

انصاری صحابی اپنے بھائی کو نصیحت کررہے تھے کہ اتنی زیادہ حیا مت کرو اس لئے کہ تمہاری اس طرح کی حیا سے تمہارا نقصان ہوگا۔

یہی روایت آگے کتاب الادب، باب الحیاء میں احمد بن یونس کے طریق سے آئے گی، وہاں: "وهو يعظ اخاه" کے بجائے "وهو يعاتب أخاه" کے الفاظ ہیں، ہوسکتا ہے کہ عتاب بھی کیا ہو اور نصیحت بھی کی ہو، بعض رواۃ نے وعظ و نصیحت کو ذکر کیا اور بعض نے "عتاب" کو۔ لیکن چونکہ حدیث کا مخرَج ایک ہے اس لئے اَقرب یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ رواۃ کی تعبیر کا اختلاف ہے جس نے جس کو سمجھا اس نے وہ تعبیر کردی، بعض نے یہ سمجھا کہ مقصود وعظ و نصیحت تھی، اس لئے "یعظ" کہہ دیا اور

---

(۵۰) دیکھیے تہذیب الاسماء واللغات (ج ۱ ص ۲۰۷ و ۲۰۸) وعمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۷۵) وتقریب التہذیب (ص ۲۲۶) رقم (۲۱۷۶)۔

(۵۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۷۴)۔

بعض نے یہ سمجھا کہ عتاب کررہے ہیں تو "یعاتب" نقل کردیا۔ (۵۲)

فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: دَعْہُ فإن الحیاء من الإیمان

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کو چھوڑ دو کیونکہ حیا، تو ایمان کا ایک شعبہ ہے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ نصیحت اور عتاب کرنے والے حیا کے عالم نہیں تھے، ان کو دینی امر کے طور پر علم نہیں تھا کہ حیا کرنے سے صورۃً آدمی اپنا حق چھوڑتا ہے لیکن درحقیقت اس میں اس کا زبردست نفع ہوتا ہے، کیونکہ اس سے اس ایمان کے شعبہ میں ترقی ہوتی ہے یہ ایک مسلّمہ قاعدہ ہے کہ جس جوہرِ انسانی کو زیادہ استعمال کیا جاتا ہے اس میں طاقت پیدا ہوجاتی ہے، دیکھیے اگر کوئی اپنے ہاتھ سے سب سے زیادہ کام لے تو اس جوہر میں ایک قوت پیدا ہوجاتی ہے۔

حیا کے متعلق تفصیلی کلام پیچھے "باب أمور الإیمان" کے تحت گذر چکا ہے، یہاں اتنی بات اور سمجھ لیجئے کہ حدیث میں ہے "إن مما أدرک الناس من کلام النبوۃ: إذا لم تستحی فافعل ماشئت" اور ایک روایت میں ہے "فاصنع ماشئت" (۵۳) علماء فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ حیا کے استحسان پر تمام انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کا اجماع رہا ہے، حیا ایک ایسی چیز ہے کہ عقل نے بھی اس کے حسن کا اعتراف کیا ہے اور اس کی اہمیت اتنی ہے کہ کبھی اس کا حکم منسوخ نہیں ہوا۔

ہمارے استاذِ محترم شیخ الادب والفقہ حضرت مولانا اعزاز علی صاحب رحمۃ اللہ علیہ جن کے ہم بہت ہی ممنون و احسان مند ہیں، اور اپنی ناسمجھی اور غفلت کے باوجود ان سے جو خیرِ کثیر حاصل کی ہے اس کا اعتراف لازم ہے، وہ اس حدیث میں بطورِ نکتہ ارشاد فرمایا کرتے تھے کہ مولوی صاحب! یہ امر وجوب کے لئے ہے جب تمہارے اندر بے حیائی آجائے تو پھر واہی تباہی حرکتیں کرنا ضروری ہوجاتا ہے۔ یہ تو حضرت مولانا کی ایک نکتہ والی بات تھی اور واقعی حالات اور واقعات اس کی تائید کرتے ہیں۔

لیکن علماء نے لکھا ہے کہ یہاں انشاء معنی میں خبر کے ہے اور معنی یہ ہیں کہ اگر تم حیا نہیں کروگے تو پھر اپنی مرضی چلاؤ گے۔ (۵۴)

---

(۵۲) حوالۂ بالا۔

(۵۳) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب الأنبیاء، باب (بلاترجمۃ، بعد باب حدیث الغار) رقم (۳۴۸۳) و (۳۴۸۴) و کتاب الأدب، باب إذا لم تستحی فاصنع ماشئت، رقم (۶۱۲۰)۔

(۵۴) دیکھیے "التمہید لما فی المؤطا من المعانی والأسانید" (ج ۲۰ ص ۷۰)۔

ایک شاعر نے اس معنی کی طرف اشارہ کیا ہے:

اذا لم تَخْشَ عاقبةَ الليالى
و لم تستحى فاصنع ماتشاء
فلا واللّٰه ما فى العيش خير
و لا الدنيا اذا ذهب الحياء
يعيش المرء ما استحيا بخير
ويبقى العُودُ ما بقى اللِّحاء

یعنی اگر تو راتوں کے انجام سے نہیں ڈرتا اور تمہیں شرم نہیں آتی، یعنی راتوں کے اندھیروں میں تجھے برے کاموں کے انجام کا خوف نہ رہے اور تیرے اندر سے حیا ختم ہوجائے تو پھر جو مرضی آئے کر۔ خدا کی قسم! اس زندگی میں کوئی خیر نہیں جس میں حیا نہ ہو اور نہ ہی دنیا میں کوئی خیر اور بھلائی ہے جب حیا رخصت ہوچکی ہو۔ جب تک آدمی شرم سے کام لیتا ہے وہ خیریت کی زندگی گذارتا ہے اور یہ ایک حقیقت ہے کہ شاخ کی زندگی اس وقت تک رہتی ہے جب تک اس پر چھال باقی ہو۔

۱۵ - باب : «فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا ٱلصَّلَاةَ وَآتَوُا ٱلزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ» /التوبة : ۵/.

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ لفظ "باب" روایۃً منوّن ہے، اس صورت میں تقدیر ہوگی "باب فی تفسیر قولہ تعالیٰ..." اور اضافت بھی درست ہے یعنی "باب تفسیر قولہ تعالیٰ..." ۔ (۵۵)

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "باب" پر کوئی اعراب نہیں ہوگا بلکہ یہ مبنی بر سکون ہوگا: کتعدید الاسماء من غیر ترکیب، انہوں نے اول تو اس کا انکار کیا ہے کہ یہ روایۃً منوّن ہے، دوسرے وہ فرماتے ہیں کہ اگر روایت درایت کے خلاف ہو تو ایسی روایت مقبول نہیں ہوتی الّا یہ کہ کلامِ نبوت میں اگر ایسی کوئی چیز واقع ہو تو حسبِ درایت تاویل کی جائے گی (۵۶) ۔

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ کو اس بات پر بھی اعتراض ہے کہ حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے تقدیر "باب فی تفسیر قولہ تعالیٰ" یا "باب تفسیر قولہ تعالیٰ" نکالی ہے ۔ علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث اس آیت کی تفسیر نہیں ہوسکتی، اس لئے کہ اول تو یہ کتاب التفسیر نہیں ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ

(۵۵) فتح الباری (ج۱ ص۷۵)۔

(۵۶) عمدۃ القاری (ج۱ ص۱۷۷ و ۱۷۸)۔

علیہ آیت کی تفسیر بیان کرنا چاہتے ہوں بلکہ یہاں تو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ مرجئہ پر رد کرنا چاہتے ہیں جو اعمال کو کوئی اہمیت نہیں دیتے ۔ دوسرے اس آیت کے بارے میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ یہ آیت آخر ما نزل من القرآن ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ حدیث مذکور فی الباب "أمرت أن أقاتل الناس ـــ " متقدم ہے اور متقدم متاخر کی تفسیر نہیں ہوا کرتا (۵۷) ۔

مگر حقیقت یہ ہے کہ علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ کی بات کمزور ہے اس لئے کہ اگر تفسیر کے ضمن میں مرجئہ پر تردید ہوتی ہو تو کتاب الایمان میں اس تفسیر کو بیان کرنے پر کوئی اعتراض نہیں ہوگا، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ مرجئہ کا رد کرتے ہیں اور جگہ جگہ کرتے ہیں ، اسی طرح معتزلہ، خوارج، جہمیہ اور کرامیہ کا رد کرتے ہیں ۔ اگر ایک آیت کی تفسیر ایسی ہے جس میں مرجئہ کا رد ہو رہا ہو تو اس کو کتاب الایمان میں بیان کرنے پر کیوں اعتراض ہونے لگا۔

اسی طرح عینی رحمۃ اللہ علیہ نے دوسری بات جو ارشاد فرمائی وہ بھی درست نہیں ، یہ کیا ضروری ہے کہ آیت کے نازل ہونے کے بعد ہی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس کی تفسیر میں کوئی حدیث ارشاد فرمائیں تو اس کو تفسیر کہا جائے ؟ یہ بھی تو ہوسکتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے ایک بات ارشاد فرمائی ہو، بعد میں اس کے مطابق آیت نازل ہوئی تو آپ کا وہ ارشادِ متقدم اس آیت کے لئے بمنزلۃ التفسیر ہوسکتا ہے ۔

ترجمۃ الباب کی حدیث سے مناسبت

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ترجمہ کے ذیل میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث "أمرت أن أقاتل الناس حتی یشهدوا أن لاإله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، ویقیموا الصلاة، ویؤتوا الزکاة، فإذا فعلوا ذلک عصموا منی دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم علی الله " تخریج کی ہے ۔ آیتِ مترجم بہا اور روایتِ مذکورہ میں مناسبت یہ ہے کہ آیت میں توبہ کا ذکر ہے اور توبہ سے مراد توبہ عن الشرک والکفر ہے جس کو روایت میں شہادتِ توحید و رسالت سے تعبیر کیا گیا ہے ۔ نیز آیت میں "فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ" فرمایا ہے اور تخلیۃ السبیل سے وہی مراد ہے جس کو حدیثِ پاک میں " عصموا منی دماءهم وأموالهم " سے تعبیر کیا گیا ہے ۔ یعنی شرک و کفر سے توبہ کرلینے اور توحید و رسالت کی شہادت دینے ، نماز پڑھنے اور زکوٰۃ دینے پر انسان کے جان و مال محفوظ ہوجاتے ہیں اور اس کا راستہ کھول دیا جاتا ہے ، یعنی اس سے کوئی

(۵۷) حوالۂ بالا ۔

تعرض نہیں کیا جائے گا۔

مقصدِ ترجمہ

حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس ترجمہ سے مرجئہ پر رد کیا ہے جو اعمال کی اہمیت کا انکار کرتے ہیں، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اعمال کی اتنی زبردست اہمیت ہے کہ توبہ عن الشرک و الکفر کے ساتھ ساتھ اقامتِ صلوٰۃ اور ایتاء زکوٰۃ کو تخلیۂ سبیل، عصمتِ مال و دم کا موقوف علیہ قرار دیا گیا ہے۔ (۵۸)

نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے بالاشارہ صلوٰۃ و زکوٰۃ کے ایمان میں داخل ہونے پر استدلال کیا ہے، اس لئے کہ تخلیۂ سبیل یعنی عدمِ تعرض اور عصمتِ مال و دم کو توبہ عن الکفر والشرک یعنی اقرارِ توحید و رسالت کے ساتھ ساتھ اقامتِ صلوٰۃ و ایتاء زکوٰۃ پر مرتب کیا گیا ہے، اور انسان کے جان و مال محفوظ ہوتے ہیں ایمان سے، تو معلوم ہوا کہ یہ چیزیں ایمان میں داخل ہیں۔ (۵۹)

۲۵ : حدثنا عَبْدُ ٱللهِ بْنُ مُحَمَّدٍ ٱلْمُسْنَدِيُّ قَالَ : حدثنا أَبُو رَوْحٍ ٱلْحَرَمِيُّ بْنُ عُمَارَةَ قَالَ : حدثنا شُعْبَةُ ، عَنْ وَاقِدِ بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبِي يُحَدِّثُ عَنِ ٱبْنِ عُمَرَ (۶۰) أَنَّ رَسُولَ ٱللهِ ﷺ قَالَ : (أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ ٱلنَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا ٱللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ ٱللهِ ، وَيُقِيمُوا ٱلصَّلَاةَ ، وَيُؤْتُوا ٱلزَّكَاةَ ، فَإِذَا فَعَلُوا ذٰلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّ ٱلْإِسْلَامِ ، وَحِسَابُهُمْ عَلَى ٱللهِ) . [۲۷۸۶] .

تراجمِ رجال

(۱) عبداللہ بن محمد المُسْنَدی: ان کے حالات "باب أمور الإیمان" کے تحت گذر چکے ہیں۔

(۲) ابو رَوح الحَرَمی بن عُمارہ: ان کی کنیت ابوروح ہے اور "حَرَمِیّ" نسبت کے وزن پر اسم عَلَم ہے، والد کا نام عُمارہ اور دادا کا نام "نابت" ہے ایک قول کے مطابق "ثابت" نام ہے اور ان

---

(۵۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۷۵) و عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۷۸)۔

(۵۹) ارشاد الساری (ج ۱ ص ۱۰۸)۔

(۶۰) الحديث أخرجه مسلم في صحيحه، في كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله محمد رسول الله...

کی کنیت ابوحفصہ ہے، گویا پورا نام ہے "ابوروح الحرمی بن عمارہ بن أبی حفصۃ نابت أو ثابت العتکی البصری
امام شعبہ، شداد بن سعید اور قرۃ بن خالد سَدُوسی وغیرہ سے حدیث روایت کرتے ہیں، اور ان کے شاگردوں میں علی بن المدینی، ابراہیم بن محمد بن عَرْعَرہ، عبداللہ بن محمد مُسْنَدی، عبیداللہ بن عمر قواریری، محمد بن بشار بُندار، عمرو بن علی الفلاّس اور محمد بن ابی بکر مُقَدَّمی وغیرہ ہیں۔ (۶۱)
امام یحیی بن مَعِین رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو صدوق قرار دیا ہے۔ (۶۲)
امام ابوحاتم رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو عبدالصمد بن عبدالوارث اور وھب بن جریر کے درجہ میں قرار دیا ہے (۶۳) (اور ابوحاتم نے عبدالصمد بن عبدالوارث اور وھب بن جریر دونوں کو "صدوق" او. "صالح الحدیث" قرار دیا ہے)۔ (۶۴)
ابن حبّان نے ان کو ثقات میں ذکر کیا ہے (۶۵) اسی طرح امام دارقطنی رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے۔ (۶۶)
ان کی احادیث جامع ترمذی کے سوا باقی تمام امّہاتِ کتب میں موجود ہیں۔ (۶۷)
۲۰۱ھ میں ان کی وفات ہوئی۔ (۶۸)

تنبیہ

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ کو ان کے ترجمہ میں ایک عجیب و غریب وہم لاحق ہوگیا ہے وہ فرماتے ہیں "ابوروح ... کنیتہ واسمہ ثابت، و"الحرمی---" نسبتہ وھو ابن عمارۃ---"۔ (۶۹) گویا وہ فرمارہے ہیں کہ "الحَرَمیّ" ان کی حرم کی طرف نسبت ہے اور ان کا نام ثابت (بالثاء المثلثۃ) ہے اور کنیت ابوروح ہے۔ جبکہ ہم بیان کرچکے ہیں کہ ابوروح ان کی کنیت ہے اور "الحَرَمی" نسبت کے وزن پر

(۶۱) تہذیب الکمال (ج۵ ص ۵۵۶ و ۵۵۷) ترجمہ (۱۱۶۹)۔
(۶۲) حوالۂ بالا۔
(۶۳) حوالۂ بالا۔
(۶۴) دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۱۸ ص ۱۰۲) و (ج ۳۱ ص ۱۲۳)۔
(۶۵) کتاب الثقات لابن حبان (ج ۸ ص ۲۱۶)۔
(۶۶) سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۱۸۱) باب التیمم، رقم الحدیث (۲۲)۔
(۶۷) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۷۹) و تقریب (ص ۱۵۶) رقم الترجمہ (۱۱۷۸)
(۶۸) حوالۂ بالا۔
(۶۹) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۱۲۱)۔

ان کا نام ہے اور ان کے دادا کا نام " نابت " (بالنون بعدھا ألف وبعدھا باء موحدة ثم تاء مثناة) یا "ثابت" (بالثاء المثلثة) ہے اور دادا کی کنیت ابوحفصہ ہے ۔

اس وہم کا منشا یہ معلوم ہوتا ہے کہ اصل میں علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ نے کہیں یوں لکھا ہوا دیکھا ہے "الحرمی بن عمارۃ بن أبی حفصۃ واسمہ نابت" علامہ یہ سمجھے کہ "اسمہ" کی ضمیر حرمی کی طرف عائد ہے ۔ چنانچہ انہوں نے "نابت" کو "ثابت" پڑھتے ہوئے اس کو ان کا نام قرار دے دیا اور "حرمی" کو نسبت کی صورت میں دیکھ کر نسبت قرار دے دیا، حالانکہ ان کا حرم کی طرف منسوب ہونا ممکن ہی نہیں کیونکہ ان کی ولادت، نشوونما پھر سکونت اور اس کے بعد وفات بصرہ میں ہوئی ہے ۔

جہاں تک نابت اور ثابت کا اختلاف ہے سو "نابت" بالنون صحیح قول ہے، اگرچہ "ثابت" کا قول بھی موجود ہے (۷۰) واللہ اعلم ۔

(۳) **شعبہ** : ان کے حالات "باب من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ" کے تحت گذر چکے ہیں ۔

(۴) **واقد بن محمد** : یہ واقد بن محمد بن زید بن عبداللہ بن عمر بن الخطاب العَدَوی المدنی ہیں ۔

یہ صفوان بن سُلیم، عبداللہ بن ابی مُلیکہ، محمد بن المنکدِر، نافع مولی ابن عمر اور اپنے والد محمد بن زید بن عبداللہ بن عمر بن الخطاب رحمہم اللہ تعالیٰ سے روایت کرتے ہیں ۔

ان کے شاگردوں میں امام شعبہ، ان کے بھائی عاصم بن محمد بن زید اور ان کے بیٹے عثمان بن واقد عُمَری ہیں ۔

امام احمد، امام یحیی بن مَعین اور امام ابوحاتم رحمہم اللہ نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے ۔ (۷۱)

(۵) **محمد بن زید** : یہ محمد بن زید بن عبداللہ بن عمر بن الخطاب عدوی مدنی ہیں جو اپنے دادا حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کررہے ہیں ۔

انہوں نے اپنے دادا حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کے علاوہ حضرت سعید بن زید بن عمرو بن نفیل، عبداللہ بن الزبیر، عبداللہ بن عباس اور عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہم سے احادیث نقل کی ہیں ۔

پھر ان کے شاگردوں میں امام اعمش، بَشّار بن کِدَام اور خود ان کے اپنے بیٹے ہیں ۔

امام ابوزرعہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ ثقہ ہیں ۔ اسی طرح ابوحاتم اور ابن حِبّان رحمہما اللہ

---

(۷۰) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۷۵) وعمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۷۹) ۔

(۷۱) دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۳۰ ص ۴۱۴ و ۴۱۵) ۔

تعالیٰ نے بھی ان کو ثقہ قرار دیا ہے ۔

ان کی احادیث کو تمام اصحاب صحاح ستہ نے نقل کیا ہے ۔ (۴۲)

(۶) **حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما** : کے حالات کتاب الایمان کے شروع میں "دعاؤکم إیمانکم " کے تحت گذر چکے ہیں ۔

أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال : أمرت أن أقاتل الناس حتی یشہدوا أن لاإلہ إلااللہ وأن محمداً رسول اللہ، ویقیموا الصلاۃ، ویؤتوا الزکاۃ، فإذا فعلوا ذلک عصموا منی دماءہم وأموالہم إلا بحق الإسلام وحسابہم علی اللہ

"اُمِرْتُ" مجہول کا صیغہ ہے چونکہ فاعل مشہور اور معروف ہے اس لئے ذکر نہیں کیا گیا، وجہ یہ کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم کرنے والا اللہ تعالیٰ کے سوا اور کوئی نہیں ہوسکتا، لہذا تقدیر ہوگی : "أمرنی اللہ بأن أقاتل... " اسی طرح اگر صحابی کہے "اُمِرْنا" تو مطلب یہ ہوگا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم فرمایا ہے ، اس لئے کہ آپ ہی ان کے لئے مشرِّع اور مبیِّن ہیں ، البتہ تابعین میں سے کوئی "امرنا بکذا" کہے تو اس میں امر سے صحابی مراد ہونا یقینی نہیں ہے بلکہ محتمل ہے (۱) ۔

بہرحال یہاں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرمارہے ہیں کہ مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں کے ساتھ قتال کرتا رہوں تاآنکہ وہ اس بات کی گواہی دیں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں ، نماز قائم کریں اور زکوۃ ادا کریں ، جب یہ تینوں کام کرلیں گے تو وہ مجھ سے اپنے خون اور مال کو محفوظ کرلیں گے ، مگر اسلام کے حق سے ، اور ان کا حساب اللہ پر رہے گا ۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ یہ حدیث کیسے صحیح ہوسکتی ہے حالانکہ حضرات شیخین رضی اللہ عنہما کا جب منکرین زکوۃ کے بارے میں مناظرہ ہوا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا تھا "کیف تقاتل الناس : وقد قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : أمرت أن أقاتل الناس حتی یقولوا: لاإلہ إلااللہ، فمن قال: لاإلہ إلااللہ فقد عصم منی مالہ ونفسہ إلا بحقہ، وحسابہ علی اللہ تعالیٰ " اس پر حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے

(۴۲) دیکھئے تہذیب الکمال (ج ۲۵ ص ۲۲۶ ـ ۲۲۸) ۔

(۱) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۸۰) ۔

فرمایا تھا "واللہ لأقاتلنّ من فرّق بین الصلاۃ والزکاۃ؛ فإن الزکاۃ حق المال" (۲)

سوال یہ ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کے پاس جب یہ روایت موجود تھی تو انہوں نے اپنے والد کو صدیق اکبر رضی اللہ عنہ سے مناظرہ کیوں کرنے دیا؟ یہ روایت کیوں نہیں بیان کردی؟ اور یہ کیوں نہیں بتایا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ترکِ مقاتلہ کے لئے جہاں شہادتِ توحید و رسالت کو ضروری قرار دیا ہے وہاں اقامتِ صلوٰۃ اور ایتاءِ زکوٰۃ کو بھی ضروری قرار دیا ہے؟ پھر جب صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے قیاس سے استدلال کرتے ہوئے فرمایا "واللہ لأقاتلن من فرّق بین الصلاۃ و الزکاۃ؛ فإن الزکاۃ حق المال" تو حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نے ان کی تائید کیوں نہیں کی اور یہ کیوں بیان نہیں کیا کہ حدیثِ پاک میں صراحۃً یہ وارد ہوا ہے کہ عصمتِ مال و دم شہادتِ توحید و رسالت کے ساتھ ساتھ اقامتِ صلوٰۃ و زکوٰۃ پر بھی موقوف ہے؟

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ مناظرے کے وقت موجود نہ ہوں اور اگر موجود ہوں تو ممکن ہے وہ روایت مستحضر نہ رہی ہو، نیز ممکن ہے کہ بعد میں یہ روایت شیخین سے ذکر کی ہو (۳)۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد اہلِ عرب اور ان کے ارتداد کی صورتیں

اس میں تھوڑی سی مزید وضاحت کرنے کے لئے مرتدین کے متعلق قدرے تفصیل بیان کردوں تاکہ معلوم ہوجائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد ارتداد کی کیا صورت ہوئی اور شیخین رضی اللہ عنہما کی گفتگو کا تعلق کس سے تھا۔

بخاری شریف کتاب الزکوۃ میں آرہا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا جب انتقال ہوگیا تو عرب میں ارتداد پھیل گیا، اس وقت صدیقِ اکبر رضی اللہ عنہ نے مرتدین کے خلاف لشکر کشی کی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے روکا اور یہ کہا کہ یہ تو "لاإلہ إلا اللہ" کا اقرار کرنے والے ہیں اور اس کی وجہ سے بنصِّ الحدیث یہ محفوظ المال والدم ہیں، پھر ان سے تعرض کی گنجائش نہیں ہے۔ تو حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے فرمایا "واللہ لأقاتلن من فرّق بین الصلاۃ والزکاۃ، فإن الزکاۃ حق المال" حتی کہ حضرت عمر رضی اللہ

---

(۲) دیکھئے صحیح بخاری، کتاب الزکاۃ، باب وجوب الزکاۃ، رقم (۱۳۹۹) و (۱۴۰۰)۔

(۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۷۶)۔

عنہ کو شرحِ صدر ہوگیا اور انہوں نے حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کی موافقت کرلی۔ (۴)

علامہ خطابی، ابن حزم اور قاضی عیاض رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ کے کلام کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد لوگ پانچ قسموں میں منقسم ہوگئے تھے:۔

سب سے بڑی جماعت تو دین پر قائم تھی، دوسرے نمبر پر وہ جماعت تھی جو پوری شریعت کو مانتی تھی لیکن صرف زکوۃ کا انکار کرتی تھی،اس کے بعد تیسری جماعت وہ تھی جو مرتد ہوگئی تھی اور دینِ اسلام سے منحرف ہوگئی تھی، پھر ان کے تحت دو جماعتیں تھیں ایک تو وہ لوگ تھے جنھوں نے نبوتِ کاذبہ کی اتباع کرلی تھی جیسے مسیلمہ کذاب، اسود عنسی، سَجَاح و طُلَیحہ وغیرہ، اور دوسری جماعت وہ تھی جو اپنے آبائی دین کی طرف لوٹ گئی تھی، اور پانچویں مختصر سی جماعت وہ تھی جو نہ اِدھر تھی نہ اُدھر، بلکہ فرقۂ غالبہ کے غلبے کا انتظار کررہی تھی تاکہ اس کے ساتھ ہوجائے۔ (۵)

علامہ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ نے مرتد ہوجانے والوں کی جماعت کو ایک قسم شمار کیا ہے اس طرح ان کے نزدیک چار قسمیں بنتی ہیں، اگر مرتدین کی دونوں قسموں کو مستقل شمار کیا جائے تو یہ کل پانچ قسمیں ہوجائیں گی۔ (۶)

حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے مرتدین کے خلاف لشکر تیار کیا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اشکال کیا اور یہ کہا "کیف تقاتل الناس وقدقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: أمرت أن أقاتل الناس حتیٰ یقولوا: لاإلہ إلا اللہ، فمن قالہا فقد عصَم منی مالہ ونفسہ إلا بحقہ وحسابہ علی اللہ" اور یہ لوگ "لاإلہ إلا اللہ" کے قائل تھے۔

اس میں تو اتفاق ہے کہ شیخین کا مناظرہ نہ تو ان کفار کے متعلق تھا جو اپنے آبائی دین کی طرف لوٹ گئے تھے اور نہ ان کفار کے متعلق جو نبوتِ کاذبہ کے مدّعین کے تابع ہوگئے تھے، بلکہ یہ مناظرہ منکرینِ زکوۃ کے متعلق تھا۔

اب یہاں اشکال یہ ہے کہ زکوۃ فرائضِ اسلام میں سے ہے، اگر کوئی اس کا انکار کردے تو مرتد ہوجائے گا، چونکہ ضروریاتِ دین میں سے کسی امر ضروری کا انکار کردینا ارتداد ہے، جب یہ لوگ مرتد ہوگئے تو پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو کیا اشکال پیش آیا کہ وہ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ سے مناظرہ کرنے

---

(۴) دیکھئے صحیح بخاری، کتاب الزکاۃ، باب وجوب الزکاۃ، رقم (۱۳۹۹) و (۱۴۰۰)۔

(۵) فتح الملہم (ج۱ص ۱۹۰ و ۱۹۱) کتاب الإیمان، باب الأمر بقتال الناس حتی یقولوا لاإلہ إلا اللہ الخ۔ وشرح نووی علی صحیح مسلم (ج۱ ص۳۸)۔

(۶) دیکھئے فتح الملہم (ج۱ص ۱۹۰)۔

لگے؟

حضرت مولانا گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے اور اسی کو حضرت شیخ الحدیث صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اختیار فرمایا ہے کہ اصل میں منکرینِ زکوٰۃ کی دو جماعتیں تھیں ایک جماعت تو جاحدِ فرضیت تھی کہ سرے سے فرضیت کی منکر ہوگئی تھی اور دوسری جماعت فرضیت کی مُقِر تھی لیکن ادائیگیِ زکوٰۃ کا انکار کرتی تھی اور یہ کہتی تھی کہ زکوٰۃ کی ادائیگی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کے ساتھ خاص تھی اس لئے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ۔ "خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ" (۷) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو خاص طور سے اس آیت میں صدقہ وصول کرنے اور پھر تطہیر و تزکیہ کا امر فرمایا گیا ہے ۔ ان کا خیال تھا کہ اب ہم خود زکوٰۃ ادا کریں گے ۔ ان دونوں قسموں کا تذکرہ علامہ اُبّی نے شرح مسلم (۸) میں کیا ہے ۔ حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرات شیخین رضی اللہ عنہما کا مناظرہ قسمِ اول میں نہیں تھا جو مطلقاً فرضیتِ زکوٰۃ کی منکر ہوگئی تھی ، بلکہ قسمِ ثانی میں تھا ، حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ تو ان کی بغاوت کی وجہ سے لشکر کشی کے قائل تھے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کلمہ کے قائل ہونے اور متأوِّل ہونے کی وجہ سے انہیں معصوم المال والدم قرار دیتے تھے ۔ (۹)

لیکن عامۂ شراح کرام خطّابی ، قاضی عیاض ، امام نووی ، علامہ عینی (رحمہم اللہ تعالیٰ) وغیرہ یہ کہتے ہیں کہ مطلقاً منکرینِ زکوٰۃ کے بارے میں مناظرہ ہوا تھا (۱۰) اس پر اشکال ہوتا ہے کہ مطلقاً منکرینِ زکوٰۃ کے بارے میں کیسے مناظرہ کیا جاسکتا ہے ؟ آج اگر کوئی زکوٰۃ کی فرضیت کا انکار کردے تو کافر ، مرتد اور مباح الدم ہوجائے گا ؟

اس کا جواب امام خطابی نے اور ان ہی کی اتباع میں دوسروں نے دیا ہے کہ ہمارے زمانے اور اس زمانے میں فرق ہے چونکہ ان کا زمانہ نزولِ وحی و شریعت کے زمانے سے قریب تھا اور اس میں نسخ و تبدیل کے احکام جاری تھے ، نیز یہ کہ وہ چونکہ قریب العہد بالاسلام تھے اور پوری طرح امورِ دین سے واقف نہیں تھے اس لئے ان کا عذر قبول کیا گیا اور ان کی تکفیر نہیں کی گئی ۔ لیکن اس کے برعکس آج معاملہ مختلف ہے ، اب دین پھیل چکا ہے ، مسلمانوں میں وجوبِ زکوٰۃ کا علم ہر خاص و عام کو ہوچکا ہے ، اس کی

(۷) سورۃ التوبۃ/۱۰۳ ۔

(۸) دیکھئے شرح اُبّی (ج ۱ ص ۱۰۴) کتاب الإیمان ، أحادیث : أمرت أن أقاتل الناس حتی یقولوا : لا إلہ إلا اللہ ۔

(۹) دیکھئے لامع الدراری (ج ۵ ص ۱۱ و ۱۲) کتاب الزکاۃ ۔

(۱۰) دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۸ و ۳۹) کتاب الإیمان ، باب الأمر بقتال الناس ... وأعلام الحدیث للخطابی (ج ۱ ص ۷۴۱) وعمدۃ القاری (ج ۸ ص ۲۴۴) کتاب الزکاۃ ، باب وجوب الزکاۃ ۔

فرضیت کو مسلمانوں کا عالم بھی جانتا ہے اور جاہل بھی، لہذا آج اگر کوئی اس کی فرضیت کا انکار کردے تو اس کا عذر قابلِ قبول نہیں ہوگا (۱۱) واللہ اعلم۔

کیا ذمی و معاہد سے قتال کیا جائے گا؟

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جو "لاإلہ إلا اللہ محمد رسول اللہ" کا قائل ہو، نماز قائم کرے اور زکوٰۃ ادا کرے اس سے تو قتال نہ کیا جائے، باقی سب سے قتال کیا جائے گا۔

اس پر اشکال یہ ہوتا ہے کہ اگر کوئی جزیہ ادا کرے اس سے قتال نہیں کیا جاتا، اسی طرح جس سے معاہدہ ہوجائے اس سے بھی قتال نہیں کیا جاتا اور اس حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ ہر شخص سے قتال کیا جائے گا، الّا یہ کہ کوئی توحید و رسالت کا قائل ہو، نماز پڑھے اور زکوٰۃ ادا کرے۔

اس اشکال کے علماء نے چھ جوابات دیے ہیں:۔

(۱) ایک جواب علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ دیا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ یہ حدیث ابتدا کی ہو اور جزیہ اور معاہدہ کا حکم بعد میں آیا ہو۔ (۱۲)

(۲) دوسرا جواب انہوں نے یہ دیا ہے کہ ممکن ہے یہ حدیث عام مخصوص منہ البعض ہو اور "أمرت أن أقاتل الناس ..." میں "ناس" سے سارے لوگ مراد نہ ہوں جیسے "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ" میں ہے کہ تمام جنات اور تمام انسان عبادت نہیں کرتے۔ اسی طرح یہاں "الناس" سے مؤدی الجزیہ اور معاہد مخصوص ہیں۔ (۱۳)

(۳) تیسرا جواب علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ دیا ہے کہ مجموعۂ شہادتین، اقامتِ صلوٰۃ اور ایتاءِ زکوٰۃ سے مقصود اعلاءِ کلمۃ اللہ، دین کا غلبہ اور مخالفین کا اظہارِ عجز ہے، یہ مقصود بعض لوگوں میں تو قولاً و فعلاً حاصل ہوتا ہے، بعض میں اعطاءِ جزیہ کے ذریعہ اور بعض میں معاہدہ کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے۔ (۱۴)

(۴) ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ عام ہے، لیکن اس سے خاص لوگ مراد ہیں، اس صورت میں "الناس" سے مراد مشرکین ہونگے۔ (۱۵)

---

(۱۱) دیکھئے أعلام الحدیث للخطابی (ج۱ص ۷۳۲) کتاب الزکاۃ، باب وجوب الزکاۃ۔ وعمدۃ القاری (ج۸ص ۲۴۷) وشرح نووی علی صحیح مسلم (ج۱ص۳۹)۔

(۱۲) الکاشف عن حقائق السنن (ج۱ص۱۲۹) کتاب الإیمان، الفصل الأول۔

(۱۳) الکاشف (ج۱ص۱۲۸)۔

(۱۴) الکاشف عن حقائق السنن (ج۱ص۱۲۸)۔

(۱۵) شرح کرمانی (ج۱ص۱۲۲)۔

اس جواب میں اور علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ کے دوسرے جواب میں فرق یہ ہے کہ وہاں "الناس" عام مخصوص منہ البعض ہے، یعنی لفظ عام ہے اور اس سے بعض یعنی مؤدی الجزیہ اور معاہد مخصوص ہیں اور اس جواب پر مطلب یہ ہوگا کہ لفظ "ناس" تو عام ہے مگر اس سے مخصوص لوگ مراد ہیں اور وہ ہیں مشرکین۔ تو اب مطلب یہ نکلا کہ مشرکین سے قتل و قتال کا حکم ہے الّا یہ کہ ایمان لائیں، نماز پڑھیں اور زکوۃ دیں اور مؤدی الجزیہ سے اس کا تعلق نہیں ہے کیونکہ جزیہ مشرک سے نہیں لیا جاتا، لیکن واضح رہے کہ یہ مسئلہ مختلف فیہا ہے۔

امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ تو اسی بات کے قائل ہیں کہ جزیہ اہلِ کتاب سے لیا جاتا ہے خواہ عربی ہوں یا عجمی۔ (۱۶)

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہر کافر سے جزیہ لیا جائے گا چاہے عربی ہو یا عجمی، تغلبی ہو یا کتابی ہو یا غیر کتابی ہو، البتہ ان کے نزدیک مرتد سے جزیہ نہیں لیا جائے گا۔ (۱۷)

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ عجمیوں میں تو ہر کافر سے لیا جائے گا خواہ وہ مشرک ہو یا اہلِ کتاب، اور عرب میں سے صرف اہلِ کتاب سے جزیہ لیا جائے گا مشرک سے نہیں لیا جائے گا۔ (۱۸)

گویا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ عجمیوں کے مسئلہ میں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے ساتھ ہیں اور عربوں کے مسئلہ میں امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ تعالٰی کے ساتھ ہیں۔

یہ جواب جس میں "ناس" سے مشرکین مراد لیا ہے صرف امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ تعالٰی کے مسلک پر منطبق ہوگا۔ دوسرے ائمہ کے مسلک پر منطبق نہیں ہوگا، ان دوسرے ائمہ کے مسلک کے مطابق اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ جزیہ ادا کرنے والا عارضی اور وقتی طور پر جزیہ کے سبب سے محفوظ ہوجاتا ہے اور اگر جزیہ ادا کرنا چھوڑ دے تو اس کے تحت وہ بھی آجائے گا، لہذا وہ دائمی طور پر محفوظ نہیں ہے بلکہ ایک عارض کی وجہ سے محفوظ ہوتا ہے۔

ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ معاہدہ تو ہر شخص سے ہوتا ہے، جیسے کتابی سے ہوتا ہے ایسے ہی مشرک سے بھی ہوتا ہے اور یہ شرعی قاعدہ ہے کہ معاہد سے تعرض نہیں کیا جائے گا، اب اگر حدیث کو مشرکین کے ساتھ خاص کردیا جائے تو مطلب یہ نکلے گا کہ ہر مشرک سے قتل و قتال کیا جائے گا، الّا یہ کہ وہ ایمان لائے، حالانکہ اگر مشرک معاہد ہے تو اس سے مطلقاً قتال نہیں کیا جائے گا۔

---

(۱۶) الجامع لأحکام القرآن للقرطبی (ج۸ص۱۱۰)۔

(۱۷) تفسیر قرطبی (ج۸ص۱۱۰)۔

(۱۸) أحکام القرآن للجصاص (ج۳ص۹۱) باب أخذ الجزیۃ من أھل الکتاب۔

اس کا جواب یہ ہے کہ معاہدہ تاخیر القتال کے لیے ہوتا ہے، ترک القتال کے لئے نہیں ہوتا اور حدیث پاک سے یہ نکلتا ہے کہ قتال ترک نہیں کیا جائے گا، یہ نہیں نکلتا کہ قتال کو مؤخر نہیں کیا جائے گا۔ (۱۹)

(۵) پانچواں جواب یہ دیا ہے کہ "أمرت أن أقاتل الناس" میں قتال سے مراد عام ہے، خواہ قتال واقعۃً ہو یا اس کا قائم مقام ہو، یعنی جزیہ وغیرہ۔ (۲۰)

(۶) چھٹا جواب یہ ہے کہ اصل مقصود یہ ہے کہ تمام دنیا میں اسلام پھیل جائے، اس کی ایک صورت تو یہ ہے کہ سب مسلمان ہوجائیں اور دوسری صورت یہ ہے کہ جزیہ ادا کریں، اس لئے کہ جزیہ ادا کرنے میں صاحبِ جزیہ کو ذلّت ہوتی ہے اور کوئی شخص ذلّت اختیار کرنے کو تیار نہیں ہوتا۔ تو جزیہ ادا کرنے والے کو یہ خیال ہوگا کہ یہ ساری مصیبت کفر کی وجہ سے برداشت کرنی پڑتی ہے، لہذا اسی کو ہٹادو اور ایمان لاؤ، گویا جزیہ ادا کرنا سببِ اسلام ہے۔ (۲۱) جہاں تک معاہد کا تعلق ہے سو اس کے ساتھ تاخیرِ قتال کا معاملہ ہے نہ کہ ترکِ قتال کا (۲۲)۔ کمامرّ سابقاً۔ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اس آخری جواب کو سب سے بہتر قرار دیا ہے۔ (۲۳) واللہ اعلم۔

زندیق اور اس کا حکم

اس حدیث سے اس پر استدلال کیا گیا ہے کہ زندیق کی توبہ مقبول ہے۔

زندیق کی تعریف بعض لوگوں نے کی ہے "المُبْطِن للکفر المُظْہِر للإسلام کالمنافق"۔ (۱)

بعض نے کہا ہے "من لا دین لہ (۲)"۔

صاغانی رحمۃ اللہ علیہ نے نقل کیا ہے کہ یہ "زن دین" سے معرّب ہے (۳) یعنی عورتوں جیسا مذہب و دین رکھنے والا، یہ عورتوں کی عادت ہوتی ہے کہ دل میں کچھ رکھتی ہیں اور زبان سے کچھ کہتی ہیں۔

زندیق کی توبہ قبول ہوتی ہے یا نہیں؟ اس میں علماء کے پانچ اقوال ہیں:

---

(۱۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۷۷)۔

(۲۰) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۱۲۲)۔

(۲۱) دیکھئے الکاشف عن حقائق السنن (ج ۱ ص ۱۲۸ و ۱۲۹)۔

(۲۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۷۷)۔

(۲۳) حوالۂ بالا۔

(۱) مجمع بحار الأنوار: (ج ۲ ص ۴۳۸)۔

(۲) حوالۂ بالا۔　(۳) تاج العروس (ج ۶ ص ۳۷۳)۔

(۱) ایک قول یہ ہے کہ اس کی توبہ مطلقاً مقبول ہے، یہی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا صحیح اور منصوص قول ہے۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی توبہ اور اسکا رجوع الی الاسلام معتبر نہیں، البتہ اس کا رجوع اگر سچا ہو تو عنداللہ اس کے لیے نفع بخش ہوگا، یہ مالکیہ کا قول اور امام شافعی کی ایک "وجہ" ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے ان دونوں اقوال کے مطابق ایک ایک قول منقول ہے۔

(۳) اگر داعیوں میں سے ہو تو اسکی توبہ مقبول نہیں ہے البتہ عوام کی توبہ قبول ہوگی، یہ بھی شافعیہ کی ایک "وجہ" ہے۔

(۴) چوتھا قول یہ ہے کہ اگر زندیق قتل کے لیے گرفتار ہوگیا اور اب توبہ کر رہا ہے تو اسکی توبہ قبول نہیں، اور اگر پہلے ہی سے توبہ کرلی اور پھر اس پر صدق فی التوبۃ کی علامات بھی ظاہر ہوئیں تو اس کی توبہ معتبر ہوگی۔ یہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا ایک قول اور شافعیہ کی ایک "وجہ" ہے۔

(۵) ایک قول یہ ہے کہ ایک دفعہ اسکی توبہ قبول ہے، اگر بار بار توبہ کرے تو مقبول نہیں، یہ بھی شافعیہ کی ایک "وجہ" ہے۔

واضح رہے کہ یہ اختلافِ اقوال اس زندیق کے بارے میں ہے جو ظاہراً مسلمان ہو اور باطن میں کفر کو چھپائے، اور اسکا علم اس طرح ہوسکتا ہے کہ اس کے کفر پر کچھ شہود مطلع ہوجائیں یا خود اس کا اپنا اقرار ہو (۴) واللہ اعلم۔

تارکِ صلوٰۃ کا حکم

اب اس کے بعد مسئلہ سمجھئے۔ کہ اگر کوئی آدمی نماز کو اس بنا پر چھوڑتا ہے کہ وہ اسکی فرضیت ہی کا قائل نہیں تو وہ باتفاق المسلمین کافر مباح الدم ہے۔ (۵)

لیکن اگر تکاسل اور تہاون کی وجہ سے چھوڑتا ہے، سستی اور کاہلی کی وجہ سے نہیں پڑھتا، تو اسکے بارے میں اختلاف ہے، اس میں علماء کے چار قول ہیں: ۔

امام احمد بن حنبل، شافعیہ میں سے منصور فقیہ کے علاوہ اور بہت سے حضرات، عبداللہ بن

---

(۴) عمدۃ القاری: (ج ۱ ص ۱۸۲)۔

(۵) المغنی لابن قدامۃ (ج ۲ ص ۱۵۶) باب الحکم فیمن ترک الصلاۃ۔

المبارک اور اسحاق بن راہویہ وغیرہ کہتے ہیں کہ یہ شخص مرتد ہوگیا اور ردّت کی وجہ سے اس کو قتل کیا جائے گا۔ (۶)

امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ یہ آدمی مرتد تو نہیں ہوا، لیکن جس جرم کا ارتکاب کیا ہے اس کی سزا یہ ہے کہ اس کو قتل کیا جائے۔ (۷)

ابن شہاب زہری، امام ابو حنیفہ، امام مُزنی اور داوٗد ظاہری رحمہم اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اس کو قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ زبردست قید میں رکھا جائے گا اور سزا دی جائے گی۔ (۸) "یسجن فیضرب حتّٰی یتوب أو یموت"۔

علامہ ابو محمد ابن حزم ظاہری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ نماز نہ پڑھنا ایک امرِ منکر ہے اور منکر کا ازالہ "من رأی منکم منکراً فلیغیرہ بیدہ، فإن لم یستطع فبلسانہ، فإن لم یستطع فبقلبہ" (۹) کی وجہ سے واجب ہے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ مرتکبِ منکر کو تادیبی سزا دی جائے اور تادیبی کوڑے حدیث میں دس وارد ہوئے ہیں، لہذا جب نماز نہیں پڑھے گا تو اس کو دس کوڑے مارے جائیں گے، اگر نماز پڑھ لے تو فبہا اور اگر نہیں پڑھتا تو یہ ایک نیا منکر پایا گیا، لہذا پھر دس کوڑے مارے جائیں گے، کہا جائے گا نماز پڑھ لے، پڑھ لی تو خیر، ورنہ پھر ایک نئے منکر کے ارتکاب کی وجہ سے دوبارہ دِس کوڑے ماریں گے، اسی طرح مسلسل مارتے رہیں گے اور نماز کی تلقین کرتے رہیں گے، یا تو وہ نماز پڑھ لے یا مرجائے، لیکن مرنے کا قصد نہیں کیا جائے گا، پھر یہ تادیبی کارروائی جب تک نماز کا وقت باقی رہے جاری رہے گی لیکن جب نماز کا وقت خارج ہوجائے گا تو چوں کہ ان کے نزدیک جو نماز وقت نکلنے کی وجہ سے فوت ہوجائے اسکی قضا ممکن نہیں (۱۰) اس لیے اب اس نماز کے لیے تادیب نہیں، البتہ دوسری نماز جس کا وقت اب داخل ہوا ہے اس کے لیے تادیبی کارروائی شروع ہوگی، اور یہ کارروائی چونکہ نماز کے اوقات میں ہی ہوگی لہذا زوالِ شمس کے بعد سے تارک صلوٰۃ کی زد و کوب شروع ہوگی اور نصف

---

(۶) المجموع شرح المہذب (ج۳ ص ۱۶)۔

(۷) حوالۂ بالا۔

(۸) المغنی (ج۲ ص ۱۵۶) والمجموع (ج۳ ص ۱۶) والمحلّی (ج۱۱ ص ۳۷۶)۔

(۹) صحیح مسلم (ج۱ ص ۵۱) کتاب الإیمان، باب بیان کون النہی عن المنکر من الإیمان .... وسنن نسائی (ج۲ ص ۲۶۹) کتاب الإیمان و شرائعہ، باب تفاضل أہل الإیمان .... وسنن أبی داود، کتاب الصلاۃ، باب الخطبۃ یوم العید، رقم (۱۱۴۰)۔ وسنن ترمذی، کتاب الفتن، باب ماجاء فی تغییر المنکر بالید أو باللسان أو بالقلب، رقم (۲۱۷۲)۔ وسنن ابن ماجہ، کتاب الفتن، باب الأمر بالمعروف والنہی عن المنکر، رقم (۴۰۱۳)

(۱۰) دیکھیے "المحلی" (ج۲ ص ۲۳۵) وأما من تعمد ترک الصلاۃ حتی خرج وقتہا.....

لیل تک چلے گی، اس کے بعد چونکہ ان کے نزدیک نماز کا وقت نہیں (۱۱) لہذا فجر تک مارنا موقوف کردیا جائے گا اور طلوعِ فجر کے بعد پھر نماز فجر کے لیے کہا جائے گا، اگر پڑھ لے تو فبہا ورنہ مارتے رہیں گے تاآنکہ طلوعِ شمس ہو جائے، طلوع شمس کے بعد مارنا موقوف کر دیں گے کیوں کہ زوال تک کسی فرض نماز کا وقت نہیں ہے۔ (۱۲)

قائلینِ ارتداد کے دلائل

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ جو تارکِ صلوٰۃ متعمدًا کو کافر قرار دیتے اور ارتدادًا قتل کا حکم لگاتے ہیں ان کا اور ان کے ہمنواؤں کا استدلال حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ان ارشادات سے ہے جن میں ترکِ صلوٰۃ پر براءتِ ذمہ اور کفر کا اطلاق کیا گیا ہے، چنانچہ ارشاد ہے: "إن بين الرجل وبين الشرك والكفر ترك الصلاة" (۱۳)۔

نیز حضرت بُریدہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے، "إن العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة، فمن تركها فقد كفر" (۱۴)

حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں "أوصاني خليلي صلى الله عليه وسلم أن لا تشركْ بالله شيئا وإن قُطِّعْتَ وحُرِّقْتَ، ولا تتركْ صلاة مكتوبة متعمداً، فمن تركها متعمداً فقد برئت منه الذمة، ولا تشرب الخمر فإنها مفتاح كل شر" (۱۵)۔

جو حضرات تارکِ صلوٰۃ کے کافر نہ ہونے کے قائل ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ ترکِ صلوٰۃ معصیت ہے کفر نہیں ہے اور جن احادیث میں کفر کا اطلاق کیا گیا ہے وہ یا تو مستحِل پر محمول ہیں یا ان سے مراد یہ ہے کہ اس کا فعل کافروں کے فعل کے مشابہ ہے، یا یہ مطلب ہے کہ مومن کی علامتِ خاصہ نماز ہے، اگر

---

(۱۱) دیکھیے المحلی (ج۳ ص ۱۶۴) أوقات الصلاة۔

(۱۲) دیکھیے المحلی (ج۱۱ ص ۳۷۹ و ۳۸۰) مسألة: تارك الصلاة عمداً۔

(۱۳) صحيح مسلم (ج ۱ ص ۶۱) كتاب الإيمان، باب بيان إطلاق اسم الكفر على من ترك الصلاة.... وسنن نسائی (ج ۱ ص ۸۱) كتاب الصلاة، باب الحكم فی تارك الصلوات.... وسنن أبی داود، كتاب السنة، باب فی ردّ الإرجاء، رقم (۴۶۷۸)۔ وسنن ترمذی، كتاب الإيمان، باب ما جاء فی ترك الصلاة، رقم (۲۶۱۸ ـ ۲۶۲۰)۔ وسنن ابن ماجه، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب ما جاء فيمن ترك الصلاة، رقم (۱۰۷۸)۔

(۱۴) سنن نسائی (ج ۱ ص ۸۱) كتاب الصلاة، باب الحكم فی تارك الصلوات۔ وجامع ترمذی، كتاب الإيمان، باب ما جاء فی ترك الصلاة، رقم (۲۶۲۱)۔ وسنن ابن ماجه، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب ما جاء فيمن ترك الصلاة، رقم (۱۰۷۹)۔

(۱۵) سنن ابن ماجه، كتاب الفتن، باب الصبر على البلاء رقم (۴۰۳۴)۔

کوئی مؤمن نماز چھوڑ دے تو اس میں اور کفر میں کوئی چیز فارق نہیں ہوگی، اس ترکِ صلوٰۃ ہی کی وجہ سے آدمی کافر کے مشابہ ہوجاتا ہے، اس کا فعل کافروں جیسا ہوتا ہے۔ (۱۶)

امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ کا استدلال

پھر امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ جو اس بات کے قائل ہیں کہ تارکِ صلوٰۃ کافر نہیں ہوگا، البتہ ترکِ صلوٰۃ کی وجہ سے اس کو حداً قتل کیا جائے گا، ان کا استدلال اول تو آیتِ قرآنی سے ہے:
"اُقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ وَخُذُوْهُمْ وَاحْصُرُوْهُمْ وَاقْعُدُوْا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ، فَإِنْ تَابُوْا وَأَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَآتَوُا الزَّكٰوةَ فَخَلُّوْا سَبِيْلَهُمْ" (۱۷) اس آیت میں تخلیۂ سبیل کے لیے توبہ عن الشرک والکفر اور اقامتِ صلوٰۃ اور ایتاءِ زکوٰۃ کو لازم قرار دیا ہے، لہذا اگر کوئی نماز قائم نہیں کرے گا تو قتل سے نہیں بچ سکے گا۔

اسی طرح حدیثِ باب سے بھی ان کا استدلال ہے جس میں ہے "أمرت أن أقاتل الناس حتی یشھدوا أن لا إلہ إلا اللہ، وأن محمداً رسول اللہ، ویقیموا الصلوٰۃ، ویؤتوا الزکوٰۃ، فإذا فعلوا ذلک: عصموا منی دماءھم وأموالھم"۔

اس حدیث میں عصمتِ دماء واموال کے لیے شہادتِ توحید و رسالت، اقامتِ صلوٰۃ اور ایتاءِ زکوٰۃ کو ضروری قرار دیا ہے، لہذا اگر کوئی نماز قائم نہ کرے تو وہ محفوظ الدم والمال نہیں ہوگا، یعنی اس کو بیدھڑک قتل کردیا جائے گا۔

جہاں تک اس کے کافر نہ ہونے کا تعلق ہے سو یہ حضرات حضرت عُبادہ بن الصامت رضی اللہ عنہ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "خمس صلوات کتبھن اللہ عزوجل علی العباد، فمن جاء بھنّ لم یضیّع منھن شیئاً استخفافاً بحقھن: کان لہ عند اللہ عھد أن یُدخلہ الجنۃ، ومن لم یأت بھنّ فلیس لہ عند اللہ عھد، إن شاء عذبہ وإن شاء أدخلہ الجنۃ" (۱۸) اس حدیث میں تارکِ صلوٰۃ کو تحت المشیئۃ داخل کیا گیا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ چاہیں گے تو اس کو سزا دیں گے اور اگر چاہیں گے تو جنت میں داخل کریں گے، اگر وہ کافر ہوگیا تو دخولِ جنت کے کیا معنیٰ ہوں گے؟

---

(۱۶) دیکھیے شرح نووی علیٰ صحیح مسلم (ج۱ ص ۶۱) کتاب الإیمان، باب بیان إطلاق اسم الکفر علی من ترک الصلاۃ۔

(۱۷) التوبۃ/۵۔

(۱۸) موطا امام مالک، کتاب صلاۃ اللیل، باب الأمر بالوتر، رقم (۱۴) وسنن نسائی (ج۱ ص ۸۰) کتاب الصلاۃ، باب المحافظۃ علی الصلوات الخمس۔ وسنن أبی داود، کتاب الوتر، باب فیمن لم یوتر، رقم (۱۴۲۰)۔ وسنن ابن ماجہ، کتاب إقامۃ الصلاۃ والسنۃ فیھا، باب ما جاء فی فرض الصلوات الخمس والمحافظۃ علیھا، رقم (۱۴۰۱)۔

مذکورہ دلائل کا جواب

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ کی طرف تارکِ صلوٰۃ کے قتل کے سلسلہ میں یہ استدلال منسوب ہے (۱۹) کہ حدیثِ باب میں یہ کہا گیا ہے کہ لوگوں سے قتال کا حکم ہے اِلاّ یہ کہ توحید و رسالت کی شہادت دیں، نماز پڑھیں اور زکوٰۃ دیں، اس سے معلوم ہوا کہ جو نماز نہیں پڑھے گا اس سے قتال کیا جائے گا۔

لیکن یہ استدلال ضعیف ہے جس کو علامہ ابن دقیق العید۔ جو بہت بڑے شافعی عالم ہیں۔ نے ضعیف قرار دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ایسی حدیثوں سے استدلال علی القتل غلطی ہے، کیونکہ قتال اور قتل دو الگ الگ چیزیں ہیں، قتال کے معنی لڑائی کرنے کے ہیں، مار ڈالنے کے نہیں اور قتل کے معنی مار ڈالنے کے ہیں، اور حدیث میں قتال آیا ہے اس کو قتل کے معنی میں نہیں لیا جاسکتا۔ (۲۰)

اس کا بہترین شاہد حدیث کے وہ الفاظ ہیں جو سُترہ کے باب میں فرمائے گئے ہیں "إذا کان أحدکم یصلّی فلا یدع أحداً یمر بین یدیه، ولْیَدْرَأْه ما استطاع، فإن أبیٰ فلیقاتله؛ فإنما هو شیطان" (۲۱) یعنی جب تم میں سے کوئی نماز پڑھے تو کسی کو اپنے سامنے سے گذرنے نہ دے اور جس قدر ممکن ہو اس کو دفع کرے اور روکے پھر بھی اگر نہ مانے اور وہ گذرنے ہی پر اَڑ جائے تو اس سے قتال کرے کیونکہ وہ شیطان ہے۔ صاف ظاہر ہے کہ یہاں قتال سے قتل مراد نہیں ہے۔ اسی طرح "أمرت أن أقاتل" سے بھی قتال ہی مراد ہے، قتل مراد نہیں ہے، گویا تارکِ صلوٰۃ کا قتل کرنا حدیث سے ثابت نہیں ہوتا، اس بنا پر تارکِ صلوٰۃ کے قتل پر اس حدیث سے استدلال درست نہیں۔

دوسری دلیل قرآن کریم کی آیت ہے "وَإِنْ طَآئِفَتٰنِ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اقْتَتَلُوْا فَأَصْلِحُوْا بَیْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدٰهُمَا عَلَی الْأُخْرٰی فَقَاتِلُوا الَّتِیْ تَبْغِیْ حَتّٰی تَفِیْٓءَ إِلٰی أَمْرِ اللّٰهِ" (۲۲) اس آیت میں مقاتلہ سے قتل ہرگز مراد نہیں، اسی طرح تارکِ صلوٰۃ سے قتال تو ہوگا مگر قتل نہ ہوگا۔ چنانچہ امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول نقل کیا ہے "لیس القتال من القتل بسبیل، قد یجوز أن یحل قتال المسلم ولا یحل قتله" (۲۳) یعنی قتال اور قتل دونوں ایک نہیں، قتال کے جائز ہونے سے قتل کا جائز ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ ایسا ہوسکتا ہے کہ قتال درست ہو اور قتل جائز نہ ہو۔

---

(۱۹) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۸۱)۔

(۲۰) دیکھیے درسِ بخاری از شیخ الاسلام علامہ عثمانی رحمۃ اللہ علیہ (ج ۱ ص ۲۰۲)۔

(۲۱) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۹۶) کتاب الصلاۃ، باب سترۃ المصلی والندب إلی الصلاۃ إلی السترۃ والنهی عن المرور بین یدی المصلی.....۔

(۲۲) الحجرات/۹۔

(۲۳) سنن کبری بیہقی (ج ۸ ص ۱۸۸) کتاب قتال أهل البغی، باب الخلاف فی قتال أهل البغی۔

اب حاصل یہ ہوا کہ تارکِ صلوٰۃ سے لڑیں گے، قتال کریں گے، اگر کسی بستی والوں نے متفقہ طور پر نمازیں چھوڑدیں تو امام ان سے قتال کرے گا، اس کے متعلق امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے کوئی تصریح نہیں ملی، البتہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ اگر بستی والے اذان چھوڑ دیں تو امام وقت ان سے قتال کرے گا، اسی طرح تارکِ ختنہ سے بھی امام وقت قتال کرے گا (۲۴) جب اذان و ختنہ جیسے امور میں جو نماز کے مقابلہ میں ادنیٰ درجہ رکھتے ہیں، یہ حکم ہے تو اعلیٰ میں بطریق اولیٰ ہوگا۔ خلاصہ یہ کہ تارکِ صلوٰۃ کا قتل اس حدیث سے نہیں نکلتا۔

علامہ ابن دقیق العید رحمۃ اللہ علیہ کی طرح علامہ ابن حزم ظاہری رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس استدلال کا رد کیا ہے۔ (۲۵)

واضح رہے کہ امام نووی رحمۃ اللہ علیہ جیسے محقق شخص کی طرف اس استدلال کو منسوب کرنا درست معلوم نہیں ہوتا کہ انہوں نے تارکِ صلوٰۃ کے قتل پر حدیث باب کے لفظ "أقاتل" سے استدلال کیا ہو، کیونکہ وہ اتنا فرق تو سمجھتے ہی ہیں کہ قتال اور چیز ہے اور قتل دوسری چیز، پھر خود امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول بھی ان سے مخفی نہیں رہا ہوگا۔ لہذا ان کی طرف اس استدلال کو منسوب کرنا درست معلوم نہیں ہوتا۔ البتہ اس حدیث سے انہوں نے تارکِ صلوٰۃ کے قتل پر استدلال ضرور کیا ہے لیکن وہ استدلال "أقاتل" سے نہیں بلکہ "فإذا فعلوا ذلک عصموا منی دماء هم وأموالهم" سے ہے (۲۶) گویا ان کے نزدیک عصمتِ جان و مال دونوں کا ترتّب اس وقت ہوگا جب یہ تین امور متحقق ہوجائیں یعنی عصمتِ جان و مال اس وقت ہوگی جب شہادت، اقامتِ صلوٰۃ اور ایتاءِ زکوٰۃ تینوں موجود ہوں اگر کوئی جزء فوت ہوا تو عصمت بھی فوت ہوجائے گی، آگے تفصیل ہے کہ اگر پہلا جزء فوت ہے تو مجموعۂ عصمتِ دم و مال بھی فوت ہے، نہ اس کی جان محفوظ ہے نہ مال، اور اگر دوسرا جزء یعنی صلوٰۃ فوت ہے تو اس وقت عصمتِ مال منتفی نہیں ہوتی، بلکہ عصمتِ دم اٹھ جاتی ہے اور اگر تیسرا جزء ایتاءِ زکوٰۃ فوت ہوا تو عصمتِ مال اٹھ جاتی ہے نہ کہ عصمتِ دم۔ گویا اگر تینوں ہیں تو سب کچھ ہے اور تینوں نہیں تو کچھ نہیں، نہ عصمتِ دم، نہ عصمتِ مال، اگر ایک جزء صلوٰۃ فوت ہوا تو عصمتِ دم اٹھ گئی اور اگر ایتاءِ زکوٰۃ فوت ہوا تو عصمتِ مال

---

(۲۴) دیکھیے فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۹۲) کتاب الإیمان، باب الأمر بقتال الناس حتی یقولوا: لاإله إلا الله۔

(۲۵) دیکھیے المحلی لابن حزم (ج ۱۱ ص ۳۷۸) مسألة: تارک الصلاة عمداً حتی یخرج وقتها۔

(۲۶) دیکھیے شرح نووی علیٰ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۶۱) کتاب الإیمان، باب بیان إطلاق اسم الکفر علیٰ من ترک الصلاة، والمجموع شرح المہذب (ج ۳ ص ۱۷) کتاب الصلاة، فرع فی مذاهب العلماء فیمن ترک الصلاة تکاسلاً مع اعتقاده وجوبها۔

جاتی رہی ۔ (۲۷)

اس تقریر کی صورت میں اگرچہ ابن دقیق العید اور ابن حزم رحمہما اللہ تعالیٰ کی تقریر کام نہیں آئے گی البتہ حنفیہ جو قتل تارکِ صلوٰۃ کے منکر ہیں وہ کہہ سکتے ہیں کہ یہاں حدیث میں تارکِ صلوٰۃ کے غیر معصوم اور غیر محفوظ الدم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے ساتھ مقاتلہ کیا جائے گا۔

نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ حنفیہ بھی اس کے غیر معصوم الدم ہونے کے قائل ہیں اس لیے کہ حنفیہ کے نزدیک اس کا حکم یہ ہے کہ اس کو زبردست قید میں رکھا جائے گا اور سزا دی جائے گی "حتی یتوب أو یموت" (۲۸) مراد یہ ہے کہ تارکِ صلوٰۃ ہمارے نزدیک بھی معصوم الدم نہیں ہے، فرق صرف اتنا ہے کہ دیگر ائمہ مہلت نہیں دیتے بلکہ فوراً قتل کا حکم دے دیتے ہیں اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ مہلت دیتے ہیں اور فرماتے ہیں سسکا سسکا کر مارو، مرنے کی پروا مت کرو، مرجانے دو، مگر جلدی نہ کرو، قید کردو، بھوکا رکھو، اتنا مارو کہ خون بہنے لگے، پھر بھی جان محفوظ نہیں "حتی یتوب أو یموت"۔

جہاں تک آیت قرآنی "اُقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ وَخُذُوْهُمْ وَاحْصُرُوْهُمْ وَاقْعُدُوْا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوْا وَأَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَآتَوُا الزَّكٰوةَ فَخَلُّوْا سَبِيْلَهُمْ" (۲۹) کا تعلق ہے سو واقعی اس سے ظاہراً یہی مستفاد ہوتا ہے کہ تارکِ صلوٰۃ کو قتل کیا جائے گا، کیونکہ اس میں صاف لفظ ہے "اُقْتُلُوْا" چنانچہ علامہ ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ نے اسی آیت سے قتلِ تارکِ صلوٰۃ پر استدلال کیا ہے۔ (۳۰)

اس کا جواب یہ ہے کہ آیت میں "اقتلوا" سے مراد قتل نہیں بلکہ قتال ہے، اس کا پہلا قرینہ تو یہ ہے کہ حدیثِ باب مقتبس ہے سورۃ براءت کی اس آیت سے، اور آیت میں قتل کا ذکر ہے اور حدیث میں قتال کا، تو اب دو ہی صورتیں ہیں یا تو آیت میں قتل سے قتال مراد لیا جائے اور حدیث کو آیت کی تفسیر قرار دیا جائے یا حدیث میں جو لفظِ قتال آیا ہے اسے آیت کی وجہ سے قتل کے معنی میں لیا جائے، عقلی قرائن بتلاتے ہیں کہ آیت میں قتال مراد ہے اس لیے کہ حدیث مفسِّر اور شرح ہوتی ہے آیت کی، تو گویا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تنبیہ فرمادی کہ آیت میں قتل صبراً مراد نہیں ہے بلکہ قتال مراد ہے، ایسے تجوّزات لغت میں شائع ہیں۔

دوسرا قرینہ یہ ہے کہ تارکِ زکوٰۃ کے قتل کا کوئی قائل نہیں، ہاں اگر تارکِ زکوٰۃ بہت سی جماعت ہو تو امام کو اس کے ساتھ محاربہ اور قتال کا حکم ہے اور یہ مسئلہ اجماعی ہے، اور جب تارکِ زکوٰۃ پر عدمِ قتل کا اجماع

(۲۷) درسِ بخاری (ج ۱ ص ۲۰۲)۔

(۲۸) دیکھئے ردّ المحتار (ج ۱ ص ۲۵۹) کتاب الصلاۃ۔

(۲۹) التوبۃ/۵۔

(۳۰) دیکھیے فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۹۵) کتاب الإیمان، باب الأمر بقتال الناس حتی یقولوا: لاإلٰہ إلا اللہ۔

ثابت ہوگیا تو اب دیکھئے کہ قرآن میں تخلیۂ سبیل کی جو تین شرطیں مذکور ہیں ان میں زکوٰۃ بھی ہے، اب اگر آیت میں لفظ "قتل" کو اپنے ہی معنی میں لیا جائے تو تارکِ زکوٰۃ کو قتل کرنا ہوگا، حالانکہ سب اس پر متفق ہیں کہ اس کے قتل کا حکم نہیں ہے، لہذا لامحالہ ماننا پڑے گا کہ آیت میں بھی قتال ہی مراد ہے اور حدیث کو آیت کی تفسیر قرار دیا جائے گا۔ اس سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی دقتِ نظر معلوم ہوتی ہے کہ ترجمۃ الباب میں آیت کو رکھا اور اس کے تحت "أمرت أن أقاتل" والی حدیث لائے، ان کا منشا یہ ہے کہ اپنا اِشکال رفع کرلو اور سمجھ لو کہ آیت میں گو لفظ "قتل" ہے مگر مراد "قتال" ہے جیسا کہ حدیثِ باب نے اسے واضح کردیا۔ (۳۱)

حنفیہ کا استدلال

حنفیہ تارک صلوٰۃ کے عدمِ قتل پر حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں "قال رسول اللہ ﷺ لا یحل دم امرئ مسلم یشھد أن لا إلہ إلا اللہ وأنی رسول اللہ إلا بإحدیٰ ثلاث: النفس بالنفس، والثیب الزانی و المفارق لدینہ التارک للجماعۃ" (۳۲) اس حدیث شریف میں یہ کہا گیا ہے کہ تین ہی صورتوں میں کسی کی جان لینا جائز ہے یا تو کوئی کسی کو قتل کردے تو قصاصاً قتل کیا جائے گا یا محصن ہوکر زنا کرے تو رجم کیا جائے گا، یا کوئی دین سے مرتد ہوجائے تو ارتداداً قتل کیا جائے گا۔

امام احمد اور امام شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ کا دلچسپ مناظرہ

تارکِ صلوٰۃ کی تکفیر اور عدمِ تکفیر کے سلسلہ میں امام احمد اور امام شافعی رحمہما اللہ کے مابین ہونے والے ایک مناظرہ کا تذکرہ یہاں دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔

کہتے ہیں کہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے ایک دفعہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ساتھ تارک صلوٰۃ کے بارے میں مناظرہ کیا تو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے ان سے پوچھا کہ کیا تارکِ صلوٰۃ کی تکفیر کی جائے گی؟ امام احمد نے فرمایا کہ ہاں! اسکی تکفیر ہوگی امام شافعی نے پوچھا کہ پھر وہ مسلمان کس طرح ہوگا؟ انھوں نے

---

(۳۱) دیکھیے درس بخاری (ج ۱ ص ۲۰۳ و ۲۰۴)۔

(۳۲) صحیح بخاری، کتاب الدیات، باب قول اللہ تعالیٰ: أن النفس بالنفس و العین بالعین، رقم (۶۸۷۸)۔ وصحیح مسلم (ج ۲ ص ۵۹) کتاب القسامۃ، باب مایباح بہ دم المسلم۔ وسنن نسائی (ج ۲ ص ۱۶۴ و ۱۶۵) کتاب المحاربۃ، باب ذکر مایحل بہ دم المسلم۔ وسنن أبی داود، کتاب الحدود، باب الحکم فیمن ارتد، رقم (۴۳۵۲)۔ وسنن ترمذی کتاب الدیات، باب ما جاء لا یحل دم امرئ مسلم إلا بإحدیٰ ثلاث، رقم (۱۴۰۲)۔ وسنن ابن ماجہ، کتاب الحدود، باب لا یحل دم امرئ مسلم إلا فی ثلاث، رقم (۲۵۳۴)۔

جواب دیا کہ کلمہ پڑھ کے مسلمان ہوگا، امام شافعی نے فرمایا کہ وہ شخص تو کلمہ پڑھتا ہے اس کا منکر نہیں ہے، امام احمد نے فرمایا کہ نماز پڑھ کے مسلمان ہوگا، امام شافعی نے فرمایا کہ کافر کی نماز تو درست نہیں ہوتی اور نہ ہی نماز کے ذریعہ اسلام میں داخل ہوا جاتا ہے، اس پر امام احمد رحمۃ اللہ علیہ خاموش ہوگئے (۳۳)۔

إلا بحق الإسلام

مگر بحقِ اسلام ---- یعنی یہ بات نہیں ہے کہ آپ نے چونکہ کلمہ پڑھا ہے، نماز پڑھ رہے ہیں اور زکوٰۃ دے رہے ہیں تو اب آپ بالکلیہ معصوم ہوگئے، ایسا نہیں ہے، بلکہ ان تمام کاموں کے باوجود اگر آپ چوری کریں گے تو آپ کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ قتلِ عمد اگر کریں گے تو قصاصاً قتل کیا جائے گا، کسی کے اوپر زنا کی جھوٹی تہمت لگائیں گے تو اسّی درّے لگیں گے، اسی طرح کسی اور جرم پر تعزیری سزا جاری ہوگی۔ گویا "إلا بحق الإسلام" کا مطلب یہ ہوا کہ شہادتِ توحید و رسالت اور اقامت صلوٰۃ وایتاء زکوٰۃ سے آدمی معصوم الدم ہوجائے گا، اِلّا یہ کہ اسلام ہی اس کے قتل کا حکم دے، مثلاً قاتلِ نفس یا زانیِ محصن۔ تو باوجود اسلام کے اس کو قتل کیا جائے گا (۳۴)۔

وحسابهم على الله

اور ان کا حساب اللہ کے حوالے ہے۔

یعنی ہم تو ظاہر کے مکلف ہیں، لہذا اگر کوئی ظاہر میں مسلمان ہے تو اس کے ساتھ مسلمانوں جیسا برتاؤ اور معاملہ کریں گے اور اگر مسلمان نہیں ہے تو مسلمانوں جیسا معاملہ نہیں کریں گے، خواہ وہ باطن میں کیسا ہی ہو، کیونکہ ہم باطن کے مکلف نہیں ہیں باطن اللہ تعالیٰ کے حوالے ہے۔ (۳۵)

فائدہ

"علی" عموماً وجوب کے لیے آتا ہے، یہاں "علی" کا استعمال ہوا ہے، حالانکہ اللہ پر تو نہ کسی کا حساب واجب ہے اور نہ جزا و سزا اور نہ ہی ثواب واجب ہے، اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں ہوتی۔ لہذا یہاں کہیں گے "وحسابهم موكول إلى الله" یعنی ان کا حساب کتاب اللہ تعالیٰ کے حوالے ہے، البتہ "علیٰ" کے استعمال کی حکمت یہ ہوگی کہ گویا اشارہ کردیا گیا ہے کہ ان کا حساب کتاب متحقق الوقوع ہے،

---

(۳۳) طبقات الشافعية الكبرى (ج۱ص۲۲۰) مناظرة بين الإمامين الشافعي وأحمد رحمهما الله تعالىٰ۔

(۳۴) دیکھیے ارشاد الساری (ج ۱ص ۱۰۸)۔

(۳۵) ارشاد الساری (ج ۱ص ۱۰۸)۔

اس کے وقوع کے یقینی ہونے کی وجہ سے اس کو "علی" کے لفظ کے ساتھ تعبیر کیا ہے جو وجوب کے لیے آتا ہے۔ (۳۶) واللہ سبحانہ و تعالیٰ أعلم۔

١٦ - باب : مَنْ قَالَ إِنَّ ٱلْإِيمَانَ هُوَ ٱلْعَمَلُ .

لِقَوْلِ ٱللهِ تَعَالَى : «وَتِلْكَ ٱلْجَنَّةُ ٱلَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» /الزخرف: ٧٢/ . وَقَالَ عِدَّةٌ مِنْ أَهْلِ ٱلْعِلْمِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى : «فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ . عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ» /الحجر: ٩٢/ : عَنْ قَوْلِ : لَا إِلٰهَ إِلَّا ٱللهُ ، وقال : «لِمِثْلِ هٰذَا فَلْيَعْمَلِ ٱلْعَامِلُونَ» /الصافات: ٦١/ .

یہ باب اس شخص کے مسلک کے بیان میں ہے جو یہ کہتا ہے کہ ایمان تو عمل ہی ہے۔

عمل سے کیا مراد ہے ؟

اس میں علماء کے تین قول ہیں :-

حضرت گنگوہی اور حضرت انور شاہ کشمیری رحمہما اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اس سے عملِ قلب مراد ہے (۳۷)۔

علامہ سندھی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اعمالِ جوارح مراد ہیں (۳۸)۔

اور شرّاحِ کرام کی رائے یہ ہے کہ اس سے سارے اعمالِ قلب و جوارح مراد ہیں۔ (۳۹)

مقصدِ ترجمہ

حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس ترجمۃ الباب سے سلف سے ایک اشکال کو دور کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ سلف سے منقول ہے "الإیمان قول و عمل" اشکال یہ ہوتا ہے کہ یہ تو بالکل بداہت کے خلاف ہے، ایمان تو تصدیقِ قلبی کا نام ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس ترجمۃ الباب سے اس کے جواب کی طرف اشارہ کیا اور بتلایا کہ سلفِ صالح تو یہ کہتے ہیں کہ ایمان

---

(۳۶) حوالۂ بالا۔

(۳۷) دیکھیے لامع الدراری (ج۱ص ۵۶۱ و ۵۶۲) وفیض الباری (ج۱ص۱۰۹)۔

(۳۸) دیکھیے حاشیۃ السندی علی صحیح البخاری (ج۱ص۲۲)۔

(۳۹) دیکھیے عمدۃ القاری (ج۱ص۱۸۳ و ۱۸۴)۔

عمل کا نام ہے اس سے مراد وہ عملِ قلبی یعنی تصدیقِ باطنی لیتے ہیں لہذا ان کا قول بداہت کے خلاف نہیں ہے۔ (۴۰)

مگر ترجمہ کی یہ غرض مؤلف رحمۃ اللہ علیہ کے ابوابِ سابقہ ولاحقہ کی تصریح کے خلاف ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے مختلف ابواب میں یہ ثابت فرمایا ہے کہ اعمال صلوٰۃ، زکوٰۃ، اور جہاد وغیرہ ایمان میں داخل ہیں، پھر یہ کہنا کہ مؤلف "عمل" سے تصدیقِ قلبی اور عملِ قلب ہی مراد لے رہے ہیں اور یہ بتلارہے ہیں کہ سلف نے عمل سے عملِ قلب یعنی تصدیق مراد لی ہے، خود اپنی تصریحات کے خلاف ہے۔

حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ ایمان محض علم اور معرفت کا نام نہیں، کیونکہ یہ معرفت تو جحود کے ساتھ بھی جمع ہوجاتی ہے، بلکہ ایمان عملِ قلب کا نام ہے، یعنی دل سے تسلیم کرنا اور دل سے ماننا ہی ایمان ہے۔ (۴۱)

علامہ سندھی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اصل میں چونکہ متعدد آیات میں عمل کا ایمان پر عطف کیاگیا ہے اور عطف مغایرت پر دلالت کرتا ہے تو اس سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ اعمال ایمان سے خارج ہیں، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو دور کیا اور یہ بتلایا کہ اعمال ایمان میں داخل ہیں اور اعمال کا ایمان پر جو عطف کیاگیا ہے وہ مِنْ قبیلِ عطف الخاص علی العام ہے، جس کا مقصود استیفاء اور استقصاء ہے، مغایرت کی غرض سے عطف نہیں کیاگیا۔ اور اس کی دلیل مؤلف نے یہ پیش کی ہے کہ اللہ پاک نے جنت کے حصول کو عمل پر مرتب کیا ہے اور یہ بالکل کھلی ہوئی بات ہے کہ جنت محض ظاہری عمل پر ہی مرتب نہیں ہوتی بلکہ ایمان پر بھی ہوتی ہے، تو اب یہ معنی نکلے کہ جنت کا حصول جس طرح ایمانِ قلبی پر ہوگا ایسے ہی اعمالِ ظاہری پر بھی ہوگا، گویا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بتلادیا کہ عطف سے ایمان و عمل میں مغایرت متصور نہیں بلکہ یہ تخصیص بعد التعمیم ہے۔ (۴۲)

عام شراحِ کرام کی رائے یہ ہے کہ یہاں عمل عام ہے، چاہے عملِ جوارح ہو یا عملِ قلب ہو، گویا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد اس ترجمہ سے یہ بتانا ہے کہ عمل ایمان میں داخل ہے، کوئی سا بھی عمل ہو، اس کو مؤلف نے آیات مذکورہ فی الترجمۃ اور روایت کے مجموعے سے ثابت کیا ہے اور ان کا مقصد ان لوگوں پر رد کرنا ہے جو کہتے ہیں "الإیمان قول بلا عمل" وہ ایمان کی تعریف کرتے ہیں کہ وہ

---

(۴۰) لامع الدراری (ج ۱ ص ۵۶۱ و ۵۶۲)۔

(۴۱) فیض الباری (ج ۱ ص ۱۰۹ و ۱۱۰)۔

(۴۲) حاشیۃ السندی (ج ۱ ص ۲۲ و ۲۳)۔

قولِ لسان کا نام ہے، قولِ قلب کا نام نہیں، عمل کو ایمان سے خارج کرتے ہیں۔ (۴۳)
یہ بھی کہاجاسکتا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ جہمیہ کا بھی رد کررہے ہیں جو صرف معرفت کو، خواہ اختیاری ہو یا غیراختیاری، ایمان کہتے ہیں، جب امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے بتایا کہ ایمان تو عمل ہی کا نام ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ ایمان میں جس معرفت کا اعتبار کیاگیا ہے وہ اختیاری ہے، بغیر معرفتِ اختیاریہ کے اس پر عمل کا اطلاق صحیح نہیں ہوگا، لہذا جہمیہ کاخیال بھی غلط ہوگیا۔ (۴۴)
امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں ترجمۃ الباب میں تین آیات پیش کی ہیں :۔

پہلی آیت

"وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِيْٓ اُوْرِثْتُمُوْهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ" (۴۵)

اس آیت میں یہ فرمایا گیا ہے کہ یہ جنت جو تمھیں دی گئی ہے یہ عمل کی وجہ سے دی گئی ہے، اور سب جانتے ہیں کہ جنت ایمان کی بدولت ملتی ہے، اور جب جنت ایمان کی بدولت ملتی ہے اور یہاں عمل کی بدولت فرمایا تو معلوم ہوا کہ عمل سے مراد ایمان ہے اور "بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ" بماکنتم تؤمنون" کے معنی میں ہے۔ اس لیے کہ اگر ایمان نہ ہو اور اعمال بہت سے ہوں تو جنت نہیں ملتی، لیکن اگر ایمان ہو اور عمل ایک بھی نہ ہو تو جنت ملتی ہے، خواہ ابتداءً ملے یا انتہاءً۔ بہرحال جنت کا مدار اصل ایمان پر ہے۔ اور ایمان پر عمل کا اطلاق اس لیے کیاگیا تاکہ ایمان کا تعلق ظاہر ہو، خواہ اس طرح کہ اطلاق الجزء علی الکل ہے یا اطلاقِ فرع علی الاصل ہے، اس سے مرجئہ کی تردید ہوجائے گی۔

جنت کو میراث کیوں کہا گیا؟

یہاں ایک اشکال تو یہ ہے کہ اس آیت میں جنت کو میراث بتایا جارہا ہے کہ جنت تمھیں میراث میں دی گئی ہے۔ سوال یہ ہے کہ میراث تو اسے کہتے ہیں کہ جب کوئی عزیز و قریب فوت ہوجاتا ہے اور ترکہ چھوڑ جاتا ہے تو وہ ترکہ اس عزیز و قریب کے ورثہ کو ملتا ہے، جنت میں تو یہ بات نہیں پائی جاتی؟ وہاں کون فوت ہوا؟ اور کس کی مِلک میں وہ تھی کہ اس کے فوت ہونے کے بعد اب اہلِ ایمان کو بطور میراث وہ دی جارہی ہے؟

---

(۴۳) دیکھیے الأبواب و التراجم لصحیح البخاری (ص ۳۳ و ۳۴)۔
(۴۴) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۸۳ و ۱۸۴)۔
(۴۵) الزخرف/۷۲۔

علماء نے اس کے مختلف جوابات دیے ہیں:

ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہاں اصل میں عطاءِ جنت کو میراث سے تشبیہ دی گئی ہے (۴۶) اور دو باتوں میں تشبیہ دی گئی ہے:۔

ایک تو اس بات میں کہ میراث جو ہوتی ہے اس میں دوام ہوتا ہے، کسی آدمی کو جو چیز وراثت میں ملتی ہے وہ ہمیشہ کے لیے اس کی ہوجاتی ہے، اس میں فسخ، اقالہ، ابطال اور انکار نہیں ہوتا، اسی طرح جب جنت ملے گی تو ہمیشہ کے لیے ملے گی، اسکی عطا میں فسخ، اقالہ، ابطال اور انکار کچھ نہیں ہوگا۔

دوسری بات یہ کہ میراث جب وارث کو مل جاتی ہے تو اس میں وہ تصرف کرنے میں آزاد ہوتا ہے، جو چاہے تصرف کرے، اس کے اوپر کوئی پابندی نہیں ہوگی "وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِيْ أَنْفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدَّعُوْنَ" (۴۷)۔

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حدیث میں آتا ہے کہ جنت اور جہنم دونوں جگہ ہر مؤمن اور ہر کافر کے لیے مکان ہوگا، وہ لوگ جو جنت میں جائیں گے انھیں ان کے مکانات دوزخ والے دکھائے جائیں گے، جو کافروں کے پاس ہوں گے، اور بتایا جائیگا کہ اگر ایمان نہ ہوتا تو تم یہاں ہوتے، وہ اللہ کا شکر ادا کریں گے کہ اس نے ہمیں ہدایت دی اور جہنم کے عذاب سے بچایا، اس طرح کفار کو ان کے جنت کے مکانات دکھائے جائیں گے جو مؤمنوں کو ملیں گے۔ اور جب وہ جنت کے مکانات دیکھیں گے تو افسوس کریں گے، انھیں قلق ہوگا اے کاش! ہم ایمان لاتے اور ہمیں یہ جنت کا مکان ملتا۔ گویا یہاں مُورِث کافر ہے کہ اس کا حصّہ جنت میں تھا لیکن کفر کی وجہ سے اس کو نہ مل سکا تو وہ مؤمن کی طرف منتقل ہوگیا۔ (۴۸)

دوسری بات علّامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ فرمائی کہ یہاں مُورِث اللہ تعالیٰ ہیں، یہ جنت اللہ تعالیٰ کی مِلک تھی، اس نے تمھیں دے دی، گویا تشبیہاً عطاءِ خداوندی کو میراث سے تعبیر کیا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ جس طرح میراث پھر مورث کی طرف واپس نہیں ہوتی اسی طرح اللہ سبحانہ وتعالیٰ یہ جنت عطا فرمانے کے بعد واپس نہیں لیں گے۔ (۴۹)

قاضی بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہاں میراث کا اطلاق اس لحاظ سے فرمایا ہے کہ جس

---

(۴۶) الکشاف للزمخشری (ج۴ ص ۲۶۳)۔

(۴۷) سورۃ حم سجدۃ/۳۱۔

(۴۸) دیکھیے درمنثور (ج۳ ص ۸۵) آیت: ونودوا أن تلکم الجنۃ أورثتموھا بما کنتم تعملون۔ وعمدۃ القاری (ج۱ ص ۱۸۴)۔

(۴۹) عمدہ (ج۱ ص ۱۸۴)۔

طرح مُورِث جو ہوتا ہے وہ مرجاتا ہے لیکن اس کا ترکہ باقی رہتا ہے ، اسی طریقہ سے اہلِ ایمان کا عمل تو ختم ہوگیا لیکن اس کی جزاء اور ثواب بصورتِ جنت باقی رہے گا، اس لیے مجازاً اس کے اوپر میراث کا اطلاق کردیاگیا کہ جیسے وہ مُورِث کے فوت ہونے کے بعد باقی رہتی ہے اسی طرح جنت جو ثواب کی شکل ہے عمل کے ختم ہوجانے کے بعد باقی رہے گی ۔ (۵۰)

حضرت شاہ عبدالقادر صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ " تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِيْ أُوْرِثْتُمُوْهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ" حضرت آدم علیہ السلام کے لحاظ سے فرمایا ہے ، یعنی "المورث ھو أبونا آدم" اس لیے کہ ابتداءً جنت ان ہی کو دی گئی تھی پھر جنت سے ان کا اخراج عمل میں آیا اور وہ دنیا میں تشریف لے آئے اور اب انتہاءً ان کے بیٹوں کو یہ جنت دی جارہی ہے (۵۱) یہ علیحدہ بات ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام بھی جنت میں ہوں گے لیکن یہ چونکہ بہرحال ان کے بیٹوں کو دی جارہی ہے جیسے وراثت باپ کی بیٹوں کو ملتی ہے اس لیے اس کے اوپر وراثت کا اطلاق کردیاگیا ۔

آیتِ مذکورہ اور حدیث میں تعارض اور اس کا دفعیہ

یہاں دوسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ حدیث میں آتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ :

"لن یُدخِلَ أحداً عملُہ الجنةَ قالوا: ولا أنت یارسول اللہ؟ قال: لا، ولا أنا، إلا أن یتغمدنی اللہ بفضل ورحمة" (۵۲)

حدیث میں تو یہ فرمایا گیا ہے کہ عمل کی بنیاد پر کوئی جنت میں نہیں جائے گا ، جبکہ آیت میں یہ ہے کہ عمل کی وجہ سے جنت مل رہی ہے !

اس اشکال کے بھی علماء نے بہت سے جوابات دیے ہیں :۔

(۱) ایک جواب یہ دیاگیا ہے کہ یہاں "باء" سبب کے لیے نہیں ہے بلکہ مصاحبت اور ملابست کے لیے ہے ، سببیت میں تو یہ ہوتا ہے کہ سبب مسبب کے لیے دلیل بنتا ہے اور مسبب سبب پر موقوف ہوتا ہے ، یہاں یہ صورت مراد نہیں ہے کہ تمھارا عمل جنت میں جانے کے لیے دلیل اور موقوف علیہ ہو کہ عمل کی وجہ سے جنت دی جارہی ہو بلکہ یہ مصاحبت اور ملابست کے لیے ہے اور مطلب یہ ہے کہ تمھارے عمل کے ساتھ تمھیں یہ جنت ملے گی، یہ جنت تمہارے عمل کے ساتھ مصاحب اور ملابس ہے ، تمہیں یہ

---

(۵۰) دیکھیے تفسیر بیضاوی مع حاشیۂ شیخ زادہ (ج ۴ ص ۳۰۴) ۔

(۵۱) دیکھیے موضح القرآن، تفسیر آیت: "ونودوا أن تلکم الجنة أورثتموھا بما کنتم تعملون" ۔

(۵۲) صحیح بخاری، کتاب المرضی، باب تمنی المریض الموت، رقم (۵۶۷۳) وکتاب الرقاق، باب القصد والمداومة علی العمل، رقم (۶۴۶۳) و (۶۴۶۴) ۔ وصحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۷۶ و ۳۷۷) کتاب صفة المنافقین باب لن یدخل أحد الجنة بعملہ، بل برحمة اللہ تعالیٰ ۔

جنت عمل کے ساتھ دی جارہی ہے، کیوں دی جارہی ہے؟ سو یہ اللہ کا کرم، اس کی رحمت اور نوازش ہے عمل پر اس کا ملنا موقوف نہیں ہے اور نہ ہی عمل اس کے ملنے کی دلیل ہے۔ اب اشکال ختم ہوگیا کیونکہ حدیث میں جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے "لن یُدخِلَ أحداً عملُہ الجنة" فرمایا تھا وہاں سببیت کی نفی کی تھی اور یہاں آیت میں "أُورِثْتُمُوْهَا بِمَاكُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ" جو فرمایا جارہا ہے یہاں سببیت نہیں مصاحبت اور ملابست ہے۔ (۵۳)

(۲) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ آیت میں "باء" مقابلہ کے لیے ہے، جنت عمل کے مقابل تو ہے لیکن عمل پر موقوف نہیں ہے، عمل اس کے لیے دلیل نہیں ہے، مطلب یہ ہے کہ تمھارے عمل میں اتنی صلاحیت نہیں کہ وہ جنت کے لیے حقیقی سبب بن سکے، تمھارے اعمال اس لائق نہیں کہ ان پر جنت کا استحقاق ہو، یہ تو اللہ کی رحمت اور فضل ہے کہ اس نے تمھارے عمل کو قبول فرمالیا اور جنت تمھیں انعام دے دی۔ (۵۴)

(۳) ایک جواب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ آپ "باء" کو سببیت ہی کے لیے لیں اور "بِمَاكُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ" کے معنی جیساکہ شروع میں بتایاگیا "بماکنتم تؤمنون" کے ہوں اور عمل بمعنی ایمان ہو، تو کوئی اشکال نہیں ہوگا، کیونکہ یہ تو ظاہر ہے کہ نفسِ ایمان کے بغیر جنت نہیں مل سکتی اور یہ بھی ظاہر ہے کہ نفسِ ایمان ہوگا تو ضرور ملے گی، یہ ہو ہی نہیں سکتا کہ نفسِ ایمان موجود ہو اور جنت نہ ملے، ابتداءً ملے گی یا پھر انتہاءً ملے گی بہرحال ایمان کا مقتضیٰ جنت ہے اور وہ نفسِ ایمان کی بنیاد پر ملتی ہے، لہذا اگر یہاں نفسِ ایمان مراد لیا جائے تو باء کو سببیت کے لیے قرار دینے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ واللہ أعلم۔

وقال عدّة من أهل العلم في قوله تعالىٰ: "فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِيْنَ عَمَّاكَانُوْايَعْمَلُوْنَ" :عن قول: لاإلٰه إلا الله

کئی اہل علم نے اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے اس ارشاد میں "عَمَّاكَانُوْايَعْمَلُوْنَ" کی تفسیر "عن قول لاإلٰه إلا الله" سے کی ہے۔

اس سے پہلے ہے "لَاتَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلٰى مَامَتَّعْنَابِهٖ أَزْوَاجًامِّنْهُمْ وَلَاتَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِيْنَ، وَقُلْ إِنِّيْ أَنَاالنَّذِيْرُ الْمُبِيْنُ، كَمَآأَنْزَلْنَا عَلَى الْمُقْتَسِمِيْنَ، الَّذِيْنَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِيْنَ، فَوَرَبِّكَ

---

(۵۳) عمدة (ج۱ص۱۸۴)۔

(۵۴) عمدة (ج۱ص۱۸۴)۔

لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِيْنَ، عَمَّا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ۔ (۵۵)

یعنی ہم نے جو ان کافروں کو مختلف نعمتیں دی ہیں ان کی طرف نہ دیکھئے اور نہ ان پر غم کیجیے، البتہ مؤمنوں کے لیے اپنے بازوؤں کو نرم رکھئے، اور کہہ دیجئے کہ میں واضح طور پر ڈرانے والا ہوں، اور تمھیں بتاتا ہوں کہ عذاب ضرور نازل ہوگا جیسا کہ ہم نے ان لوگوں پر نازل کیا ہے جنھوں نے احکام الٰہی کے حصے کر رکھے تھے، یعنی قرآن کے حصے بخرے کر رکھے تھے، سو آپ کے پروردگار کی قسم ہے کہ ہم ان سے ضرور ان کے اعمال کی بازپرس کریں گے۔

چونکہ یہاں پیچھے سے کافروں کا ذکر آرہا تھا اس لیے بہت سے سلف نے "عَمَّا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ" کی تفسیر "لاإله إلا الله" سے کی ہے۔

پھر اس "قول لاإله إلا الله" میں عموم ہے خواہ قول بالقلب مراد لیا جائے یا قول باللسان۔ اگر قول بالقلب مراد لیا جائے تب تو کرّامیہ کی تردید بھی ہوجاتی ہے اور اگر قول باللسان مراد لیا جائے تو پھر یہ کہنا پڑے گا کہ قول باللسان سے مراد وہ قول ہے جو مع التصدیق ہو، تصدیقِ قلب کے بغیر صرف زبان کی گواہی کا کوئی اعتبار نہیں۔

وقال: لِمِثْلِ هٰذَا فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُوْنَ (۵٦)

یہاں "مثل هذا" سے مراد "الفوز العظيم" ہے جس کا ماقبل میں ذکر ہے اور "فوز عظیم" جنت ہے، لہذا مطلب یہ ہے کہ جنت کے لیے عمل کرو، اس کو اپنا ہدف بناؤ اور مقصد قرار دو، ظاہر ہے کہ جنت کے لیے جو عمل اصل قرار پاتا ہے وہ ایمان کا عمل ہے، لہذا "فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُوْنَ" کے معنی ہوں گے: "فليؤمن المؤمنون" اور یہاں عمل کا اطلاق ایمان پر ہوگا، یہی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بتانا چاہتے ہیں۔

٢٦ : حدّثنا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ وَمُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَا : حدّثنا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ قَالَ : حدّثنا ٱبْنُ شِهَابٍ ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ ٱلْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ (۵۷) أَنَّ رَسُولَ ٱللّٰهِ ﷺ سُئِلَ : أَيُّ ٱلْعَمَلِ أَفْضَلُ ؟ فَقَالَ : (إِيمَانٌ بِاللّٰهِ وَرَسُولِهِ) . قِيلَ : ثُمَّ مَاذَا ؟ . قَالَ : (ٱلْجِهَادُ فِي سَبِيلِ ٱللّٰهِ) . قِيلَ : ثُمَّ مَاذَا ؟ . قَالَ : (حَجٌّ مَبْرُورٌ) . [١٤٤٧]

---

(۵۵) الحجر/۸۸-۹۳۔ (۵٦) الصافات/٦١۔

(۵۷) الحديث أخرجه البخاري أيضا في كتاب الحج، باب فضل الحج المبرور، رقم (۱۵۱۹) و مسلم (ج ۱ ص ٦٢) في كتاب الإيمان، باب بيان كون الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال۔ والنسائي في سننه (ج ۲ ص ۲) كتاب مناسك الحج، باب فضل الحج، والترمذي في كتاب فضائل الجهاد، باب ما جاء أي الأعمال أفضل، رقم (۱٦۵۸)۔

تراجم رجال

(۱) **احمد بن یونس**: یہ احمد بن عبداللہ بن یونس بن عبداللہ بن قیس تمیمی یربوعی کوفی ہیں، ابو عبداللہ کنیت ہے، ان کے والد کا نام عبداللہ ہے لیکن دادا کی نسبت سے یعنی "احمد بن یونس" کے نام سے مشہور ہیں، کہا جاتا ہے کہ یہ فُضیل بن عِیاض رحمۃ اللہ علیہ کے مولیٰ تھے۔

انھوں نے امام مالک، ابن ابی ذئب، لیث بن سعد اور فُضیل بن عِیاض رحمھم اللہ تعالیٰ کے علاوہ اور بہت سے حضرات سے حدیثیں سنیں۔ اور ان کے شاگردوں میں ابوزُرعہ، ابوحاتم، ابراہیم حَربی، بخاری، مسلم اور ابوداؤد رحمھم اللہ تعالیٰ ہیں۔

ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "کان ثقۃً متقناً"۔

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو "شیخ الاسلام" کا لقب دیا ہے، چورانوے سال کی عمر میں ربیع الثانی ۲۲۷ھ میں ان کا انتقال ہوا۔ (۵۸) رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعۃً۔

(۲) **موسیٰ بن اسماعیل**: یہ ابو سلمہ موسیٰ بن اسماعیل مِنقَری تبوذکی بصری ہیں، ان کے حالات "بدء الوحی" کی چوتھی حدیث کے ذیل میں گذر چکے ہیں۔

(۳) **ابراہیم بن سعد**: یہ حضرت عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ کے پرپوتے ہیں، ان کے حالات پیچھے "باب تفاضل أهل الإيمان في الأعمال" کے تحت آچکے ہیں۔

(۴) **ابن شہاب**: یہ امام زہری رحمۃ اللہ علیہ ہیں، ان کے حالات پیچھے "بدء الوحی" کی تیسری حدیث کے ذیل میں گذر چکے ہیں۔

(۵) **سعید بن المسیّب**: یہ امام التابعین، فقیہ الفقہاء، احد الفقہاء السبعۃ حضرت سعید بن المسیب بن حَزن بن ابی وَھب بن عمرو بن عائذ بن عمران بن مخزوم بن یقظہ بن مُرّہ قُرَشی مخزومی ہیں۔ ان کے والد اور دادا دونوں صحابی ہیں جو فتح مکہ کے موقعہ پر اسلام لائے تھے۔

"مسیَّب" میں یا کو مفتوح بھی پڑھا گیا ہے اور مکسور بھی، فتحہ مشہور ہے، اگرچہ خود حضرت سعید بن المسیب سے منقول ہے کہ وہ فتحہ پڑھنے پر ناراض ہوتے تھے۔

حضرت سعید بن المسیب رحمۃ اللہ علیہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت کے دو سال بعد پیدا ہوئے، ایک قول یہ ہے کہ چار سال بعد پیدا ہوئے۔

انھوں نے حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت سعد بن ابی وقاص، حضرت ابن

---

(۵۸) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۸۶) و تقریب (ص ۸۱) رقم (۶۳)۔

عباس، حضرت ابن عمر، حضرت جُبیر بن مُطعِم، حضرت عبداللہ بن زید بن عاصم، حضرت حکیم بن حزام، حضرت مُعاویہ، حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص، حضرت ابوموسیٰ اشعری، حضرت صفوان بن اُمیّہ، حضرت مِسوَر بن مخرمہ، حضرت جابر بن عبداللہ، حضرت ابوسعید خُدری، حضرت زید بن ثابت، حضرت عثمان بن ابی العاص، حضرت ابوہریرہ، حضرت عائشہ اور حضرت اُمّ سلمہ رضی اللہ عنہم اجمعین کے علاوہ اور بہت سے صحابۂ کرام سے حدیثیں سنی ہیں۔

ان سے روایت کرنے والوں میں بڑے بڑے اعلام تابعین ہیں جیسے عطاء بن ابی رَباح، محمد الباقر، عمرو بن دینار، یحیی الانصاری، امام زُہری رحمہم اللہ وغیرہ۔

آپ کی امامت وجلالتِ شان اور علم و فضیلت اور وجوہِ خیر میں آپ کے تقدّم پر تمام علماء کا اتفاق ہے۔

محمد بن یحیی بن حبان کہتے ہیں "کان رأس أهل المدينة في دهره، المقدم عليهم في الفتوى: سعيد بن المسيب، ويقال له: فقيه الفقهاء"۔

امام قتادہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ما رأيت أحداً أعلم بحلال الله وحرامه من سعيد بن المسيب"۔

امام مکحول رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں طلبِ علم کے سلسلہ میں دنیا بھر میں گھوم چکا، لیکن حضرت سعید بن المسیب رحمۃ اللہ علیہ سے بڑھ کر میں نے کسی عالم کو نہیں دیکھا۔

علی بن المدینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "لا أعلم أحداً في التابعين أوسع علماً من سعيد بن المسيب" نیز فرماتے ہیں "وهو عندي أجل التابعين"۔

امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "أفضل التابعين سعيد بن المسيب"۔

حضرت سعید بن المسیب رحمۃ اللہ علیہ جب بھی کوئی فتویٰ دیتے تو فرمایا کرتے تھے "اللهم سلّمني وسلم مني"۔

ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ليس في التابعين أنبل من سعيد بن المسيب، وهو أثبتهم في أبي هريرة"۔

حفاظ کہتے ہیں کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیثوں کے سب سے بڑے عالم حضرت سعید بن المسیب رحمۃ اللہ علیہ تھے، اور یہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے داماد تھے۔

حضرت سعید بن المسیب رحمۃ اللہ علیہ سرکاری وظیفہ نہیں لیا کرتے تھے، بلکہ تیل کا کاروبار کیا کرتے تھے، آپ نے چالیس حج کئے۔

خلاصہ یہ کہ حضرت سعید بن المسیب رحمۃ اللہ علیہ کے دین، فضل و شرف، امامت فی العلم اور جلالتِ شان کے بارے میں سلف و خلف کا اتفاق ہے۔ (۵۹)

تنبیہ

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں (۶۰) کہ امام احمد وغیرہ نے جو ان کو افضل التابعین قرار دیا ہے یہ علومِ شریعت کے اعتبار سے قرار دیا ہے، ورنہ مطلق افضلیت حضرت اُویس قَرَنی رحمۃ اللہ علیہ کو حاصل ہے جن کے بارے میں مسلم شریف میں مرفوع حدیث ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

"سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: إن خیر التابعین رجل یقال لہ: أویس، ولہ والدۃ، وکان بہ بیاض، فمُرُوہ فلیستغفر لکم" (٦١)۔

حضرت سعید بن المسیب رحمۃ اللہ علیہ کی وفات ۹۳ھ یا ۹۴ھ میں ہوئی، اس سال کو "سنۃ الفقہاء" کہاجاتا ہے۔ کیونکہ اس میں بہت سے فقہاء کا انتقال ہوا تھا۔ (۶۲) واللہ اعلم۔

(٦) حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ: کے تفصیلی حالات پیچھے کتاب الایمان، باب امور الایمان کے تحت گذر چکے ہیں۔

أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سئل: أی العمل أفضل؟ فقال: إیمان باللہ ورسولہ، قیل: ثم ماذا؟ قال: الجهاد فی سبیل اللہ، قیل: ثم ماذا؟ قال: حج مبرور۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ سوال متعدد دفعہ متعدد حضرات نے کیا، آپ نے ہر ایک کو مختلف جواب دیا جس کی تفصیل پیچھے "باب إطعام الطعام من الإسلام" کے تحت گذر چکی ہے۔

اس حدیث میں آپ دیکھ رہے ہیں کہ دوسرے نمبر پر جہاد کو ذکر کیا اور اس کے بعد حج کو۔ حالانکہ ترتیب اس کے برعکس ہونی چاہیے تھی، کیونکہ جہاد فرض کفایہ ہے اور حج رکنِ اسلام اور فرضِ عین ہے۔

اس کا ایک جواب قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ نے دیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ یہ ابتدا کا قصہ ہے،

(۵۹) یہ تمام تفصیل تہذیب الاسماء واللغات (ج ۱ ص ۲۱۹-۲۲۱) سے ماخوذ ہے۔

(۶۰) حوالۂ بالا۔

(٦١) صحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۱۱) کتاب الفضائل، باب من فضائل أویس القرنی رحمۃ اللہ علیہ۔

(٦٢) دیکھیے تہذیب الاسماء واللغات (ج ۱ ص ۲۲۰)۔

جہاد کی فرضیت پہلے ہوئی اور حج کی بعد میں ہوئی ہے ۔ اس لیے جہاد کو مقدم ذکر کیا ہے ۔ (۶۳)

یہ بھی ہوسکتا ہے کہ یہ اس وقت کا مسئلہ ہو جب کہ جہاد مستقل رکن ہو یعنی اہلِ اسلام پر خدانخواستہ کفار حملہ کردیں تو ہر شخص کے حق میں جہاد فرضِ عین ہوجاتا ہے اور حج پر مقدم ہوجاتا ہے ۔ (۶۴)

یا اس لیے جہاد کو مقدم کیاگیا کہ حج کا نفع تو لازم ہوتا ہے اور جہاد کا نفع متعدی ہوتا ہے ۔ (۶۵)

حج مبرور

بعض حضرات نے فرمایا کہ حج مبرور کہتے ہیں حج مقبول کو ، بعض علماء فرماتے ہیں "المبرور: الذی لایخالطہ إثم" بعض حضرات کہتے ہیں "المبرور: الذی لاریاء فیہ" (٦٦) واللہ أعلم۔

حدیث شریف کی ترجمۃ الباب سے مطابقت

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس روایت سے صرف یہ بتانا چاہتے ہیں کہ حدیث پاک میں آپ سے "أی العمل افضل" کا سوال کیاگیا تھا آپ نے جواب میں "إیمان باللہ" کا ذکر کیا ، معلوم ہوا کہ ایمان عمل ہی ہے ، عمل کے علاوہ کوئی دوسری چیز نہیں ہے اور یہی ترجمہ ہے ۔ (۶۷) واللہ سبحانہ وتعالی أعلم۔

۱۷ – باب : إِذَا لَمْ يَكُنِ ٱلْإِسْلَامُ عَلَى ٱلْحَقِيقَةِ ، وَكَانَ عَلَى ٱلْإِسْتِسْلَامِ أَوِ ٱلْخَوْفِ مِنَ ٱلْقَتْلِ .
لِقَوْلِهِ تَعَالَى : «قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلٰكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا» /الحجرات: ١٤/ . فَإِذَا كَانَ عَلَى ٱلْحَقِيقَةِ ، فَهُوَ عَلَى قَوْلِهِ جَلَّ ذِكْرُهُ : «إِنَّ ٱلدِّينَ عِنْدَ ٱللّٰهِ ٱلْإِسْلَامُ» /آل عمران: ١٩/ .

یہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے "إذالم یکن الإسلام علی الحقیقة" فرمایا ہے ، یہ جملہ شرطیہ ہے اس کی جزاء مذکور نہیں ہے پھر آخر میں "فإذاکان علی الحقیقة فھو علی قولہ جل ذکرہ" میں جزاء موجود

---

(۶۳) دیکھیے شرح نووی (ج ۱ص ۶۳) کتاب الإیمان، باب بیان کون الإیمان باللہ تعالی أفضل الأعمال۔

(۶۴) عمدہ (ج۱ ص ۱۸۹)۔

(۶۵) حوالۂ بالا۔

(۶۶) فتح الباری (ج ۱ص ۷۸ و ۷۹)۔

(۶۷) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ص ۱۸۶)۔

ہے ۔ سوال یہ ہے کہ پہلے جملے کی جزاء کیا ہے ؟

اکثر شرّاحِ کرام یہاں ایک تقریر کرتے ہیں ، لیکن اس تقریر کو سمجھنے سے پہلے دو باتیں بطور تمہید سمجھنی پڑیں گی :۔

ایک تو یہ کہ یہاں "إذالم یکن الإسلام علی الحقیقة" میں لفظ " حقیقت " کو اکثر شراح مجاز کے مقابلے میں لیتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ یہاں حقیقت سے حقیقتِ شرعیہ مراد ہے مجازِ شرعی مراد نہیں ہے ۔

دوسری بات یہ کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں جو ترجمہ قائم کیا ہے اس سے ان کا مقصود ایک اعتراض کو دفع کرنا ہے ، وہ یہ کہ آپ تو کہتے ہیں کہ اسلام اور ایمان متحد ہیں اور قرآن مجید کی آیت میں ہے " قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْٓا أَسْلَمْنَا " اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان اور اسلام متحد نہیں ہیں ۔۔۔ بنو اسد کے کچھ لوگ قحط سالی کے زمانے میں اپنے مویشیوں اور بچوں کو لیکر مدینہ منورہ آگئے اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے آکر احسان جتلایا کہ ہم قتال کے بغیر ایمان لے آئے ہیں ، اب ہم پریشان ہیں ہماری امداد فرمائیے ، ان کے بارے میں یہ آیت نازل ہوئی ۔ (۶۸) صاف ظاہر ہے کہ ان اَعراب سے ایمان کی نفی کی گئی ہے لیکن ان کے لیے اسلام کو ثابت کیاجارہا ہے ، ایمان تو تمھارے اندر نہیں ہے البتہ تم یہ کہو کہ ہم نے اسلام قبول کیا ہے ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان اور اسلام ایک نہیں ہیں ۔

اکثر شرّاح کی رائے یہ ہے کہ امام بخاری کا مقصود ترجمۃ الباب سے اس اعتراض کو دور کرنا ہے ، چنانچہ شراح نے یہ تقریر کی ہے کہ اسلام دو قسم کا ہوتا ہے ، ایک وہ اسلام جو حقیقتِ شرعیہ پر مبنی ہو اور یہی عندالشرع وعنداللہ معتبر ہے ، یعنی صدقِ دل سے اس نے اسلام کو قبول کیا ہو اور انقیادِ باطنی کو اختیار کیا ہو اور ایک اسلام وہ ہوتا ہے جس میں صرف استسلامِ ظاہری اور انقیادِ صُوری پایا جاتا ہے ، مال کی طمع میں یا قتل کے خوف کی وجہ سے ظاہری طور پر آدمی کلمہ پڑھ لیتا ہے اور مسلمان کہلانے لگتا ہے ، ایمان اور اسلام کی حقیقتِ شرعیہ اس میں موجود نہیں ہوتی ۔

ان حضرات نے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے اس ترجمہ کی تقدیرِ عبارت بیان کی ہے "إذالم یکن الإسلام علی الحقیقة الشرعیة ، بل کان علی الاستسلام الظاهری والانقیاد الصوری ، لأجل الخوف من القتل ، طمع المال : فهو لیس بمتحدٍ مع الإیمان ، بل هو مغایر له ، لقوله تعالیٰ " قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْٓا أَسْلَمْنَا " وإذاکان علی الحقیقة الشرعیة المعتبرة عندالشرع فهو علیٰ قوله جل ذکره: "إِنَّ الدِّيْنَ عِنْدَ اللّٰهِ

(۶۸) دیکھیے درمنثور (ج ٦ ص ١٠٠) سورۃ الحجرات ۔

الْإِسْلَامُ" أي فهومتحد مع الإيمان" دین اور اسلام "إن الدين عندالله الإسلام" سے متحد ہوگئے ، اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جیسا کہ پہلے گذرچکا ہے دین اور ایمان متحد ہیں اور قاعدہ ہے کہ "متحد المتحدمتحد" نتیجہ یہ نکلا کہ اسلام اور ایمان متحد ہیں ، یہی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا یہاں مقصود ہے ۔ (۶۹)

امام العصر حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کی رائے

حضرت علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے ایک دوسری تقریر کی ہے ، انھوں نے یہاں حقیقت کو مجاز کے مقابلے میں نہیں لیا بلکہ حقیقت بمعنی نفس الامر اور واقع کے لیا ہے ، نیز انھوں نے اس ترجمہ کو کسی اعتراض یا سوال کا جواب نہیں قرار دیا بلکہ وہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی اس ترجمہ سے غرض ایک مستقل مسئلہ بیان کرنا ہے کہ کون سا اسلام معتبر عنداللہ اور نافع و منجی ہے اور کون سا غیر معتبر اور غیر نافع ہے ۔ تو انھوں نے فرمایا ہے کہ جو اسلام واقعی اور نفس الامری نہ ہو، یعنی صدقِ دل سے استسلام اور باطن سے انقیاد نہ ہو بلکہ طمع یا خوف سے محض رسمی و اسمی استسلام اور صرف ظاہری و صوری انقیاد ہو تو وہ عنداللہ غیر معتبر اور غیر نافع ہے ، "قَالَتِ الْأَعْرَابُ" میں یہی اسلام ہے اور جب اسلام واقعی اور نفس الامری ہو یعنی صمیم قلب اور صدقِ نیت سے استسلام اور باطن سے انقیاد ہو تو وہ اسلام معتبر، مرضی عنداللہ اور منجی و نافع ہے اور "إن الدين عندالله الإسلام" میں یہی اسلام مراد ہے ، اس تقریر پر تقدیرِ عبارت ہوگی :

"إذالم يكن الإسلام على الحقيقة أي في الواقع ونفس الأمر، بل كان على الاستسلام الظاهري بسبب الخوف من القتل : فلاينفع ؛ لقوله تعالى : "قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا" وإذا كان الإسلام على الحقيقة أي في الواقع ونفس الأمر : فهو على قوله جل ذكره: "إِنَّ الدِّيْنَ عِنْدَاللهِ الْإِسْلَامُ" أي فهو المعتبر والمرضى عندالله والمنجي والنافع في الآخرة" (۷۰)۔

اگر غور کیاجائے تو حضرت شاہ صاحب کی تقریر اور دوسرے عام شراح کی تقریر میں لفظی فرق ہے ، اصلی اور معنوی کوئی فرق نہیں ، نتیجہ دونوں کا ایک ہی ہے ۔

دونوں کی تقریروں میں ایک فرق تو یہ ہے کہ حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے حقیقت بمعنی واقع اور نفس الامر کے لیا ہے ، جبکہ عام شراح نے حقیقت بمقابلۂ مجاز لیا ہے ، دوسرا فرق یہ ہے کہ عام شارحین نے اس باب کو سوالِ مقدر کا جواب قرار دیا ہے ، جب کہ حضرت شاہ صاحب نے اس کو ایک

---

(۶۹) دیکھیے فضل الباری (ج۱ص ۳۹۶ و ۳۹۷)۔

(۷۰) دیکھیے فیض الباری (ج۱ص ۱۱۰ و ۱۱۱)۔

مستقل مسئلہ قرار دیا ہے ۔

مآل اور نتیجہ دونوں کا ایک ہی ہے اس لیے کہ واقعی اور نفس الامری اسلام اسی وقت ہوگا جب اسلام کی حقیقتِ شرعیہ متحقق ہو، ورنہ نہیں ۔

سوال یہ ہے کہ حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے عام شارحین کی تقریر سے عدول کیوں کیا ؟ جبکہ مآل اور نتیجہ دونوں کا ایک ہے ۔

اس کی وجہ یہ بتائی گئی ہے کہ عام شارحین کی تقریر پر اشکال وارد ہوتا ہے کہ جب اسلام کی حقیقتِ شرعیہ متحقق نہیں تو خود شارع نے ان کے لیے اسلام کو کیسے ثابت کیا اور یہ کیسے فرمایا: "وَلٰكِنْ قُوْلُوْٓا اَسْلَمْنَا"؟ !

لیکن یہی اشکال حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی تقریر پر بھی ہوتا ہے کہ جب ان اَعراب کا اسلام واقعی، معتبر، اور مرضی عنداللہ اور منجی ونافع نہیں تو ان کے لیے اللہ تعالیٰ نے "وَلٰكِنْ قُوْلُوْٓا اَسْلَمْنَا" کیوں فرمایا ؟ (۷۱)

تیسری رائے

تیسری رائے بعض حضرات نے پیش کی ہے کہ یہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اعتراض کا جواب نہیں دے رہے ہیں بلکہ اسلام کی دو حیثیتیں بیان کررہے ہیں :

ایک اسلام کی حیثیت فقط احکام دنیوی کے اعتبار سے ہے اور دوسری حیثیت احکامِ دنیا کے ساتھ ساتھ احکامِ آخرت کے اعتبار سے بھی ہے ۔

تو کہتے ہیں کہ جب اسلام حقیقت پر نہ ہو تو وہ اسلام فقط احکام دنیوی میں معتبر و معتدبہ ہوگا اور جب اسلام حقیقت پر ہو تو وہ عنداللہ اور آخرت میں بھی معتبر و مرضی اور معتدبہ ہوگا ۔

اس تقریر پر تقدیر عبارت ہوگی :۔

"إذالم یکن الإسلام علی الحقیقة، بل کان علی الاستسلام الظاهري أو الخوف من القتل : فیعتدبه في الأحکام الدنیویة، لقوله تعالیٰ: "قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا" فإذاکان علی الحقیقة فهو علیٰ قوله جل ذکره "إِنَّ الدِّيْنَ عِنْدَ اللّٰهِ الْاِسْلَامُ" أي فهو مرضي و معتدبه عندالله تعالیٰ" ۔

ان حضرات کی تقریر میں چاہے حقیقت سے مراد حقیقتِ شرعیہ لی جائے جیسا کہ اکثر شراح نے

---

(۷۱) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۴۹۸)۔

فرمایا، یا حقیقت سے مراد نفس الامر لیا جائے جیسا کہ حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا،اس سے کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ (۷۲)

علّامہ سندھی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے

علّامہ سندھی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے نافع اور غیر نافع کا جھگڑا نہیں چھیڑا ہے بلکہ وہ تو یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ اسلام کے دو اِطلاق ہیں ایک اِطلاق حقیقی ہے، یعنی اسلام بول کر اس کی حقیقتِ شرعیہ مراد ہوتی ہے یہ تو ایمان کے مرادف ہے اور "إن الدین عنداللہ الإسلام" میں یہی مذکور ہے اور دوسرا اِطلاق اس کا استسلام اور انقیاد کے لیے ہوتا ہے، چاہے وہ استسلام وانقیاد طمع فی الغنیمۃ کی وجہ سے ہو یا خوفِ قتل کی وجہ سے ہو۔ اور یہی اسلام آیتِ کریمہ "قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا، قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْآ أَسْلَمْنَا" میں وارد ہوا ہے۔

علامہ سندھی رحمۃ اللہ علیہ فرمارہے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مطلب یہ ہے کہ اگر اسلام سے اس کی حقیقتِ شرعیہ مرادفہ للایمان مراد نہ ہو بلکہ اسلام، استسلام وانقیاد کے معنی میں بولا جائے اور وہ استسلام و انقیاد طمع فی الغنیمۃ یا خوف من القتل سے ناشی ہو تو اس پر " اسلام " کا اطلاق جائز ہے، دلیل اس کی آیتِ کریمہ "قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا" ہے، اَعراب نے اسلام کا دعویٰ کیا اور ان میں اسلام کی حقیقت تھی نہیں، تو یہ کہہ دیا گیا کہ تم "أسلمنا" کہو، یعنی تمھارے اندر ایمان نہیں، البتہ ظاہری اسلام وانقیاد و طاعت ہے۔

علامہ سندھی رحمۃ اللہ علیہ کی اس تقریر پر تقدیرِ عبارت ہوگی: "إذالم یکن الإسلام علی الحقیقة وکان علی الاستسلام أو الخوف من القتل: فإطلاق الإسلام علیه جائز؛ لقوله تعالیٰ: "قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْآ أَسْلَمْنَا"

علامہ موصوف فرماتے ہیں کہ اسلام کے ان دونوں اطلاقات کے معلوم ہونے سے نصوص میں جو ظاہراً تعارض نظر آرہا تھا وہ ختم ہوگیا، اس طرح کہ جہاں اسلام کو عین دین قرار دیا گیا وہاں اسلام حقیقی اور اسکی حقیقتِ شرعیہ مراد ہے اور جہاں اسلام و ایمان میں فرق کیا گیا ہے وہاں اسلام لغوی مراد ہے، یعنی ظاہری استسلام و انقیاد، جو کہ مجازِ شرعی ہے۔

اس کے بعد یہ سمجھو کہ علامہ سندھی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "أو الخوف من القتل" یہ

(۷۲) فضل الباری (ج ۱ ص ۳۹۹)۔

"استسلام" پر معطوف نہیں ہے، اس لیے کہ یہ اس کا مقابل نہیں ہے، بلکہ اس کا معطوف علیہ محذوف ہے اور وہ استسلام کی علت ہے، تقدیرِ عبارت ہوگی "وکان علی الاستسلام لطمع فی الغنیمۃ أو الخوف من القتل" (۷۳)۔ واللہ اعلم بالصواب۔

شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے

گذشتہ تمام تقریروں میں ایک بات مشترک ہے کہ ان اَعراب کو جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے تھے منافق شمار کیا گیا ہے۔

علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصود اس ترجمہ سے وہی ایمان و اسلام کے مراتب کا بیان ہے اور وہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اسلام و ایمان کے بہت سے مراتب ہیں اور ان میں باہم تفاوت ہوتا ہے۔

اس بات کو سمجھنے کے لیے پہلے دو باتیں سمجھ لیجئے:

پہلی بات تو یہ ہے کہ آیتِ کریمہ "قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْٓا أَسْلَمْنَا" میں سلفِ مفسرین کا اختلاف ہے کہ اس آیت میں اَعراب کے لیے اسلام کو ثابت کرکے اور ایمان کی نفی کرکے ان کو بے ایمان بتایا گیا ہے یا ان سے مطلق ایمان کی نفی نہیں کی گئی بلکہ ایمان کے ایک خاص مقام کی نفی کی گئی ہے؟ اگر اول مراد ہے تو یہ اسلام ان کے لیے غیر نافع ہوگا، اس پر اجر و ثواب نہیں ملے گا اور اگر ثانی مراد ہے تو نافع ہوگا اور اس پر اجر و ثواب ملے گا۔

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما، حسن بصری، ابن سیرین، ابراہیم نخعی، محمد الباقر، حماد بن زید، امام احمد بن حنبل، سہل بن عبداللہ تُستَری اور ابوطالب مکی رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ بہت سے مفسرینِ کرام کی رائے یہ ہے کہ اسلام ان کے حق میں مفید ہے اور اس پر ان کو اجر و ثواب ملے گا، ان کو منافق یا کافر نہیں کہا گیا ہے۔

اور دوسرا قول کہ اس آیت میں اسلام سے مراد ظاہری اطاعت و انقیاد ہے جو کسی طمع پر مبنی ہو یا جان کے خوف کی وجہ سے اس کو ظاہر کیا جائے، ان کے پاس ایمان نہیں تھا، علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ یہی امام بخاری اور محمد بن نصر مروزی رحمہما اللہ کی رائے ہے حافظ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اپنی تفسیر میں لکھ دیا کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ اَعراب منافقین تھے۔ (۷۴)

(۷۳) دیکھیے حاشیۃ السندی علی صحیح البخاری (ج ۱ ص ۲۳ و ۲۴)۔

(۷۴) دیکھیے تفسیر ابن کثیر (ج ۴ ص ۲۱۹) سورۃ الحجرات۔

علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے قولِ اول کو اختیار کیا ہے اور مفصل طور پر اس پر کلام کیا ہے اور انھوں نے اس اسلام کے معتبر ہونے کی تین دلیلیں پیش کی ہیں :۔

پہلی دلیل تو یہ ہے کہ اللہ جل شانہ نے ان اَعراب کے ساتھ جو اندازِ خطاب اختیار کیا ہے وہ منافقین کے اندازِ خطاب سے بالکل مختلف ہے ، ان کے ساتھ نہایت نرم انداز اختیار کیا گیا ہے ، ارشاد ہوا کہ: اعراب کہتے ہیں "آمَنَّا" آپ کہہ دیجئے "لم تؤمنوا" بلکہ یوں کہو "أسلمنا، ولما یدخل الإیمان فی قلوبکم" اس کے برخلاف منافقین کے بارے میں نہایت سخت انداز اختیار کیا گیا ہے ، ارشاد ہے :

" وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّقُوْلُ آمَنَّا بِاللّٰهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ ، يُخٰدِعُوْنَ اللّٰهَ وَالَّذِيْنَ آمَنُوْا وَمَا يَخْدَعُوْنَ إِلَّآ أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُوْنَ ، فِيْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللّٰهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيْمٌ بِمَا كَانُوْا يَكْذِبُوْنَ " (۷۵)

اسی طرح دوسری جگہ ارشاد ہے : "إِذَا جَآءَكَ الْمُنٰفِقُوْنَ قَالُوْا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُوْلُ اللّٰهِ ، وَاللّٰهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُوْلُهٗ وَاللّٰهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنٰفِقِيْنَ لَكٰذِبُوْنَ " (۷٦)

دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ پاک نے یوں ارشاد فرمایا ہے "وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيْمَانُ فِيْ قُلُوْبِكُمْ" اب تک ایمان تمھارے دلوں میں رچا بسا نہیں ، یہاں "لما" کا استعمال ہوا ہے ، اور اس کا استعمال ایسے امر کے لیے ہوتا ہے جو اب تک واقع نہ ہوا ہو لیکن اس کے وقوع کی امید ہو اور اس کا انتظار ہو جیسے "قام الأمیر ولما یرکب" کہتے ہیں کہ امیر کھڑا تو ہوگیا لیکن اب تک سوار نہیں ہوا ویسے اس کے سوار ہونے کا انتظار کیا جارہا ہے اور وہ عنقریب سوار ہوجائے گا۔

اس سے معلوم ہوا کہ ایمان ان کے قلوب میں داخل نہیں ہوا لیکن اس کے دخول کی توقع اور امید ہے ۔ اللہ تعالیٰ نے جو اَعراب سے یہ فرمایا کہ تم مومن نہیں ہو بلکہ "أسلمنا" کہو ، وہ محض اس لیے کہ اَعراب نے اپنے لیے ایک ایسا رتبہ ثابت کیا تھا جو اَب تک ان کو حاصل نہیں ہوا تھا، یعنی رسوخ فی الایمان کا، تو اللہ تعالیٰ نے اس کی نفی فرمادی کہ تم کو یہ مقام حاصل نہیں ہوا، ہاں تم پاس ہوگئے ہو اور احاطۂ اسلام میں آگئے ہو ۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ آگے فرماتے ہیں " وَإِنْ تُطِيْعُوا اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ لَا يَلِتْكُمْ مِّنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا" اگر اللہ اور اللہ کے رسول کی اطاعت کروگے تو تمھارے اعمال میں کچھ کمی نہ کریں گے ، یعنی سب کا اجر و ثواب تم کو ملے گا ، یہ خود اس بات کی دلیل ہے کہ ان کی اطاعت مقبول ہے ، جبکہ منافق کی کوئی اطاعت مقبول نہیں ہوتی ۔

(۷۵) سورۂ بقرہ/۸۔۱۰۔

(۷٦) سورۂ منافقون/۱۔

دوسری بات یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے جو یہ ارشاد فرمایا کہ "إذالم یکن الإسلام علی الحقیقة" یہاں پر "حقیقت" سے مراد حقیقت کے وہ معنی نہیں جو مجاز کے مقابل بولا جاتا ہے بلکہ اس سے حقیقت بمعنی الکمال مراد ہے، جیسے ابن حبّان کی حدیث میں ہے "لا یبلغ عبدٌ حقیقة الإیمان حتیٰ یحب للناس مایحب لنفسہ من الخیر" (۷۷)۔

اسی طرح ایک صحابی حارثہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا "کیف أصبحت یا حارثة؟" تو انھوں نے جواب دیا "أصبحت مؤمنا حقا" آپ نے فرمایا "انظر ماتقول! فإن لکل قول حقیقة فما حقیقة إیمانک"؟ تو انھوں نے جواب دیا "عزفت نفسی عن الدنیا فأسھرت لیلی وأظمأت نہاری، وکأنی أنظر عرش ربی بارزاً، وکأنی أنظر إلی أھل الجنة یتزاورون فیھا، وکأنی أنظر إلی أھل النار یتضاغون فیھا" (۷۸) یعنی میرا نفس دنیا سے پھر گیا، میری رات بیداری میں اور میرا دن پیاس میں گذرنے لگا، صورت یہ ہے کہ گویا میں اپنے رب کے عرش کو صاف صاف دیکھ رہا ہوں، اور میں اہلِ جنت کو ایک دوسرے کی زیارت کرتے ہوئے اور اہل جہنم کو چیخ و پکار کرتے ہوئے دیکھ رہا ہوں"۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "یاحارثة، عرفت، فالزم" اے حارثہ! تم واقعی حقیقتِ ایمان کو پہچان چکے ہو، اب اسی پر قائم رہو۔

اس حدیث پر علامہ نورالدین ہیثمی رحمۃ اللہ علیہ نے "باب فی حقیقة الإیمان وکمالہ" کا ترجمہ قائم کیا ہے۔ (۷۹)

اسی طرح پیچھے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کا قول گذرچکا ہے "لایبلغ العبد حقیقة التقویٰ حتّیٰ یدع ماحاک فی الصدر" (۸۰) ان تینوں حدیثوں میں (جن میں سے پہلی دونوں حدیثیں مرفوع ہیں اور یہ آخری حدیث موقوف ہے) حقیقت کے معنی کمال کے ہیں۔

---

(۷۷) دیکھیے "الإحسان بترتیب صحیح ابن حبان" (ج۱ص ۴۰۰) کتاب الإیمان، باب ماجاء فی صفات المؤمنین، ذکر البیان بأن نفی الإیمان عمن لایحب لأخیہ مایحب لنفسہ إنما ھو نفی حقیقة الإیمان لاالإیمان نفسہ، رقم (۲۳۵)۔

(۷۸) المعجم الکبیر للطبرانی (ج۳ص ۲۶۶ و ۲۶۷) رقم (۳۳۶۷)۔ وکشف الأستار عن زوائد البزار (ج۱ص ۲۶) رقم (۳۲) کتاب الإیمان، باب حقیقة الإیمان وکمالہ۔ واضح رہے کہ معجم طبرانی میں یہ حدیث حارث بن مالک سے مروی ہے اور حدیث کے اندر بھی "کیف أصبحت یا حارث" ہے "حارثة" نہیں ہے، علامہ ہیثمی نے مجمع الزوائد (ج۱ص ۵۷ کتاب الإیمان، باب فی حقیقة الإیمان وکمالہ) میں "عن الحارث بن مالک الأنصاری أنہ مرّ بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال لہ: کیف أصبحت یا حارثة" نقل کیا ہے جبکہ مسند بزار کی روایت میں یہ حدیث حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے (وقد نقلہ الھیثمی فی المجمع أیضا: ج۱ص ۵۷) اور اس میں ہے "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم لقی رجلا یقال لہ حارثة...." فتنبّہ۔

(۷۹) مجمع الزوائد (ج۱ص ۵۷) کتاب الإیمان۔

(۸۰) دیکھیے ابتداءِ کتاب الإیمان، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: بُنی الإسلام علی خمس...."

اب اس کے بعد یہ سمجھئے کہ حافظ ابن کثیر اور علامہ ابن تیمیہ رحمہما اللہ تعالیٰ نے جو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی طرف یہ نسبت کردی کہ ان کے نزدیک یہ آیت منافقین کے بارے میں ہے اس کی تصریح ہمیں کہیں نہیں ملی، کیونکہ بخاری کی کتاب التفسیر میں سورۃ الحجرات کے تحت اس آیت کی تفسیر موجود نہیں ہے۔ اگر ان حضرات نے محض بخاری کے اس ترجمہ کو دیکھ کر یہ حکم لگایا ہے تو یہ متیقن نہیں، آیت کو ضعفاء المؤمنین کے حق میں مان کر، جیسا کہ محققین اور اکثر مفسرین کی رائے ہے، اس ترجمہ کا مطلب بخوبی واضح ہوسکتا ہے۔

خلاصہ یہ کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک بھی جمہور مفسرین اور علمائے محققین کے مطابق ہے اور وہ اس ترجمہ سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ایمان میں زیادت و نقصان کے اعتبار سے مراتبِ متفاضلہ ہیں اور بعض مراتب اتنے ضعیف ہیں کہ ان کے ہوتے ہوئے بھی اس شخص سے ایمان کی نفی جائز ہے، یعنی اس کا ایمان اتنا کمزور ہے کہ اس کو تعبیر میں کالعدم قرار دیا جاسکتا ہے اگرچہ اس میں ایمان فی نفسہ معدوم نہیں، جیسا کہ کوئی شخص شدتِ بیماری کی وجہ سے بہت کمزور اور لاغر ہوگیا ہو تو لوگ کہتے ہیں کہ یہ زندہ کہاں ہے یہ تو مردہ ہے، حالانکہ اب تک اس میں جان موجود ہے، اس کے اموال میں میراث جاری نہیں ہوسکتی اور نہ اس کی بیوی سے نکاح جائز ہے، غرض بہت سے احکام میں اس کو زندہ ہی شمار کیا جاتا ہے اور واقع میں بھی فی نفسہٖ اس میں اب تک جان ہے مگر انتہائی ضعف اور کمزوری کی وجہ سے لوگ اس کی جان کو کالعدم شمار کرکے مردہ کہہ دیتے ہیں، حتی کہ شریعت بھی اس کو کچھ ایسی ہی نظر سے دیکھنا شروع کردیتی ہے، چنانچہ مرض الموت میں وصیت و اقرار وغیرہ مسائل میں فی الجملہ یہ نظر معتبر ہے، حدیث کے الفاظ "وقد کان لفلان" اس پر شاہد ہیں۔

اسی طرح امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بھی یہاں یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ ایمان کے مراتب میں بعض اتنے ناقص اور کمزور و ضعیف ہیں کہ ان کی موجودگی میں ایمانِ مطلق کی نفی کی جاسکتی ہے جیسا کہ اس آیت "قَالَتِ الْأَعْرَابُ" میں نفی کی گئی ہے، یہ لوگ فی نفسہ مؤمن تھے مگر ضعفاء المؤمنین تھے، ان کا ایمان کمزور و ضعیف تھا، گویا کہ ایمان ہے ہی نہیں، ان سے مطلق ایمان کی نفی کردی کہ "لَمْ تُؤْمِنُوْا" چنانچہ خود اسی آیت میں نفیِ ایمان کی علت کی طرف بھی اشارہ کردیا کہ "لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيْمَانُ فِيْ قُلُوْبِكُمْ" یعنی چونکہ اب تک ایمان تمہارے دلوں میں اچھی طرح نہیں رچا اور مضبوط نہیں ہوا، اس لیے گویا کہ یہ کالعدم ہے۔

اس تقریر کی بنا پر اس ترجمہ کا مطلب یہ ہوگا:۔

”إذالم یکن الإسلام علی الحقیقة أی علی وجہ الکمال، وکان علی الاستسلام، أو الخوف من القتل، أی بل کان الإسلام علی وجہ الاستسلام الظاهری بسبب طمع، أو علی وجہ الخوف من القتل، یعنی قبل الإسلام بسبب من الأسباب علی وجہ الخلوص، لیس فیہ رائحة النفاق، لکن الإسلام بقی الآن علی الظاهر والجلود فقط، ولما یدخل الإیمان فی القلوب ولم تخالط قلبہ بشاشةُ الإیمان فهو فی أدنی مراتب الإیمان کأنہ علی شرف الموت، وبہ رمق، حتّی إنہ یصح أن ینفی عنہ اسم الإیمان؛ لأنہ لم یبلغ حد المطلوب والمرضی عند اللہ لقولہ تعالٰی: قَالَتِ الْأَعْرَابُ ... الآیة؛ فإن هذه الأعراب کانوا مؤمنین خالصین لم تکن فیهم النفاق، لکن إیمانهم الآن علی الظاهر والجلود، ولمّا یدخل الإیمان فی قلوبهم ولم تخالط بشاشتہ القلوبَ، فکان إیمانهم فی أدنی مرتبة الإیمان، حتّی إن اللہ تعالٰی نفی عنهم اسم الإیمان، وإن کانوا شاملین فی مطلق الإیمان، وإذا کان الإسلام علی الحقیقة أی علی وجہ الکمال ورسوخہ، یعنی جاوز إسلامُہ الحناجرَ و رَسَخَ فی جذر القلوب، وخالطت قلبہ بشاشةُ الإیمان، وفیہ مراتب ومدارج لاتُعدّ ولا تحصیٰ: فهو علی قولہ جل ذکرہ: ”إِنَّ الدِّيْنَ عِنْدَ اللّٰهِ الْإِسْلَامُ“ أی فهو علی مرتبة الإیمان، وهو الحریّ أن یطلق علیہ اسم الإیمان، والجدیر بأن یسمی بالدین المرضی؛ لأنہ بلغ مبلغ المطلوب والمرضی عند اللہ، فإن المراد بالإسلام فی هذه الآیة: الإسلام الحقیقی الراسخ فی جذر القلوب“۔

حاصلِ کلام یہ ہوا کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ یہ آیت منافقین کے بارے میں اتری ہے اور نہ ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ یہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کسی سوال کا جواب دے رہے ہیں اور نہ ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اسلام کا وہ درجہ عند اللہ معتبر ہے جو حقیقتِ شرعیہ اور نفس الامری و واقعی ہو اور اسلام کا وہ درجہ عند اللہ معتبر نہیں جو لفظی، اسمی، صوری اور ظاہری ہوتا ہے ۔ بلکہ مؤلف رحمۃ اللہ علیہ اس ترجمۃ الباب سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اسلام کے مختلف مراتب ہیں، ایک اس کا ابتدائی درجہ ہے اس درجہ میں وہ اتنا کمزور ہوتا ہے کہ اس کے ہوتے ہوئے ایمان ہی کی نفی کردی گئی کہ گویا ایمان ہے ہی نہیں، حالانکہ ایمان ہوتا ہے، مگر نہ ہونے کے درجے میں ہوتا ہے، یہ تنزیل الناقص بمنزلة المعدوم ہے اور دوسرا درجہ کمال کا ہے اور اس کے نیچے بہت سے درجات ہیں، حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اسلام کے مختلف درجات ثابت کرکے ایمان کے مختلف درجات ثابت کئے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک ایمان و اسلام مترادف ہیں ۔ (۸۱) واللہ سبحانہ وتعالٰی أعلم وأحکم۔

---

(۸۱) تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو فضل الباری (ج ۱ص ۳۹۹ ــ ۴۰۳)۔

٢٧ : حدّثنا أَبُو الْيَمَانِ قَالَ : أَخبَرَنَا شُعَيْبٌ ، عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ : أَخْبَرَنِي عَامِرُ بْنُ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ عَنْ سَعْدٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ (٨٢) أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ ﷺ أَعْطَى رَهْطًا وَسَعْدٌ جَالِسٌ ، فَتَرَكَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ رَجُلًا هُوَ أَعْجَبُهُمْ إِلَيَّ ، فَقُلْتُ : يَا رَسُولَ اللّٰهِ ، مَا لَكَ عَنْ فُلَانٍ ؟ . فَوَاللّٰهِ إِنِّي لَأَرَاهُ مُؤْمِنًا ، فَقَالَ : (أَوْ مُسْلِمًا) . فَسَكَتُّ قَلِيلًا ، ثُمَّ غَلَبَنِي مَا أَعْلَمُ مِنْهُ ، فَعُدْتُ لِمَقَالَتِي فَقُلْتُ : مَا لَكَ عَنْ فُلَانٍ ؟. فَوَاللّٰهِ إِنِّي لَأَرَاهُ مُؤْمِنًا ، فَقَالَ : (أَوْ مُسْلِمًا) . ثُمَّ غَلَبَنِي مَا أَعْلَمُ مِنْهُ فَعُدْتُ لِمَقَالَتِي ، وَعَادَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ ، ثُمَّ قَالَ : (يَا سَعْدُ إِنِّي لَأُعْطِي الرَّجُلَ ، وَغَيْرُهُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْهُ ، خَشْيَةَ أَنْ يَكُبَّهُ اللّٰهُ فِي النَّارِ) .

وَرَوَاهُ يُونُسُ وَصَالِحٌ وَمَعْمَرٌ وَابْنُ أَخِي الزُّهْرِيِّ عَنِ الزُّهْرِيِّ . [١٤٠٨]

تراجم رجال

(۱) ابو الیمان: یہ ابوالیمان حَکَم بن نافع بَہرانی حمصی ہیں ، ان کے حالات "بدءالوحی" کی چھٹی حدیث کے تحت گذر چکے ہیں ۔

(۲) شعیب: یہ شعیب بن ابی حمزہ ہیں ، ان کے حالات بھی "بدءالوحی" کی چھٹی حدیث کے ذیل میں گذر چکے ہیں ۔

(۳) زہری: امام محمد بن مسلم بن عبیداللہ بن عبداللہ بن شہاب زہری مدنی رحمۃ اللہ علیہ کا مختصر تذکرہ "بدءالوحی" کی تیسری حدیث کے تحت گذرچکا ہے ۔

(۴) عامر بن سعدبن ابی وقاص : یہ مشہور صحابی حضرت سعدبن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کے صاحبزادے ہیں ، صحابہ میں سے اپنے والد کے علاوہ حضرت عثمان ، حضرت جابربن سَمُرہ اور دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت کرتے ہیں ، ان سے حضرت سعیدبن المسیب ، سعدبن ابراہیم اور امام زہری وغیرہ (رحمہم اللہ تعالیٰ) نے روایت حدیث کی ہے ۔

ثقہ اور کثیرالحدیث تھے ، ۱۰۳ھ یا ۱۰۴ھ میں مدینہ منورہ میں آپ کا انتقال ہوا ، اصولِ ستہ میں آپ کی روایات تخریج کی گئی ہیں ۔ (۸۳) رحمہ اللہ تعالیٰ ۔

---

(۸۲) الحدیث أخرجه البخاری فی کتاب الزکاة أیضا ، باب قول اللہ تعالیٰ: لایسألون الناس إلحافا ، رقم (۱۴۷۸) ۔ ومسلم فی صحیحه (ج۱ ص۸۵) فی کتاب الإیمان ، باب تألف قلب من یُخاف علی إیمانه لضعفه ... و (ج۱ ص ۳۳۷ و ۳۳۸) کتاب الزکاة ، باب إعطاء المؤلفة ومن یخاف علی إیمانه إن لم یُعْطَ ... والنسائی فی سننه (ج۲ ص ۲٦٦) کتاب الإیمان و شرائعه ، باب تأویل قول اللہ عزوجل: قالت الأعراب آمنا ... وأبوداود فی سننه ، فی کتاب السنة ، باب الدلیل علی زیادة الإیمان ونقصانه ، رقم (۴۶۸۳ ـ ۴۶۸۵) ۔

(۸۳) دیکھیے عمدۃ القاری (ج۱ ص ۱۹۲) وتقریب (ص ۲۸۷) رقم (۳۰۸۹) ۔

(۵) سعد : یہ مشہور صحابیِ رسول، أحد العشرة المبشرين بالجنة، فاتحِ ایران، گورنرِ عراق حضرت سعدبن ابی وقاص : مالک بن وُھَیب بن عبد مناف بن زُھرہ بن کلاب الزہری ہیں، ابو اسحاق آپ کی کنیت ہے، آپ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی اس مجلسِ شوریٰ کے چھ آدمیوں میں سے ایک تھے جن پر خلافت کی ذمہ داری ڈالی گئی تھی، قدیم الاسلام تھے، چار یا چھ آدمیوں کے بعد سترہ سال کی عمر میں اسلام لائے، اللہ کے راستے میں سب سے پہلے تیر پھینکنے والے اور خون بہانے والے آپ ہی تھے، "فارس الإسلام" کے لقب سے معروف ہیں حضوراکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بدر و اُحد اور خندق کے علاوہ بھی تمام غزوات میں شریک رہے۔

حضوراکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اُحد کے دن ان سے فرمایا تھا "ارْمِ فداک أبی وأمی" امام زہری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت سعدبن ابی وقاص رضی اللہ عنہ نے اُحد کے دن ایک ہزار تیر پھینکے، حضرت عثمان رحمۃ اللہ علیہ کی شہادت کے بعد حضرت سعد رضی اللہ عنہ تمام آپس کی جنگوں سے الگ تھلگ رہے، کسی میں شرکت نہیں کی۔

مستجاب الدعوات تھے، ان کی اجابتِ دعا کا واقعہ صحیح بخاری میں موجود ہے۔ (۸۴)

حضرت سعدبن ابی وقاص رضی اللہ عنہ سے دوسو ستّر حدیثیں مروی ہیں جن میں سے پندرہ متفق علیہ ہیں، جب کہ پانچ احادیث میں امام بخاری اور اٹھارہ حدیثوں میں امام مسلم منفرد ہیں۔

ان سے حدیث روایت کرنے والوں میں حضرت ابن عمر، حضرت ابن عباس، حضرت جابر بن سَمُرہ، حضرت سائب بن یزید اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم ہیں۔

تابعین میں سے آپ کے بیٹے محمد، ابراہیم، عامر، مُصْعَب، آپ کی بیٹی عائشہ اور بہت سارے حضرات روایتِ حدیث کرتے ہیں۔

مشہور قول کے مطابق ۵۵ھ میں مدینہ منورہ سے سات یا دس میل دور مقام "عقیق" میں آپ کا انتقال ہوا اور مدینہ منورہ کے قبرستان "بقیع" میں تدفین عمل میں آئی۔

وفات کے وقت آپ نے ایک پرانا اون کا جبہ نکلوایا اور فرمایا کہ مجھے اس میں کفنانا، کیونکہ بدر کے

---

(۸۴) ایک شخص نے حضرت سعدبن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کے بارے میں شکایت کی تھی کہ وہ جہاد کے لیے نہیں نکلتے، مالِ غنیمت انصاف کے ساتھ تقسیم نہیں کرتے اور نہ ہی فیصلہ درست کرتے ہیں، حضرت سعدبن ابی وقاص رضی اللہ عنہ نے یہ سن کر فرمایا "اللهم إن كان عبدك هذا كاذباً، قام رياء وسمعة، فأطِلْ عمره، وأطِلْ فقره، وعرِّضه بالفتن" چنانچہ یہ تینوں بددعائیں اس شخص کو لگیں۔ دیکھیے صحیح بخاری (ج۱ص۱۰۴) کتاب الأذان، باب وجوب القراءة للإمام والمأموم في الصلوات كلها، في الحضر والسفر، وما يجهر فيها وما يخافت۔

دن لڑائی کے موقعہ پر میں یہ جبّہ پہنے ہوئے تھا، اور آج کے دن کے لئے میں نے اسے چھپا رکھا تھا۔ (۸۵)
رضی اللہ عنہ وأرضاہ وجعلنا ممّن یحبہ۔

تنبیہ

صحیح بخاری میں روایت ہے کہ "ایک مرتبہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک خاتون نے ایک منقش چادر خود تیار کرکے پیش کی اور عرض کیا کہ یہ میں نے خاص طور پر آپ کے لیے تیار کی ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ضرورت بھی تھی، آپ اندر تشریف لے گئے اور اس چادر کو آپؐ نے بطورِ ازار زیب تن کرلیا۔ ایک صحابی نے اسے چھُوکر دیکھا؛ انھیں پسند آئی تو عرض کیا یارسول اللہ! یہ کتنی خوبصورت چادر ہے! مجھے عنایت فرمادیجئے، آپ نے وہ انھیں عطا فرمادی، دوسرے صحابۂ کرام رضی اللہ عنھم نے ان پر نکیر کی کہ تمھیں تو معلوم ہے کہ آپ کسی سائل کو رد نہیں فرماتے، آپ کو اس کی ضرورت تھی اس لیے اسے استعمال بھی کرلیا، پھر بھی تم نے وہ چادر آپ سے مانگ لی؟! انھوں نے کہا کہ دراصل میں یہ چادر اپنے کفن میں استعمال کرنا چاہتا ہوں اس لیے میں نے آپ سے مانگ لی ہے۔ (۸۶)

یہ چادر مانگنے والے کون تھے؟ ان کے بارے میں شارحین نے تین اقوال لکھے ہیں، ایک قول یہ کہ یہ حضرت عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ تھے، دوسرا قول یہ کہ یہ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ تھے اور تیسرا قول یہ ہے کہ یہ کوئی اعرابی صحابی تھے، تیسرا قول سنداً ضعیف ہے۔ (۸۷)

اب صرف دو قول رہ گئے ہیں، اگر وہ شخص حضرت عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ ہیں تو پھر تو کوئی اشکال نہیں اور اگر وہ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ ہوں تو اشکال ہوسکتا ہے کہ انھوں نے یہاں کفنانے کے لیے صرف جبّہ کا ذکر کیا ہے ازار کا ذکر نہیں کیا۔

لیکن کہا جاسکتا ہے کہ یہاں صرف اون کے جبّہ کا ذکر کیا ہے کیونکہ اس کا معاملہ مخفی تھا اور چادر کا معاملہ ممکن ہے مخفی نہ ہو اس لیے اس کے ذکر کی باقاعدہ ضرورت نہیں سمجھی۔ واللہ أعلم۔

أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أعطی رَھطاً وسعد جالس

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جماعت کو عطیات عنایت فرمائے حضرت سعد بن ابی وقاص

(۸۵) دیکھیے تہذیب الأسماء واللغات (ج۱ ص ۲۱۳ و ۲۱۴)۔ وتقریب (ص۲۳۲) رقم (۲۲۵۹)۔
(۸۶) دیکھیے صحیح بخاری شریف (ج۱ ص ۱۷۰) کتاب الجنائز، باب من استعد الکفن فی زمن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلم ینکر علیہ۔
(۸۷) دیکھیے فتح الباری (ج۳ ص ۱۴۳ و ۱۴۴) وعمدۃ القاری (ج۸ ص ۶۲)۔

رضی اللہ عنہ وہاں بیٹھے ہوئے تھے۔

رھط: تین سے لیکر دس تک آدمیوں پر اطلاق ہوتا ہے، قزاز رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کبھی اس سے زائد پر بھی بولا جاتا ہے۔ (۸۸)

فترك رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلاً هو أعجبهم إليّ

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو چھوڑ دیا جو مجھے ایمان واسلام اور صلاح کے اعتبار سے سب سے زیادہ پسند تھا۔

یہ شخص جس کو آپ نے چھوڑ دیا اور کچھ نہیں دیا ان کا نام جُعَیل بن سُراقہ ضَمری ہے۔ (۸۹)

فقلت: يارسول الله، مالك عن فلان؟

میں نے عرض کیا کہ یارسول اللہ! آپ کو کیا ہوگیا کہ فلاں سے آپ اعراض کررہے ہیں، کتاب الزکوٰۃ میں یہی روایت آرہی ہے اس میں ہے "فقمت إليه، فساررته، فقلت: مالك عن فلان" میں کھڑا ہوا اور میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے چپکے سے کہا: یارسول اللہ! آپ فلاں سے کیوں اعراض کرتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ بڑے کی بات پر اگر کوئی اعتراض ہو تو وہ چپکے سے کہا جائے، کیونکہ بڑوں پر مجلس میں اعتراض کرنے سے انتظام بگڑتا ہے، نظم خراب ہوتا ہے، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر کسی کو نصیحت کرنی ہو تو چپکے سے کی جائے اس لیے کہ یہ خیرخواہی ہی کی بات تو تھی کہ حضور! آپ ایسے شخص کو چھوڑ رہے ہیں جو سب سے زیادہ مستحق ہے۔ (۹۰)

فوالله، إني لأراه مؤمنا

بخدا: میں ان کو مومن جانتا یا سمجھتا ہوں۔

"لأراه" میں ہمزہ پر ضمہ ہے یا فتحہ؟ علامہ قرطبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ہمزہ کے ضمہ کے ساتھ

(۸۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۷۹)۔

(۸۹) سماہ الواقدی فی المغازی۔ فتح الباری (ج ۱ ص ۸۰)۔

(۹۰) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۸۰)۔

اس کو ضبط کیا گیا ہے، اس صورت میں یہ "أظن" کے معنی میں ہوگا۔ (۹۱)

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ لفظ "أَرَاہ" بفتح الھمزۃ ہے اور "أَرَاہ" "أَعلم" کے معنی میں ہے اور ہمزہ پر ضمّہ جائز نہیں ہے، اس لیے کہ اس صورت میں یہ "أظن" کے معنی میں ہوجائے گا، حالانکہ حدیث میں آگے آرہا ہے "ثم غلبَنی ماأعلم منہ" پھر ایک دو دفعہ نہیں بلکہ تین دفعہ مسلسل انھوں نے اس بات کا اعادہ کیا، اگر ان کو اپنی بات پر جزم نہ ہوتا تو اصرار کیسے کرتے، معلوم ہوا کہ حضرت سعد رضی اللہ عنہ اپنے علم ویقین کے مطابق یہ کہہ رہے تھے کہ میں ان کو مؤمن جانتا ہوں۔ (۹۲)

لیکن اس پر اشکال ہوسکتا ہے کہ یہاں ہوسکتا ہے "ماأعلم" کے معنی "ماأظن" کے ہوں کیونکہ "علم" کا اطلاق ظنِّ غالب پر ہوتا ہے جیسے آیتِ کریمہ میں ہے "فَإِنْ عَلِمْتُمُوْهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ" (۹۳) پھر اگر تسلیم بھی کرلیں کہ یہاں علم اور یقین کی کیفیت ہے، لیکن ممکن ہے کہ اس کے مقدمات ظنی ہوں، کیونکہ انسان کسی کے متعلق قطعی طور پر یہ نہیں جان سکتا کہ وہ مؤمن ہے، ظن وگمان کا درجہ ہی حاصل ہوسکتا ہے، اس صورت میں مسئلہ نظری ہی رہے گا، یقینی نہیں ہوگا (۹۴) اگرچہ حدیث میں لفظ "إنّ" اور "لامِ تاکید" اس بات پر دلالت کررہے ہیں کہ وہ یقینی بات کررہے ہیں لیکن اس کا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ وہ یقینی بات کہہ رہے تھے یعنی ایسی بات کہہ رہے تھے جو گویا یقین کے درجہ کو پہنچی ہوئی ہو۔

"أُراہ" بضم الھمزۃ بمعنی "أظن" لینے پر بعض علماء نے یہ استنباط کیا ہے کہ امر مظنون پر قسم کھائی جاسکتی ہے۔

لیکن یہ استنباط درست نہیں کیونکہ یہاں مظنون پر قسم نہیں ہے بلکہ وجدانِ ظن پر ہے، مظنون یقینی نہیں ہے، لیکن ظن کا پایا جانا یقینی ہے جس پر انھوں نے قسم کھائی ہے۔ (۹۵)

فقال: أو مسلماً

تمام شراح نے اس لفظ کو "أوْ" بسکون الواو ضبط کیا ہے جب کہ بعض حضرات نے اس کو "أَوَ" بفتح الھمزۃ والواو ضبط کیا ہے اور ہمزہ کو استفہامیہ اور واو کو عاطفہ قرار دیا ہے، گویا اس صورت میں اس کا

(۹۱) فتح الباری (ج۱ ص۸۰)۔

(۹۲) شرح نووی (ج۱ ص۸۵) کتاب الإیمان، باب تألف قلب من یخاف علی إیمانہ۔

(۹۳) سورۂ ممتحنہ/۱۰۔

(۹۴) فتح الباری (ج۱ ص۸۰)۔

(۹۵) حوالۂ بالا۔

معطوف علیہ محذوف ہے، اور تقدیر عبارت ہے "أتقول هذا وكونه مسلماً أظهر" یا "أتقوله مؤمنا ولا تقوله مسلما" لیکن قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو غلط قرار دیا ہے۔ (۹۶)

پھر "أوْ" بسکون الواو یا تو تنویع کے لیے ہے، گویا آپ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ایمان ایک باطنی چیز ہے اور اس کا محل قلب ہے جس کی کسی انسان کو خبر نہیں ہوسکتی، تو ایسی چیز پر اس طرح قسم کھاکر جزم ویقین کے ساتھ کس طرح حکم لگاتے ہو؟! ممکن ہے فقط مسلم ہو، مؤمن نہ ہو، جزم ویقین کے ساتھ اگر حکم لگانا ہے تو مسلم ہونے کا حکم لگاؤ مومن کا نہیں اور کہو "إني لأراه مسلما" یا یہ "أو" تشریک کے لیے ہے یعنی یقین کے ساتھ "مؤمنا" کا حکم نہ لگاؤ کیونکہ تم کو اس کی کیا خبر؟ بلکہ تردید کے طور پر "مؤمنا" کے ساتھ "أومسلما" کا لفظ بڑھاکر یوں کہو "إني لأراه مؤمنا أومسلما" (۹۷)۔

"أو" عاطفہ برائے تنویع اور "أو" عاطفہ برائے تشریک میں فرق واضح ہے، تنویع کی صورت میں فقط ایک لفظ ہوگا یعنی بجائے "مؤمنا" کے "مسلما" اور تشریک کی صورت میں دونوں لفظ بطور تردید کے ہوں گے "مؤمنا" کے لفظ کے ساتھ "أومسلما" کا اضافہ ہوگا۔ (۹۸)

لیکن ان دونوں احتمالات کی ایک حدیث سے تردید ہوجاتی ہے جو ابن الأعرابی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی معجم میں روایت کی ہے جس میں "أو" کے بجائے "بل" کا لفظ ہے، چنانچہ اس کے الفاظ ہیں "لاتقل: مؤمن، بل مسلم" (۹۹) معلوم ہوا کہ حدیث باب میں "أو" "بل" کے معنی میں اِضراب کے لیے ہے۔ (۱۰۰)

تنبیہ

فیض الباری میں "أومسلما" کی تشریح کرتے ہوئے تحریر ہے "وقرأه الشيخ العيني رحمه الله تعالى بهمزة الاستفهام وواو العطف" (۱۰۱)۔

نیز فضل الباری میں ہے "علامہ حافظ بدرالدین عینی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو بفتح الواو ضبط کیا

---

(۹۶) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۹۱)۔

(۹۷) فتح الباری (ج ۱ ص ۸۰)۔

(۹۸) فضل الباری (ج ۱ ص ۴۰۴ و ۴۰۵)۔

(۹۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۸۰)۔

(۱۰۰) حوالۂ بالا۔

(۱۰۱) دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۱۱۲)۔

ہے" أو مسلما" ہمزہ استفہام کے لیے اور واو عطف کے لیے......"۔(۱۰۲)

لیکن عمدۃ القاری میں باوجود تلاشِ بسیار کے یہ بات نہیں ملی بلکہ حدیثِ باب کی تشریح کے تحت ان کی عبارت ہے" قال القاضي: هو بسكون الواو على أنها "أو" التي للتقسيم والتنويع أوللشك والتشريك، ومَن فتحها أخطأ وأحال المعنى"(۱۰۳) پھر یہی حدیث" کتاب الزكوة، باب قول الله تعالى: لَايسألون الناس إلحافاً" کے تحت بھی آئی ہے، اس میں انھوں نے کسی قسم کی کوئی تشریح نہیں کی۔ فتنبه۔

کیا اس حدیث سے
حضرت جُعیل رضی اللہ عنہ سے ایمان کی نفی ہوتی ہے؟

پھر صاحب تحریر نے" أومسلما" سے یہ استنباط کیا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کے ایمان کی نفی کر دی ہے۔(۱۰۴)

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں ایسی کوئی بات نہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے ایمان کی نفی کی ہو، بلکہ ایمان کا قطعی حکم لگانے سے نہی ہے اور یہ تاکید ہے کہ "اسلام،، کا لفظ اولیٰ ہے، کیونکہ اسلام کا تعلق ظاہر سے ہوتا ہے اور ایمان کا تعلق باطن سے ہوتا ہے۔ پھر خود اسی حدیث میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ مبارکہ" وغیرہ أحب إلي منه" ان کے ایمان پر دال ہیں۔(۱۰۵)

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس جواب پر اور"أو مسلما" کی اس تشریح پر اشکال کیا ہے کہ اگر "أومسلما" کی یہی تشریح ہے جو امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے کی ہے یعنی"ایمان" اور"اسلام" الگ الگ چیزیں ہیں، ایمان کا تعلق باطن سے ہے اور اسلام کا تعلق ظاہر سے، تو پھر حدیث مؤلف کے ترجمہ کے مطابق نہیں ہے کیونکہ ترجمہ سے تو اعمال کو ایمان ثابت کرنا مقصود ہے کہ ایمان عمل ہی کو کہتے ہیں، نیز حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت سعد رضی اللہ عنہ کی بات کو رد کرنے کا کوئی فائدہ بھی نہ ہوگا۔(۱۰۶)

پہلے اشکال کا جواب یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنا ترجمہ"أومسلما" سے ثابت کیا ہے بایں طور کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ظاہراً ایمان کی نفی فرمائی لیکن"اسلام" کا اثبات فرمایا، اور اسلام عمل ہی کا نام ہے۔

اور دوسرے اشکال کا جواب یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے رد کا فائدہ ظاہر ہے، اور

---

(۱۰۲) دیکھیے فضل الباری (ج۱ص۴۰۴)۔(۱۰۳) دیکھیے عمدہ (ج۱ص۱۹۴)۔(۱۰۴) دیکھیے شرح نووی (ج۱ص۸۵)۔(۱۰۵) شرح نووی (ج۱ ص۸۵)۔(۱۰۶) شرح کرمانی (ج۱ص۱۳۰)۔

وہ فائدہ یہ ہے کہ جب کسی شخص کے متعلق قطعی طور پر ایک بات معلوم نہیں ہے تو قطعی حکم نہیں لگانا چاہیے، بلکہ ایسی بات کہنی چاہیے جس کا علم ہو، تمھیں کسی کے باطنی ایمان کا کیا پتہ؟ اس کا حکم نہیں لگانا چاہیے، ظاہرِ اطاعت کا علم ہے لہذا اس کا حکم لگاؤ۔

فسكتُّ قليلاً ثم غلبني ما أعلم منه، فعُدتُ لمقالتي، فقلت: مالك عن فلان؟ فوالله إني لأراه مؤمناً، فقال: أو مسلماً، ثم غلبني ما أعلم منه، فعدتُ لمقالتي، وعاد رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم

میں تھوڑی دیر خاموش رہا پھر مجھ پر وہی خیال غالب آگیا جس کا مجھے پہلے سے علم تھا، چنانچہ میں نے دوبارہ اپنی بات دہرائی اور عرض کیا کہ یارسول اللہ! آپ کو کیا ہوگیا کہ آپ فلاں شخص سے اعراض کررہے ہیں؟! میں تو بخدا اس کو مومن ہی پاتا ہوں، آپ نے فرمایا "أومسلما" پھر تھوڑی دیر بعد دوبارہ وہی خیال عود کر آیا اور اس نے مجھ پر غلبہ حاصل کرلیا، میں نے وہی بات دوبارہ عرض کردی، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس دفعہ بھی وہی بات دہرائی۔

صحیح بخاری کی کتاب الزکوٰۃ والی روایت میں ایک دوسرے طریق میں اس کے بعد الفاظ ہیں "اقبل أي سعد" یہ "أَقبِلْ" کا صیغہ ہوسکتا ہے کہ باب افعال سے امر کا صیغہ ہو (أَقبِلْ) اس صورت میں مطلب ہوگا: اے سعد! میری طرف متوجہ ہو، جو میں کہتا ہوں اس کو سنو، اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ "قبول" سے امر کا صیغہ ہو (اِقْبَلْ) اور مطلب یہ ہو کہ اے سعد! میں جو کہتا ہوں اس کو قبول کرو۔ (۱۰۷)

مسلم شریف کے بعض طریق میں "أقتالاأي سعد" کے الفاظ مروی ہیں (۱۰۸) اس کا مطلب ہے کہ اے سعد! کیا لڑنے کا ارادہ ہے؟ جو تم بار بار کہہ رہے ہو اور اپنی بات پر اصرار کررہے ہو!!

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مسلم شریف میں "إِقْبالاأي سعد" کے الفاظ بھی ہیں۔ (۱۰۹)

یہ الفاظ ہمارے پاس مطبوعہ مسلم شریف کے نسخوں میں نہیں ہیں، تاہم یہ لفظ یا تو باب افعال کا مصدر ہے اور مفعول مطلق ہے، تقدیر عبارت ہے: "أَقبِلْ عليَّ إقبالاً" یعنی اے سعد! میری

---

(۱۰۷) دیکھیے فتح الباری (ج۳ص ۳۴۳) کتاب الزکاۃ، باب قول اللہ تعالی: لایسألون الناس إلحافاً۔

(۱۰۸) دیکھیے صحیح مسلم (ج۱ص ۸۵) کتاب الایمان، باب تألف قلب من یخاف علیٰ إیمانہ۔

(۱۰۹) فتح الباری (ج۳ص ۳۴۳)۔

طرف اچھی طرح متوجہ ہوجاؤ۔ اور یا یہ "أقِبَالاً" ہے یعنی ہمزہ استفہام کا ہے اور "قِبَالاً" باب مفاعلہ کا مصدر ہے اور مطلب یہ ہے "أتقابلني قِبالاً بهذه المعارضة" (۱۱۰) کیا اس معارضہ سے میرا مقابلہ کرنا چاہتے ہو؟، واللہ أعلم۔

ثم قال: یاسعد، إني لأعطي الرجل و غیره أحبّ إليّ منه، خشية أن يكُبّه الله في النار

پھر آپ نے فرمایا اے سعد! میں بسااوقات کسی شخص کو کچھ دیتا ہوں جب کہ اس کا غیر یعنی کوئی اور شخص اس کے مقابلہ میں میرے نزدیک محبوب اور پسندیدہ ہوتا ہے۔ مطلب یہ کہ یہ نہ سمجھو کہ جس کو میں دیتا ہوں وہ زیادہ محبوب اور پسندیدہ ہوتا ہے اور جس کو چھوڑتا ہوں وہ محبوب نہیں ہوتا، بلکہ کبھی اس کا الٹا ہوتا ہے، کسی کو دینے میں مصلحت ہوتی ہے اور وہ یہ کہ اگر اس کو نہ دیا گیا تو وہ اسلام کے قریب نہیں آئے گا، بلکہ جہنم میں ڈال دیا جائے گا، میں جہنم سے بچانے کے واسطے اس کو دیتا اور اس پر خرچ کرتا ہوں، تاکہ اسلام سے تعلق پیدا ہوجائے اور رفتہ رفتہ پکا مسلمان ہوجائے۔

حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کے اصرار کی وجہ

یہاں اشکال یہ ہوتا ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلی مرتبہ رد فرمادیا تھا تو حضرت سعد رضی اللہ عنہ نے دوبارہ اور سہ بارہ کیوں اصرار فرمایا؟

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ اصل میں حضرت سعد رضی اللہ عنہ پر ان کے لیے خیرخواہی کا جذبہ غالب تھا اور ان کے لیے شفقت اتنی تھی کہ اس غلبۂ خیرخواہی اور شفقت کی وجہ سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کی طرف انھوں نے اس طرح توجہ نہیں کی جس طرح کرنی چاہیے تھی، اس بنا پر انھوں نے اپنی بات کا بار بار اعادہ کیا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے "أو مسلماً" کہہ کر تردید کرنے کی وجہ

دوسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ حضرت جُعَیل رضی اللہ عنہ ممتاز صحابی تھے، ان کے ایمان کی خود آپ نے تعریف فرمائی ہے، چنانچہ محمد بن ہارون رویانی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مسند میں صحیح سند کے ساتھ ابو

(۱۱۰) فتح الباری (ج ۱ص ۳۴۳)۔

سالم جیشانی رحمۃ اللہ علیہ کے واسطے سے حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت جُعیل رضی اللہ عنہ کے بارے میں مجھ سے پوچھا "کیف تریٰ جُعیلا؟" تم جعیل کو کیسا سمجھتے ہو؟ میں نے عرض کیا "کشکلہ من الناس، یعنی المهاجرین" میں ان کو دوسرے مہاجرین کی طرح ایک عام مہاجر ہی سمجھتا ہوں، پھر آپ نے ایک اور شخص کے بارے میں پوچھا "فکیف تریٰ فلانا؟" فلاں شخص کو کیسا سمجھتے ہو؟ میں نے عرض کیا "سیّد من سادات الناس" وہ تو بڑے لوگوں میں سے اور سرداروں میں سے ہیں۔ آپ نے فرمایا "فجُعیل خیر من مِلءِ الأرض من فلان" (۱۱۱)۔ اس جیسوں سے پوری زمین بھری ہو تو جُعیل ان سب سے بہتر ہیں۔ جب حضرت جُعیل رضی اللہ عنہ کا آپ کے نزدیک یہ مقام تھا تو ان کے لیے حضرت سعد رضی اللہ عنہ کا مؤمن کا اطلاق قابلِ اعتراض نہیں ہونا چاہیے تھا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ نکیر حضرت جُعیل رضی اللہ عنہ کے لیے نہیں تھی، بلکہ۔ جیسا کہ پیچھے بیان کیا گیا۔ یہ انکار حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کے طرزِ کلام پر تھا، ظاہر ہے کہ ایمان ایک مخفی شے ہے، قلب اس کا محل ہے، ہر شخص کو اس کا علم نہیں ہوسکتا، پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں یہ جسارت کہ ایک مخفی اور پوشیدہ امر کے لیے بھرپور یقین کے ساتھ ان کا یہ کہنا "فواللہ إنی لأراہ مؤمناً" مناسب نہیں تھا۔ گویا آپ حضرت سعد رضی اللہ عنہ کو الفاظ کے استعمال کا سلیقہ بتا رہے ہیں کہ ان امورِ خفیہ کے بارے میں اس طرح یقین کے ساتھ قسم کھا کر فیصلہ کردینا مناسب نہیں ہوتا۔

چنانچہ ایک دفعہ ایک انصاری کے بچے کا انتقال ہوگیا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے عرض کیا "طوبیٰ لهذا، عصفور من عصافیر الجنة، لم یعمل السوء ولم یُدرِکہ" آپ نے اس پر ٹوکا اور فرمایا "أو غیر ذلک یا عائشة" (۱۱۲) یہاں دیکھئے انصاری صحابی کا بچہ انتقال کرگیا، مسلمانوں کے بچے اگر انتقال کرجائیں تو ان کے جنتی ہونے پر اجماع ہے، (۱۱۳) اس کے باوجود آپ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا پر نکیر فرمائی، یہاں بھی وہی اصلاح مقصود ہے کہ الفاظ کو سوچ سمجھ کر استعمال کرنا چاہیے، ایسے امورِ خفیہ مین اس طرح کا حتمی اور قطعی دعویٰ کرنا ادب کے خلاف اور نامناسب

---

(۱۱۱) دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۹۵) وفتح الباری (ج ۱ ص ۸۰)۔

(۱۱۲) دیکھیے صحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۳۷) کتاب القدر، باب معنی: کل مولود یولد علی الفطرة، وحکم موتی أطفال الکفار و أطفال المسلمین۔ وسنن نسائی (ج ۱ ص ۲۷۶) کتاب الجنائز، باب الصلاة علی الصبیان۔

(۱۱۳) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۳۷)۔

ہے ۔ واللہ اعلم ۔

دو اصلاحات

یہاں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سعد رضی اللہ عنہ کی دو غلطیوں کی اصلاح فرمائی ہے ایک تو یہی لفظی غلطی جو ابھی مذکور ہوئی ۔ دوسری غلطی یہ تھی کہ حضرت سعد رضی اللہ عنہ یہ سمجھ رہے تھے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مال وغیرہ زیادہ اسی کو دیتے ہیں جو آپ کے نزدیک پسندیدہ ہو اور جن کو نہیں دیتے وہ آپ کے نزدیک پسندیدہ اور محبوب نہیں ہوتے ، حضرت سعد رضی اللہ عنہ کے اس خیال کی اصلاح آپ نے فرمائی ہے کہ دیکھو! میں اگر کسی کو نہیں دیتا تو اس وجہ سے نہیں کہ وہ میرے نزدیک محبوب نہیں اور جس کو دیتا ہوں وہ محبوب ہے ۔ بلکہ جس کو دیتا ہوں اس میں اس کی مصلحت مضمر ہوتی ہے اور جس کو نہیں دیتا ہوں اس کے ایمان پر میں اعتماد کرتا ہوں ۔ (۱۱۴)

یَکُبُّ: باب نصر سے ہے اس کے معنی ہیں اوندھے منہ ڈال دینا، یہ متعدی ہے ، اور جب بابِ افعال میں جاتا ہے تو لازم ہوجاتا ہے اور یہ الفاظِ غریبہ میں سے ہے کہ زیادتی ہونے کے بعد معنی میں کمی پیدا ہوگئی اور جب تک لفظ کم تھے معنی زائد تھے ، مجرد میں تھا تو متعدی تھا اور جب مزید میں پہنچا تو لازم ہوگیا ۔ (۱۱۵)

ورواه یونس وصالح ومعمر وابن أخي الزهري عن الزهري

یہ روایت یونس بن یزید ایلی، صالح بن کیسان، معمر بن راشد اور ابن اخی الزہری رحمہم اللہ تعالیٰ سے بھی مروی ہے اور یہ چاروں حضرات اپنی اپنی سند سے اس حدیث کو امام زہری سے روایت کرتے ہیں ۔

یونس بن یزید ایلی کی روایت عبدالرحمن بن عمر الزہری الملقب بہ "رُسْتَہ" کی کتاب الایمان میں موصولاً تخریج کی گئی ہے ۔ (۱۱۶) یونس بن یزید کے حالات "بدء الوحی" کی پانچویں حدیث کے تحت گذر چکے ہیں ۔

صالح بن کیسان رحمۃ اللہ علیہ کی روایت آگے بخاری ہی میں کتاب الزکوۃ میں موصولاً تخریج کی گئی ہے ۔ (۱۱۷) صالح بن کیسان رحمۃ اللہ علیہ کے حالات کتاب الایمان ہی میں "باب تفاضل أهل الإيمان في

---

(۱۱۴) عمدۃ القاری (ج۱ ص ۱۹۵) وفتح الباری (ج۱ ص ۸۰)۔

(۱۱۵) دیکھیے عمدہ (ج۱ ص ۱۹۳) وفتح الباری (ج۱ ص ۸۱)۔

(۱۱۶) فتح الباری (ج۱ ص ۸۱)۔ نیز دیکھیے تغلیق التعلیق (ج۲ ص ۳۲ و ۳۳)۔

(۱۱۷) صحیح بخاری، کتاب الزکاۃ، باب قول اللہ تعالیٰ: لایسألون الناس إلحافا، رقم (۱۴۷۸)۔

الأعمال " کے تحت آچکے ہیں۔

معمر بن راشد رحمۃ اللہ علیہ کی حدیث امام احمد (۱۱۸) اور امام حُمیدی (۱۱۹) رحمہما اللہ نے تخریج کی ہے، امام معمر بن راشد رحمۃ اللہ علیہ کے حالات "بدء الوحی" میں پانچویں حدیث کے ذیل میں دیکھ لیجئے۔

ابن اخی الزہری رحمۃ اللہ علیہ کی روایت مسلم شریف میں موصولاً مروی ہے۔ (۱۲۰)

ابن اخی الزہری: یہ امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کے بھتیجے محمد بن عبداللہ بن مسلم بن عبیداللہ بن عبداللہ بن شہاب زہری مدنی رحمۃ اللہ علیہ ہیں۔ (۱۲۱)

انھوں نے اپنے عمِّ محترم امام زہری سے احادیث لی ہیں اور ان سے روایت کرنے والوں میں یعقوب بن ابراہیم، دراوردی اور قعنبی رحمہم اللہ ہیں۔ (۱۲۲)

ابن ابی حاتم رحمۃ اللہ علیہ ان کے بارے میں فرماتے ہیں "لیس بالقوی، یکتب حدیثہ" (۱۲۳)۔

ابن مَعِین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ ضعیف ہیں۔ (۱۲۴)

ابن مَعِین رحمۃ اللہ علیہ یہ بھی فرماتے ہیں "لیس بذلک القوی" (۱۲۵)۔

چنانچہ ان اقوال کی بنیاد پر بعض حضرات نے امام بخاری اور امام مسلم رحمہما اللہ تعالیٰ پر یہ اعتراض بھی کیا ہے کہ انھوں نے ایسے ضعیف راوی کی روایتیں کیوں اپنی کتابوں میں لیں؟

لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ کچھ کمزور ضرور ہیں لیکن ان کے بارے میں توثیق کے اقوال بھی منقول ہیں، چنانچہ: امام ابوداؤد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة، سمعت أحمد يُثني عليه" (۱۲۶)۔

امام یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ سے یہ بھی مروی ہے "هو أمثل من أبي أويس" (۱۲۷)۔

---

(۱۱۸) مسند أحمد (ج۱ ص۱۷۶) مسند سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه۔

(۱۱۹) مسند الحمیدی (ج۱ ص۳۷) أحاديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه، رقم (۶۸) و (۶۹)۔

(۱۲۰) دیکھیے مسلم شریف (ج۱ ص۸۵) کتاب الإیمان، باب تألف قلب من یخاف علی إیمانه۔

(۱۲۱) دیکھیے تقریب (ص ۴۹۰) رقم (۶۰۴۹)۔

(۱۲۲) عمدة القاری (ج۱ ص۱۹۶)۔

(۱۲۳) دیکھئے ھدی الساری (ص ۴۴۰) الفصل التاسع فی سیاق أسماء من طُعِنَ فیہ من رجال البخاری۔

(۱۲۴) حوالۂ بالا۔

(۱۲۵) حوالۂ بالا۔

(۱۲۶) حوالۂ بالا۔

(۱۲۷) عمدہ (ج۱ ص۱۹۶) وھدی الساری (ص ۴۴۰)۔

امام ذُہلی رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو امام زہری کے اصحاب میں دوسرے طبقہ یعنی محمد بن اسحاق اور فُلیح کے درجہ میں شمار کیا ہے اور یہ ذکر کیا ہے کہ ان کی تین حدیثیں ایسی ہیں جن کی اصل نہیں ملتی ۔ (۱۲۸)

یہاں غور کرنے کی بات یہ ہے کہ امام ذُہلی رحمۃ اللہ علیہ امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کی احادیث کے سب سے بڑے جاننے والے ہیں انھوں نے ان کی تمام احادیث کی نشاندہی کردی جن پر محدثین کی طرف سے انکار ثابت ہے ۔ (۱۲۹)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بظاہر جن حضرات نے ان کی تضعیف کی ہے وہ ان ہی احادیث کی بنیاد پر کی ہے جن کا ذکر امام ذہلی رحمۃ اللہ علیہ نے کیا ۔ (۱۳۰)

حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان کی معدودے چند حدیثیں صحیح بخاری میں ہیں اور ان سب کی متابعت موجود ہے ۔ (۱۳۱)

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ ان کے بیٹے کے اکسانے پر ان کے غلاموں نے ان کو قتل کردیا تھا، بعد میں پھر انھی غلاموں نے چند سالوں کے بعد اس بیٹے کو مار ڈالا ۔ (۱۳۲)

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے ان کا سنِ وفات ۱۵۲ھ بتایا ہے ۔ (۱۳۳) رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃ واسعۃ ۔

۱۸ - باب : إِفْشَاءُ ٱلسَّلَامِ مِنَ ٱلْإِسْلَامِ .

وَقَالَ عَمَّارٌ : ثَلَاثٌ مَنْ جَمَعَهُنَّ فَقَدْ جَمَعَ ٱلْإِيمَانَ : ٱلْإِنْصَافُ مِنْ نَفْسِكَ ، وَبَذْلُ ٱلسَّلَامِ لِلْعَالَمِ ، وَٱلْإِنْفَاقُ مِنَ ٱلْإِقْتَارِ

مقصودِ ترجمہ

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے جیسا کہ پہلے بہت سے اعمال کو جو فرائض کی قبیل سے ہیں یا واجبات کی قبیل سے ، ایمان کا جزء بتایا ہے اور ایمان کی ترکیب ثابت کی ہے اور اس کے قابل للزیادۃ

---

(۱۲۸) ھدی الساری (ص ۴۴۰) ۔

(۱۲۹) ھدی الساری (ص ۴۴۰) ۔

(۱۳۰) حوالۂ بالا ۔

(۱۳۱) حوالۂ بالا ۔

(۱۳۲) عمدہ (ج ۱ ص ۱۹۶) ۔

(۱۳۳) حوالۂ بالا ۔

والنقصان ہونے کو بیان کرتے آرہے ہیں اسی طرح یہاں بھی یہ بتارہے ہیں کہ افشاءِ سلام ایک ایسا عمل ہے جو مسنون ہے، فرض یا واجب نہیں ہے، یہ بھی اسلام میں داخل ہے اور اسلام کا جزء ہے، مرجئہ کا یہ کہنا کہ اعمال کو ایمان و اسلام سے کوئی تعلق نہیں یہ غلط ہے۔ پھر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایمان واسلام چونکہ متحد یا متلازم ہیں اس واسطے اسلام کے لیے جب اس کو جزء قرار دیا جائے گا تو ظاہر ہے ایمان کے لیے بھی جزء ہوگا۔

"افشاءِ سلام" کا مطلب ہے مطلقاً سلام کو پھیلانا کہ اس میں کسی شخص کی اور وقت کی قید ملحوظ نہ ہو، یعنی کوئی آدمی خواہ اجنبی ہو یا اپنا جاننے والا ہو، پردیسی ہو یا اپنے دیس کا رہنے والا ہو، ہر ایک کو سلام کیا جائے، اسی طرح وقت کی بھی تخصیص نہیں، ہر وقت اور ہر مقام پر سلام کیا جاسکتا ہے۔ (مستثنیات کی وجہ اور ہے)۔

قال عمار

حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ: یہ مشہور صحابی ابوالیقظان عمار بن یاسر بن عامر بن مالک بن کنانہ عَنسی رضی اللہ عنہ ہیں۔

آپ کے والد یاسر اپنے دو بھائیوں حارث اور مالک کے ہمراہ یمن سے مکّہ اپنے ایک بھائی کی تلاش میں آئے تھے، دونوں بھائی حارث اور مالک تو یمن واپس چلے گئے، لیکن یاسر مکّہ میں ٹھہر گئے اور ابو حذیفہ بن المغیرہ کے حلیف بن گئے، ابو حذیفہ نے اپنی باندی سُمیّہ بنت خیّاط کا نکاح ان سے کردیا جن سے حضرت عمار رضی اللہ عنہ ۵۷ق ھ پیدا ہوئے، ابو حذیفہ نے آپ کو آزاد کردیا، یہ حضرات ابو حذیفہ کی موت تک ساتھ رہے، اس کے بعد جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مبعوث ہوئے تو حضرت یاسر، حضرت سمیہ اور حضرت عمار رضی اللہ عنہم مشرف باسلام ہوگئے۔

چونکہ شروع میں اسلام لاچکے تھے اس لیے ان کو کفار کی طرف سے بہت اذیتیں پہنچیں اور یہ صبر و شکر کے ساتھ سب کچھ برداشت کرتے رہے، ان حضرات کو جب تکلیف پہنچائی جارہی تھی ایسے موقعہ پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا گذر ان پر ہوا، آپ نے فرمایا "صبراً یاآل یاسر؛ فإن موعدکم الجنة" (۱)۔

حضرت سمیہ رضی اللہ عنہا کو اسی راہ حق میں سب سے اول شہید ہونے کا اعزاز ملا، دشمنِ خدا ابو جہل نے ان کی شرمگاہ پر برچھی کا وار کیا جس سے وہ شہید ہوگئیں۔

---

(۱) مستدرک حاکم (ج۳ ص۳۸۳) کتاب معرفة الصحابة، باب ذکر مناقب عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ۔

حضرت عمار رضی اللہ عنہ نے حبشہ کی طرف بھی ہجرت کی اور مدینہ کی ہجرت کا شرف بھی حاصل کیا بدر و اُحد سے لے کر تمام غزوات میں شرکت کی۔

اسلام میں سب سے پہلے مسجد بنانے والے بھی حضرت عمار رضی اللہ عنہ ہیں۔

فضائل و مناقب

آپ کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "إن الجنة لتشتاق إلى ثلاثة: عليّ و عمار و سلمان" (۲)۔

ایک دفعہ انھوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضری دی اور داخل ہونے کی اجازت طلب کی، آپ نے آواز پہچان کر فرمایا "مرحباً بالطیب المطیب" (۳)۔

نیز آپ نے فرمایا: "مُلِئَ عمار إیماناً إلى مُشاشه" (۴) مشاش دراصل نرم ہڈی کے سرے کو کہتے ہیں اور مطلب یہ ہے کہ حضرت عمار رضی اللہ عنہ سرتاپا ایمان ہیں، ایمان ان کے ایک ایک جزء میں سرایت کئے ہوئے ہے۔

آپ نے فرمایا "من أبغض عماراً أبغضه الله و من عادى عماراً عاداه الله" (۵)۔

حضرت عمار رضی اللہ عنہ کے مناقب بے شمار ہیں، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشینگوئی کے مطابق (۶) صفّین کے موقعہ پر ۳۷ھ میں آپ شہید ہوگئے، ترانوے سال آپ کی عمر ہوئی، آپ سے تقریباً باسٹھ حدیثیں مروی ہیں۔ (۷) رضی اللہ عنہ و أرضاہ۔

ثلاث من جمعهن فقد جمع الإيمان

حضرت عمار رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تین چیزیں ایسی ہیں کہ ان کو جو شخص جمع کرے وہ ایمان کو

---

(۲) جامع ترمذی، کتاب المناقب، باب مناقب سلمان الفارسی رضی اللہ عنہ، رقم (۳۷۹۷)۔

(۳) جامع ترمذی، کتاب المناقب، باب مناقب عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ، رقم (۳۷۹۸)۔

(۴) سنن ابن ماجہ، المقدمة، باب فضل عمار بن یاسر، رقم (۱۴۷)۔

(۵) دیکھیے تاریخ بغداد (ج ۱ ص ۱۵۴) و مسند احمد (ج ۴ ص ۹۰) و مستدرک حاکم (ج ۳ ص ۳۸۹)۔

(۶) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کے بارے میں فرمایا تھا "أبشر عمار، تقتلك الفئة الباغية" سنن ترمذی، کتاب المناقب، باب مناقب عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ، رقم (۳۸۰۰)۔

(۷) یہ تمام تفصیلات تہذیب الکمال (ج ۲۱ ص ۲۱۵-۲۲۷) اور الأعلام للزرکلی (ج ۵ ص ۳۶) سے ماخوذ ہیں۔

جمع کرنے والا ہے ، یعنی یہ تین صفات جس شخص کے اندر ہوں گی وہ کامل الایمان ہوگا: ۔

الإنصاف من نفسک

اس میں یہ بھی ہوسکتا ہے کہ "مِنْ" بمعنی "فی" ہو جیسے قرآن مجید میں ہے "يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْۤا اِذَا نُوْدِيَ لِلصَّلٰوةِ مِنْ يَّوْمِ الْجُمُعَةِ" (۸) أی فی یوم الجمعة ۔

اس میں "من" کو ابتدائیہ بھی قرار دیا جاسکتا ہے ، اس صورت میں یہاں "نفسک" فاعل کے معنی میں ہوگا، یعنی انصاف ایسا ہونا چاہیے جو تمھارے نفس سے ناشی ہو ، تمھارا دل اس انصاف پر تم کو آمادہ کرنے والا ہو ، کبھی ایسا ہوتا ہے کہ آدمی اس خوف سے انصاف کرتا ہے کہ اگر انصاف نہیں کیا تو افسر موردِ عتاب ٹھہرائے گا اور گرفت ہوگی ، بدنامی ہوگی اور شہرت خراب ہوگی ، یہاں بتایا جارہا ہے کہ افسر کا خوف یا بدنامی کا اندیشہ انصاف کا باعث نہیں ہونا چاہیے بلکہ تمھارا نفس تمھیں انصاف پر آمادہ کرنے والا ہونا چاہیے ۔

اور اگر "فی" کے معنی میں ہو تو "نفسک" مفعول بہ کے درجہ میں آئے گا اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اپنی ذات کے بارے میں تمھیں انصاف سے کام لینا چاہیے ، بسااوقات ایسا ہوتا ہے کہ آدمی دوسروں کے بارے میں تو انصاف سے کام لیتا ہے لیکن جب اپنا معاملہ درپیش ہوتا ہے تو پھر وہ انصاف سے کام نہیں لیتا ، بلکہ اپنے نفس کے ساتھ محبت کی وجہ سے رعایت کرتا ہے ، لہذا یہاں کہاجارہا ہے کہ تمھیں اپنی ذات کے بارے میں انصاف سے کام لینا چاہیے ، اپنے نفس کو آزاد نہیں چھوڑنا چاہئے ، بلکہ اس کو مامورات کی تعمیل کرنے والا اور منہیات سے اجتناب کرنے والا ہونا چاہئے ۔

وبذل السلام للعالم

سلام کو پوری دنیا کے لیے خرچ کرنا

مطلب یہ ہے کہ بلا تفریق بین الصغیر والکبیر والغنی والفقیر سب کو سلام کرے ، اس میں دوست ہونے یا نہ ہونے ، جان پہچان والا ہونے یا نہ ہونے کی کوئی تفریق نہ ہو ۔

ابتداء بالسلام کو شریعت نے ردِّ سلام سے افضل قرار دیا ہے حالانکہ ابتداء بالسلام سنت ہے اور ردِّ

---

(۸) سورۃ الجمعۃ/۹ ۔

سلام واجب ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ فرض واجب سے افضل اور واجب سنت سے افضل ہوتا ہے، لیکن یہاں ابتداء بالسلام جو سنت ہے ردِّسلام سے جو واجب ہے، افضل ہے۔ ردِسّلام واجب اس لیے ہے کہ سلام کا جواب نہ دینے سے سلام کرنے والے کی دل شکنی ہوتی ہے اور جواب نہ دینے والے کے تکبر کا اظہار ہوتا ہے، اور تکبر اور دل شکنی دونوں ناجائز ہیں۔

والإنفاق من الإقتار

اور تنگی و فقر کے باوجود خرچ کرنا

اقتار کے معنی افتقار کے ہوتے ہیں، کہاجاتا ہے "أقتر الرجل" إذا افتقر۔ پھر "من" یہاں یا تو فی" کے معنیٰ میں ہے اور مطلب یہ ہے کہ جب قحط سالی ہو، لوگ فقر میں مبتلا ہوں اس صورت میں انفاق سے کام لینا چاہیے۔

دوسری صورت یہ بھی ہوسکتی ہے کہ یہ "عند" کے معنی میں ہو اور انفاق عند الاقتار کا یہ مطلب ہوگا کہ جب آدمی فقر میں مبتلا ہو اس وقت بھی اس کو انفاق کرنا چاہیے، اس حالت میں خرچ کرنے سے اللہ تعالیٰ رزق میں برکت اور اضافہ فرمائیں گے، قرآن مجید میں ارشادِ باری ہے "وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللهُ" (۹) جو آدمی تنگدست ہو اس کو خرچ کرنا چاہیے اس مال میں سے جو تھوڑا بہت اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اس کو عنایت فرمایا ہے۔ اسی طرح ارشاد فرمایا "لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلَّا مَا آتٰهَا، سَيَجْعَلُ اللهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا" (۱۰) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی آدمی فقر میں مبتلا ہونے کے باوجود اللہ تعالیٰ کے لیے خرچ کرے گا تو اللہ سبحانہ وتعالیٰ اس کے رزق میں برکت عطا فرمائیں گے اور عُسر یُسر سے بدل جائے گا۔

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت عمار رضی اللہ عنہ کا یہ اثر تمام خصالِ ایمان کو جامع ہے، کیونکہ یہ خصالِ ایمان یا تو بدنیہ ہیں یا مالیہ، اس اثر میں "انفاق" جو وارد ہے یہ مالی خصال کی طرف مشیر ہے جو اللہ پر اعتماد، زہد اور قصرِ امل کو متضمن ہیں۔

پھر بدنیہ کا تعلق یا اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہوگا یا بندوں کے ساتھ، سو حقوق اللہ کی طرف اشارہ کرنے کے لیے کہا گیا ہے "الإنصاف من نفسک" اور حقوق العباد پر دلالت کرنے کے لیے کہا گیا ہے "وبذل

(۹) سورۃ الطلاق/۷۔

(۱۰) حوالۂ بالا۔

السلام للعالم "(۱۱) واللہ اعلم۔

اثرِ عمار رضی اللہ عنہ کی تخریج

حضرت عمار رضی اللہ عنہ کا یہ اثر امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الایمان میں ، امام عبدالرزاق صنعانی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مصنَّف (۱۲) میں ، ابن حِبّان رحمۃ اللہ علیہ نے "روضۃ العقلاء" میں اور یعقوب بن شیبہ نے اپنی "مسند" میں موصولاً ذکر کیا ہے ۔(۱۳)

پھر یہ اثر مسندِ بزار ، کتاب العلل لابن ابی حاتم اور شرح السنۃ للبغوی میں عبدالرزاق کے حوالہ سے مرفوعاً مروی ہے ۔(۱۴)

امام بزار رحمۃ اللہ علیہ نے اس طریق کو غریب کہا ہے ، امام ابوزرعہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس کو مرفوع روایت کرنا درست نہیں ہے ۔(۱۵)

حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ " فنِ حدیث کے اعتبار سے دیکھا جائے تو مرفوع روایت معلول ہے ، کیونکہ امام عبدالرزاق آخر عمر میں متغیر ہوگئے تھے اور مسند بزار اور کتاب العلل کے راوی حسن بن عبداللہ کوفی نے ، اسی طرح شرح السنۃ کے راوی احمد بن کعب واسطی نے امام عبدالرزاق سے آخر عمر میں ہی استفادہ کیا ہے ۔ البتہ یہ بات ہے کہ حضرت عمار کا یہ قول اگرچہ ان پر موقوف ہے لیکن یہ مرفوع کے حکم میں ہے کیونکہ یہ بات ایسی ہے جو رائے سے نہیں کہی جاسکتی " (۱۶) واللہ اعلم۔

۲۸ : حدّثنا قُتَيْبَةُ قَالَ : حدثنا ٱللَّيْثُ ، عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ ، عَنْ أَبِي ٱلْخَيْرِ ، عَنْ عَبْدِ ٱللَّهِ بْنِ عَمْرٍو : أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ رَسُولَ ٱللَّهِ ﷺ : أَيُّ ٱلْإِسْلَامِ خَيْرٌ ؟. قَالَ : (تُطْعِمُ ٱلطَّعَامَ ، وَتَقْرَأُ ٱلسَّلَامَ عَلَى مَنْ عَرَفْتَ وَمَنْ لَمْ تَعْرِفْ) . [ر : ۱۲]

قتیبہ بن سعید

یہ شیخ الاسلام راویۃ الاسلام ابورجاء قتیبہ بن سعید بن جمیل بن طریف ثقفی ہیں ۔

---

(۱۱) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۹۸)۔

(۱۲) مصنف عبدالرزاق (ج ۱۰ ص ۳۸۶) کتاب الجامع ، باب إفشاء السلام ، رقم (۱۹۴۳۹)۔

(۱۳) تغلیق التعلیق (ج ۲ ص ۳۶ و ۳۷)۔

(۱۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۸۲ و ۸۳)۔

(۱۵) فتح الباری (ج ۱ ص ۸۳)۔

(۱۶) حوالۂ بالا۔

ابن عدی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان کا نام یحیٰی ہے اور قتیبہ ان کا لقب ہے ، حافظ ابن مندہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان کا نام علی ہے ۔

یہ ۱۴۸ھ یا ۱۴۹ھ یا ۱۵۰ھ میں پیدا ہوئے ، انھوں نے امام مالک ، امام لیث بن سعد ، شریک ، حماد بن زید ، ابوعوانہ ، ابن لہیعہ اور عبداللہ بن المبارک رحمہم اللہ وغیرہ سے استفادہ کیا اور ان سے روایت کرنے والوں میں امام حُمیدی ، نعیم بن حماد ، امام احمد بن حنبل ، یحیی بن معین ، علی بن المدینی ، ابن نُمیر ، ابوبکر بن ابی شیبہ ، امام بخاری ، امام مسلم ، امام ابوداؤد ، امام نسائیؒ اور امام ترمذی رحمہم اللہ جیسے اساطین حدیث شامل ہیں ۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ ثقہ اور ثبت تھے ۔

امام یحیی بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "قتیبة ثقة" ۔

امام نسائیؒ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة صدوق" ۔

امام قتیبہ کے والد سعید بیان کرتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو خواب میں دیکھا ، آپ کے ہاتھ میں ایک صحیفہ تھا ، میں نے عرض کیا کہ یارسول اللہ ! اس صحیفہ میں کیا ہے ؟ آپ نے فرمایا اس میں علماء کے نام ہیں ۔ میں نے عرض کیا کہ مجھے دیجئے میں اس میں اپنے بیٹے کا نام دیکھتا ہوں ، میں نے اس میں دیکھا تو وہاں ان کا نام تھا ۔

آپ ۲۴۰ھ میں انتقال فرماگئے ۔ (۱۷) رحمہ اللہ تعالیٰ ۔

لیث بن سعد ، یزید بن ابی حبیب ، ابو الخیر اور حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہم کے حالات پیچھے "باب إطعام الطعام من الإسلام" کے تحت گزر چکے ہیں ۔

أی الإسلام خیر ... الخ

یہ حدیثِ باب بعینہٖ پیچھے "باب إطعام الطعام من الإسلام" کے تحت گزر چکی ہے ، وہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے استاذ عمرو بن خالد تمیمی ہیں اور یہاں قتیبہ بن سعید ، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے تکثیرِ طرق کی غرض سے اپنے دونوں استاذوں کی روایت کو الگ الگ ذکر کیا ہے ، اور یہ امام بخاری کی عادت ہے کہ وہ ایک حدیث کو مکرر نہیں لاتے ، جہاں ایسی ضرورت پڑتی ہے وہاں تکثیرِ طرق کی غرض سے سند

(۱۷) دیکھیے سیر أعلام النبلاء (ج ۱۱ ص ۱۳ ـ ۲۴) وتہذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۵۲۳ ـ ۵۳۷) و تقریب التہذیب (ص ۴۵۴) رقم (۵۵۲۲) وعمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۹۹) ۔

میں تبدیلی لاتے ہیں۔

یہاں یہ اشکال ہوسکتا ہے کہ جب صرف تکثیرِ طرق مقصود ہے تو یہ بھی تو ممکن تھا کہ ایک ہی ترجمہ باندھتے اور یوں کہتے "باب إطعام الطعام والسلام من الإسلام" اور اس کے تحت اپنے دونوں شیوخ کی حدیث ذکر کردیتے، لیکن ایسا نہیں کیا۔

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ممکن ہے عمرو بن خالد نے اس حدیث کو "اطعامِ طعام" کے ذیل میں ذکر کیا ہو اور قتیبہ نے "سلام" کے تحت، اپنے استادوں کی مکمل اتباع کرتے ہوئے امام بخاری نے الگ الگ ترجمہ قائم فرمایا ہو۔ (۱۸)

لیکن یہ جواب درست نہیں معلوم ہوتا کیونکہ اس سے اولاً یہ لازم آتا ہے کہ پہلے یہ ثابت ہو کہ ان دونوں استادوں کی مبوّب کتابیں موجود ہیں جہاں انھوں نے "اطعام طعام" اور "سلام" کے ابواب قائم کئے ہوں اور ان کے تحت اس حدیث کو ذکر کیا ہو، جب کہ ان کے حالات لکھنے والوں میں سے کسی نے اس بات کا تذکرہ نہیں کیا۔

پھر اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ وضعِ تراجم میں دوسروں کی تقلید کرتے ہیں، حالانکہ یہ بات مشہور و معروف ہے کہ وہ وضعِ تراجم کے سلسلہ میں کسی کی تقلید نہیں کرتے بلکہ احادیث سے خود احکام مستنبط کرتے اور اجتہاد کرکے تراجم وضع کرتے ہیں۔

پھر اگر علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ کی بات درست مان بھی لیں اور یہ تسلیم کرلیں کہ واقعی ان دونوں استادوں کی "ابواب" پر تصنیفات ہیں تو بھی مصنف کے لیے ان کو جمع کرنا ممکن تھا، لہٰذا سوال بعینہٖ برقرار رہا۔

بہرحال یوں کہہ سکتے ہیں کہ ظاہراً امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی صنیع سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ شعبِ ایمان کو شمار کرانا چاہتے ہیں، اس لیے ہر شعبہ کے لیے الگ الگ باب قائم فرمایا ہے۔ (۱۹)
واللہ اعلم۔

---

(۱۸) دیکھیے شرح کرمانی (ج۱ص ۱۳۴)۔
(۱۹) دیکھیے فتح الباری (ج۱ص ۸۲)۔

۱۹ - باب : كُفْرَانِ الْعَشِيرِ ، وَكُفْرٍ بَعْدَ كُفْرٍ.

کفر کے لغوی معنی

کفر کے لغوی معنی چھپانے کے ہیں ، کہاجاتا ہے "کفر یکفر کفراً: ستر " ۔

رات کو " کافر " کہتے ہیں "لأنہ یستر بظلمتہ کل شیء" سمندر کو بھی " کافر " کہتے ہیں "لسترہ مافیہ" کھیتی باڑی کرنے والے کو بھی " کافر " کہتے ہیں "لسترہ البذر فی الأرض" ۔

کفر یکفر کفراً وکفوراً وکفراناً: کفر کرنا، یہ ایمان کی ضد اور نقیض ہے ، اس میں بھی دراصل ،نعمت کا چھپانا اور اس کا حق ادا نہ کرنا پایا جارہا ہے ، کافر اللہ جل شانہ کی نعمت کو چھپاتا ہے اور اس کا انکار کرتا ہے اس کی ربوبیت جو اس کا خاص وصف ہے اس کو مستور کرتا ہے اور غیر کی طرف اس کی نسبت کرتا ہے ، گویا یوں کہتا ہے کہ ربوبیت اللہ تعالیٰ کا وصفِ خاص نہیں ، دوسرا بھی اس میں شریک ہے ۔ (۲۰)

علامہ راغب اصفہانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں " والکفران فی جحود النعمۃ أکثر استعمالاً، والکفر فی الدین أکثر ، والکفور فیھما جمیعا" (۲۱) ۔

کفر کے اطلاقات

اس کے بعد یہ سمجھو کہ کفر کے شریعت میں دو اطلاق ہیں اس کا ایک اطلاق تو کفرِ حقیقی ، کفرِ اصلی اور کفر باللہ پر ہوتا ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ آدمی ان چیزوں کا دیدہ و دانستہ انکار کرے جن کا ایمان میں ہونا ضروری ہے ، جیسے اللہ تعالیٰ کی ربوبیت کا انکار کرے ، یا ملائکہ یا یومِ آخرت کا انکار کرے ۔

اس کا دوسرا اطلاق اس سے نیچے کے درجہ کے کفر پر یعنی معاصی اور نافرمانیوں پر ہوتا ہے ، یہ کفرِ فرعی غیر اصلی ہے ۔ پہلے کفر کی وجہ سے آدمی ایمان سے خارج ہوجاتا ہے اور دوسری قسم کے ارتکاب سے دائرۂ ایمان سے خارج نہیں ہوتا اور یہی وہ کفر ہے جس کا احادیث میں معاصی پر اطلاق کیا گیا ہے ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں "سِباب المسلم فسوق وقتالہ کفر" (۲۲) یہاں قتال کو کفر قرار

---

(۲۰) دیکھیے لسان العرب (ج۵ص ۱۴۴ ـ ۱۴۷) ۔

(۲۱) مفردات القرآن (ص ۴۳۴) ۔

(۲۲) صحیح بخاری، کتاب الإیمان، باب خوف المؤمن أن یحبط عملہ وھو لا یشعر، رقم (۴۸) ۔

دیا گیا ہے ، اسی طرح ارشاد ہے "بین الرجل وبین الشرک والکفر ترک الصلاۃ" (۲۳) بعض روایات میں ہے "من ترک الصلاۃ متعمداً فقد کفر جهاراً" (۲۴) اسی طرح نیاحت کو کفر کہا گیا ہے چنانچہ ارشاد ہے : "اثنتان فی الناس، هما بهم کفر: الطعن فی النسب والنیاحة علی المیت" (۲۵) اسی طرح حدیث میں فرمایا گیا ہے : "لا ترغبوا عن آبائکم، فمن رغب عن أبیه فهو کفر" (۲۶) اگر کوئی آدمی استطاعت کے باوجود حج نہ کرے تو ایسے شخص کے متعلق حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "فلا علیه أن یموت یهودیاً أو نصرانیاً" (۲۷) ان تمام روایات میں یہی کفرِ غیر اصلی مراد ہے جس کو "کفر دون کفر" بھی کہا جاتا ہے ۔

ان تمام روایات میں یہ تاویل کی جاتی ہے کہ یہاں کفر کا اطلاق کیا گیا ہے اس شخص پر جو ان چیزوں کو حلال سمجھنے والا ہو ، یا یہاں کفر کا اطلاق بایں معنی کیا گیا ہے کہ "فعل فعل الکفر" یا "فإنه قد قارب الکفر" ۔

ان تاویلات کی اب ضرورت نہیں بس یہ کہا جائے گا کہ کفر کے بہت سے مراتب اور درجات ہیں ان میں سے بعض مرتبے ایمان سے خارج کردینے والے ہوتے ہیں اور یہ کفر کا سب سے اعلیٰ مرتبہ ہے اور دوسرے مراتب وہ ہوتے ہیں جو ایمان سے خارج کرنے والے نہیں ہوتے ۔

اسی طرح شرک میں بھی تفصیل ہے ، ایک شرک وہ ہے جو مخرج عن الملۃ ہے اسی کے بارے میں ارشاد ہے "إِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَاۗءُ" (۲۸) جب کہ قرآن کریم کی ایک اور آیت میں ارشاد ہے "فَمَنْ كَانَ يَرْجُوْا لِقَاۗءَ رَبِّهٖ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَّلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهٖٓ اَحَدًا" (۲۹) اس میں شرک سے مراد ریا ہے جو مخرج عن الملۃ نہیں ہے یہ "شرک دون شرک" ہے ۔

یہی حال "ظلم" کا ہے کہ اس میں ایک اعلیٰ درجہ ہوتا ہے جو مخرج عن الملۃ ہوتا ہے ، جس کو آیت قرآنی "وَالْكٰفِرُوْنَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ" (۳۰) میں بیان کیا گیا ہے ، جب کہ ظلم کا ایک درجہ وہ ہے جو

---

(۲۳) صحیح مسلم (ج۱ ص ۶۱) کتاب الإیمان، باب بیان إطلاق اسم الکفر علی من ترک الصلاۃ ۔

(۲۴) مجمع الزوائد (ج ۱ ص ۲۹۵) کتاب الصلاۃ، باب فی تارک الصلاۃ ۔ وفیض القدیر بشرح الجامع الصغیر (ج ۶ ص ۱۰۲) ۔

(۲۵) دیکھیے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۵۸) کتاب الإیمان، باب إطلاق اسم الکفر علی الطعن فی النسب والنیاحۃ ۔

(۲۶) صحیح بخاری (ج ۲ ص ۱۰۰۱) کتاب الفرائض، باب من ادعی إلی غیر أبیه، وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۵۷) کتاب الإیمان، باب بیان حال إیمان من رغب عن أبیه وهو یعلم ۔

(۲۷) جامع ترمذی، کتاب الحج، باب ماجاء فی التغلیظ فی ترک الحج، رقم (۸۱۲) ۔

(۲۸) النساء/۴۸ و ۱۱۶ ۔

(۲۹) سورۃ الکهف/۱۱۰ ۔

(۳۰) البقرۃ/۲۵۴ ۔

مخرج عن الملۃ نہیں ہے ، حتی کہ اس کی نسبت انبیاء علیہم السلام کی طرف بھی کی گئی ہے ، جیسے حضرت آدم علیہ السلام کا قول ہے "رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا" (۳۱) اسی طرح حضرت یونس علیہ السلام کی دعا ہے "لَآ إِلٰهَ إِلَّآ أَنْتَ سُبْحٰنَكَ إِنِّيْ كُنْتُ مِنَ الظّٰلِمِيْنَ" (۳۲) ان دونوں آیتوں میں ظلم سے مراد "ظلم دون ظلم" ہے وہ ظلم مراد نہیں جو مخرج عن الملۃ ہوتا ہے ۔

اسی طرح نفاق کے بارے میں بھی تفصیل ہے ایک نفاق وہ ہے جس کو "إِنَّ الْمُنٰفِقِيْنَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ" (۳۳) میں بیان کیاگیا ہے اور یہ مخرج عن الملۃ ہے جب کہ "أربع من کنّ فیه کان منافقاً خالصاً..." (۳۴) میں نفاق سے مراد وہی "نفاق دون نفاق" مراد ہے ، مخرج عن الملۃ نفاق مراد نہیں ہے ۔

خلاصہ یہ کہ کفر میں بھی ایک اعلیٰ درجہ ہوتا ہے جو دائرۂ اسلام سے خارج کرنے والا ہوتا ہے اور دوسرے درجات نیچے ہوتے ہیں جو اسلام سے خارج کرنے والے نہیں ہیں ، اسی طرح شرک ، ظلم اور نفاق میں اعلیٰ درجہ اعلیٰ ہوتا ہے جو مخرج عن الملۃ ہے اور اس کے نیچے بہت سے دوسرے درجات ہیں جو اسلام سے خارج کرنے والے نہیں ہیں ۔

ایمان اور کفر کی مثال نور اور ظلمت کی سی ہے ، قرآن مجید کی آیت ہے "اَللّٰهُ وَلِيُّ الَّذِيْنَ آمَنُوْا يُخْرِجُهُمْ مِّنَ الظُّلُمٰتِ إِلَى النُّوْرِ" (۳۵) یہاں "ظلمات" سے مراد کفر اور "نور" سے مراد ایمان ہے ، جس طرح محسوسات میں دن نورِ محض ہے اور رات ظلمتِ محضہ ہے اسی طرح ایمان نورِ محض ہے اور کفر ظلمتِ محضہ ہے ، پھر انہی محسوسات میں ایک درجہ وہ بھی ہے کہ جہاں نورِ محض ہو نہ ظلمتِ محضہ ، مثلاً صبح صادق کے طلوع ہونے کے بعد نہ ظلمتِ محضہ باقی رہتی ہے اور نہ نورِ محض ہوتا ہے ، نورِ محض کی آمد تو طلوع آفتاب کے ساتھ ہوتی ہے اور ظلمتِ محضہ کا خاتمہ طلوعِ صبح صادق سے ہوجاتا ہے ، اب یہ درمیان کا جو ڈیڑھ گھنٹہ ہے یہ ظلمت اور نور سے مخلوط ہے ، شریعت نے بھی فجر کی نماز میں جہری قراءت کا حکم دیا ہے ، اور اس وقت کو رات کا حصہ شمار کیا ہے اور روزہ دار کے لیے صبح صادق کے بعد کھانا حرام قرار دے دیا ہے ، حالانکہ روزہ دن کی عبادت ہے اور دن طلوع آفتاب سے شروع ہوتا ہے ، گویا من وجہٍ اس میں لیل

(۳۱) الأعراف/۲۳ ۔

(۳۲) الأنبياء/۸۷ ۔

(۳۳) النساء/۱۴۵ ۔

(۳۴) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۰) کتاب الإیمان، باب علامة المنافق ۔

(۳۵) النساء/۲۵۷ ۔

ہونا پایا جارہا ہے اور من وجہٍ نہار ہونا ۔ بعینہ اسی طرح سمجھئے کہ ایمان نورِ محض ہے اور کفر ظلمت محضہ ہے ، لیکن جیسے دن اور رات کی مثال میں نور محض اور ظلمت محضہ کے درمیان میں ایک حصہ وہ بھی آتا ہے جو نہ نورِ محض ہے اور نہ ظلمتِ محضہ ، بلکہ بین بین کی اس کی حیثیت ہے اسی طریقہ سے ایمان اور کفر کے درمیان بھی ایک درجہ ایسا آتا ہے ۔

ایک آدمی "لاإله إلا الله محمد رسول الله" کی تصدیق اور اقرار پورے خلوص اور جزم کے ساتھ کرتا ہے ، لیکن ساتھ ساتھ گناہوں کا ارتکاب بھی کرتا ہے ، اس تصدیق اور اقرار کے ساتھ گناہوں کے ارتکاب میں ایمان جو نور محض ہے اور کفر جو ظلمت محضہ ہے دونوں کا اختلاط پایا جارہا ہے ۔

پھر یہ اختلاط جس طرح مؤمن کے اندر پایا جاتا ہے کافر کے اندر بھی یہ اختلاط ہوتا ہے ۔ دیکھئے حضرت اشج عبدالقیس رضی اللہ عنہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے ، مسلم کی روایت میں ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "إن فيك لخصلتين يحبهما الله : الحلم والأناة" (۳۶) ایک دوسری روایت میں ہے کہ انھوں نے پوچھا "أقديما كانا أم حديثا؟" کہ یہ دونوں خصلتیں میرے اندر پہلے سے ہیں یا ابھی نئی پیدا ہوئی ہیں ؟ آپ نے فرمایا "بل قديما" کہ یہ خصلتیں پہلے ہی سے موجود ہیں تو انھوں نے شکرادا کرتے ہوئے کہا "الحمد لله الذي جبلني على خُلّتَينِ يحبهما" (۳۷) ظاہر ہے کہ "حلم" اور "اناۃ" دو پسندیدہ خصلتیں ہیں جن کی اسلام نے ترغیب دی ہے اور وہ کافر میں موجود ہیں ۔ منشا کہنے کا یہ ہے کہ ایمان اور کفر کے درمیان ایسے مراتب بے شمار ہیں کہ ان کے اندر ایمان کے ساتھ کفر کے درجات اور اس کی شاخیں بھی موجود ہیں اور کفر کے ساتھ ساتھ ایمان کی شاخیں بھی موجود ہیں ۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں ایک اشکال یہ ہے کہ مومن کے اندر اگر کفر والی خصلت آجائے تو "فقد کفر" کا حکم لگادیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ "کفر دون کفر" مراد ہے ، لیکن کافر کے اندر ایمان والی خصلت آجائے تو وہاں "فقد آمن" کا حکم کیوں نہیں لگایا جاتا ؟

اس کی ایک معقول وجہ ہے اور وہ یہ کہ ایمان نام ہے روحانی صحت اور تندرستی کا ، اور کفر نام ہے

---

(۳۶) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۵) کتاب الإیمان ، باب الأمر بالإیمان باللہ تعالی و رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم ....

(۳۷) دیکھیے مسند احمد (ج ۴ ص ۲۰۶) نیز دیکھیے مجمع الزوائد (ج ۹ ص ۳۸۷) کتاب المناقب ، باب ما جاء فی الأشج و رفقتہ رضی اللہ عنہم ، و (ج ۵ ص ۶۴) کتاب الأشربۃ ، باب جواز الانتباذ فی کل وعاء ۔

روحانی مرض اور بیماری کا، اس کو جسمانی صحت اور جسمانی بیماری پر قیاس کرلیا جائے۔

دیکھئے ایک آدمی من جمیع الوجوہ تندرست ہے لیکن اس کے باوجود گرانیِ راس کی شکایت پیدا ہوگئی، وہ کہتا ہے کہ میں بیمار ہوں، حالانکہ ہاتھ اس کے صحیح سالم ہیں، دل اس کا صحیح سالم ہے، معدہ اس کا صحیح سالم ہے کسی اعتبار سے بھی اس کو مرض لاحق نہیں، صرف ایک جہت سے اس کو شکایت پیدا ہوئی ہے تو کہاجاتا ہے "فلاں بیمار ہے" اسی طرح مومن میں جب کہ من جمیع الجہات ایمان موجود ہے اگر ترکِ صلوٰۃ کی جہت سے اس کے اندر بیماری آجائے گی تو "فقد کفر" کا اطلاق ہوجائے گا۔

لیکن جب کوئی آدمی بیمار ہوتا ہے، اس طرح کہ اس کے ہاتھ میں زخم ہے، کان میں درد ہے، حرکتِ قلب بھی غیر معتدل ہے دورانِ راس کی شکایت بھی ہے، کئی اعتبار سے وہ مریض ہے لیکن پیشاب اس کا بالکل صحیح آتا ہے، اور اجابت بالکل درست ہوتی ہے، اس کے معدے میں کوئی خلل نہیں، تو مِن جمیع الجہات بیماری میں مبتلا ہونے کے بعد اس ایک جہت سے جو اس کے اندر صحت پائی گئی تو کیا اس کو کوئی تندرست کہتا ہے؟ نہیں! اسی طریقے سے جب ایک آدمی کافر ہے اور من جمیع الجہات روحانی بیماری اور روحانی مرض میں مبتلا ہے تو اگر ایک خصلت اس کے اندر ایمان اور روحانی تندرستی کی آگئی تو اس پر "فقد آمن" کا اطلاق نہیں کیا جائے گا۔

یہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے "کفران العشیر وکفر دون کفر" فرمایا ہے، وہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ "کفران العشیر" بھی درحقیقت "کفر دون کفر" میں داخل ہے کیونکہ جیسا کہ پیچھے بیان کیا گیا کہ "کفر" اصل میں "ستر" کو کہتے ہیں، اللہ کا کفر کرنے والا، اللہ تعالیٰ کے انعامات کا ستر کرتا ہے۔ اسی طرح شوہر کی ناشکری جب عورت کرتی ہے تو وہ بھی شوہر کی مہربانیوں اور انعامات کو چھپانے کی مرتکب ہوتی ہے لہذا اس میں بھی ستر موجود ہے۔ البتہ دونوں میں استعمال کے اعتبار سے فرق کیاجاتا ہے کہ "کفر" کا اطلاق کفر باللہ پر ہوتا ہے اور اس کے نیچے درجات اور مراتب ہوتے ہیں، ان پر "کفر دون کفر" کا اطلاق ہوتا ہے۔ "کفران" کا اطلاق کفر باللہ پر نہیں ہوتا بلکہ "کفر دون کفر" پر ہوتا ہے۔

عشیر: فعیل بمعنی "معاشر" ہے جیسے "اکیل" بمعنی مؤاکل، "معاشرت" "مخالطت" کو یا "ملازمت" کو کہتے ہیں، یہاں مراد زوج ہے جس کے ساتھ بیوی گذر بسر کرتی ہے۔ (۳۸)

پھر "کفر دون کفر" میں جو "دون" ہے اس کے دو معنی آتے ہیں کبھی "غیر" کے معنی میں اور کبھی "أدنیٰ من شیء" کے معنی میں مستعمل ہے، علامہ راغب اصفہانی نے مفردات القرآن میں

(۳۸) دیکھیے عمدۃ القاری (ج۱ ص ۲۰۰)۔

دونوں معانی میں علی السواء آیاتِ قرآنیہ کے ذیل میں نقل کیا ہے ۔ (۳۹)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے " دون " کو " اقرب " کے معنی میں راجح قرار دیا ہے (۴۰) جب کہ علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے " غیر " کے معنی کو راجح فرمایا ہے ۔ (۴۱) گویا حافظ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہاں پر کفر کے مختلف مراتب بیان کرنا مقصود ہے اور حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک کفر کے انواعِ متغایرہ کی نشاندہی مقصود ہے ۔

حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے " دون " کو " غیر " کے معنیٰ میں لینے کے لیے کئی قرائن ذکر کئے ہیں :

پہلا قرینہ انھوں نے روایتِ باب کو بیان کیا ہے کیونکہ روایت میں ہے "أُرِيتُ النار، فإذا أكثر أهلها النساء يكفُرن، قيل: أيكفُرْنَ بالله؟ قال: يكْفُرن العشير ويكفرن الإحسان" حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کفر کی اسناد جب نساء کی طرف کی تو صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نے سوال کیا کہ اس سے کفر باللہ مراد ہے ؟ آپ نے یہ تو نہیں فرمایا کہ کفر باللہ مراد ہے یا نہیں ، البتہ فرمایا "یکفرن العشیر" حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ کفر باللہ کفر کی ایک علیحدہ نوع ہے جس کے بارے میں صحابہ نے سوال کیا تھا، آپ نے "یکفرن العشیر" فرماکر "یکفرن باللہ" کی تائید نہیں کی ، معلوم ہوا کہ کفرانِ عشیر کفر کی مستقل نوع ہے ۔ لہذا کفر باللہ اور کفرانِ عشیر ایک دوسرے سے مغایر ہیں ۔

دوسرا قرینہ حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بیان کیا کہ بعض نسخوں میں "کفر دون کفر" کے بجائے "کفر بعد کفر" آیا ہے ، یہ لفظِ "بعد" اس بات کی دلیل ہے کہ "دون" معنی میں "غیر" کے ہے یعنی بعدیت غیریت پر دلالت کررہی ہے ، چونکہ لفظ "بعد" ایک نسخہ میں واقع ہے ، لہذا دونوں نسخوں کو مطابق بنانے کے لیے "دون" والے نسخہ کو "غیر" کے معنی میں لیں گے ۔

تیسرا قرینہ حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بیان فرمایا ہے کہ آیتِ کریمہ "إِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَاءُ" (۴۲) میں بالاتفاق "دون" "غیر" کے معنی میں ہے ، جب آیت کے اندر "دون" "غیر" کے معنی میں ہے تو "کفر دون کفر" میں "دون" کو "غیر" کے معنی میں لیا جائے گا ۔

---

(۳۹) دیکھیے المفردات فی غریب القرآن (ص ۱۷۶) ۔

(۴۰) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۸۷) کتاب الإیمان، باب: ظلم دون ظلم ۔

(۴۱) فیض الباری (ج ۱ ص ۱۱۴) ۔

(۴۲) النساء / ۴۸ و ۱۱۶ ۔

چوتھا قرینہ یہ بیان کیاہے کہ آگے ترجمہ آرہا ہے "باب المعاصی من أمر الجاھلیة، ولا یکفر صاحبھا بارتکابھا إلا بالشرک" معاصی کے ارتکاب سے آدمی کو کافر نہیں کہا جائے گا إلاّ یہ کہ اس نے شرک کا ارتکاب کیا ہوتو اس صورت میں اس کو کافر کہا جائے گا، حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر کفر میں مختلف انواع قرار دی جائیں تو یہ ہوسکتا ہے کہ ایک نوع کفر کی وہ ہو جس کے ارتکاب سے اس کو کافر کہاجائے، دوسری نوع وہ ہو جس کے ارتکاب سے کافر نہ کہاجائے، حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر کفر میں اس طرح کی دو نوع قرار نہ دی جائیں بلکہ ایک ہی نوع مختلف مراتب کے ساتھ بنائی جائے تو پھر عاصی پر کافر کے اطلاق میں تحجر کیوں ہے؟! حالانکہ ایک ہی نوع کا مبدءِ اشتقاق اس میں موجود ہے اور جہاں مبدءِ اشتقاق موجود ہو وہاں مشتق کا حمل ہونا چاہیے۔ (۴۳)

لیکن حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی اس پوری تقریر پر نقد کیاگیا ہے چنانچہ علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "میرے نزدیک حافظ کا مختار یعنی "دون" بمعنی "أقرب" و "أدْوَن" بمعنی گھٹیا درجہ اور پست و کمتر مرتبہ ہونا راجح ہے۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ اس ترجمہ میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا جواصل مقصود ہے اور جس وجہ سے اس ترجمہ کو کتاب الایمان میں ذکر کیا اور ذکر کرنا مناسب ہوا وہ یہ ہے کہ کفر میں مراتب بیان کرکے اس کی ضد ایمان میں مراتب ہونے پر استدلال کرنا ہے اور یہ مقصود اسی معنی کی تقدیر پر حاصل ہوسکتا ہے، "غیر" کے معنی لے کر یہ مقصود حاصل نہیں ہوسکتا، کیونکہ غیر کی صورت میں مغایرت ثابت ہوسکتی ہے مگر مراتب ثابت نہیں ہوسکتے۔ پھر مصنف نے کتاب الایمان کے شروع ہی سے مختلف ابواب میں ایمان کے مراتب ثابت کئے، چنانچہ ابھی "باب تفاضل أھل الإیمان فی الأعمال" اور "باب إذالم یکن الإسلام علی الحقیقة..." میں یہی ثابت کیا ہے، تو اب مناسب یہی ہے کہ اس جگہ کفر میں مراتب ثابت کرنا ہی مقصود ہو نہ کہ مغایرت۔

دوسری وجہ یہ کہ اگر "دون" بمعنی "غیر" ہو تو "کفر دون کفر" کے معنی ہوںگے ایک کفر مغائر ہے دوسرے کفر کے، اور مغایرت دونوں صورتوں میں متحقق ہوسکتی ہے، خواہ اول بڑا ہو اور دوسرا چھوٹا ہو، یا اول چھوٹا ہو دوسرا بڑا، بہرصورت ایک دوسرے کا مغائر ہے، اس بنا پر "کفر دون کفر" کا اطلاق چھوٹے اور بڑے کفر پر کیا جاسکے گا مگر "دون" بمعنی "غیر" لینے سے خلافِ مقصود بھی اس میں شامل ہوجاتا ہے کیونکہ جن حضرات نے "کفر دون کفر" کا جملہ استعمال کیا ہے، ان کا مقصد یہی ہے کہ کفرِ اکبر کے تحت کفر

---

(۴۳) دیکھیے فیض الباری (ج۱ ص۱۱۶ و ۱۱۷)۔

کے کچھ دیگر درجات بھی ہیں ، یہ مقصود نہیں کہ ایک کفر دوسرے کفر کا بالکل مغایر ہے (جو "دون" بمعنی "غیر" کا حاصل ہے) برخلاف بمعنی أَقْرَبَ یعنی گھٹیا اور پست درجہ کے ، اس صورت میں یہ معنی ہوں گے کہ ایک کفر دوسرے کفر سے کمتر اور گھٹیا ہے ، بس اس بناپر اس کا اطلاق چھوٹے کفر پر ہی ہوگا، بڑے پر نہیں۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ " أَقْرَبَ " و " أَدْوَنَ " اس کے اصل معنی ہیں ، لہذا خلافِ اصل کی طرف جانے کی کوئی ضرورت نہیں ۔ (۴۴)

جہاں تک حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے قرائن کا تعلق ہے سو پہلے قرینہ کا یہ جواب ہے کہ کفرانِ عشیر کو کفر سے علیحدہ مستقل نوع قرار دینے کی ضرورت نہیں بلکہ یہ کفر باللہ ہی کی سیڑھی ہے اور ایک کمتر درجہ کا شعبہ ہے ، یہی وجہ ہے کہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نے جب "أیکفرن باللہ؟" کہہ کر سوال کیا تو آپ نے اس کی نفی نہیں فرمائی بلکہ اس کی نفی واثبات سے سکوت فرما کر "یکفرن العشیر" فرمایا یعنی گو بظاہر کفر باللہ نہیں کرتیں مگر اسی کے مبادی اور اسی کے ایک شعبہ میں مبتلا ہیں ۔

دوسرے قرینہ میں حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے "کفر بعد کفر" کے نسخہ کو پیش کیا تھا، سو یہ قرینہ ہمارے لیے زیادہ مفید ہے کیونکہ "قبل" اور "بعد" عموماً مراتب کو بتانے کے لیے آتے ہیں ۔

تیسرے قرینہ میں حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے مفسرین کا اجماع واتفاق نقل کیا تھا کہ "إِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ" میں "دون" بمعنی "غیر" ہے ۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس قول کی نسبت بھی حضرت شاہؒ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی طرف مشکوک لگتی ہے ، کیونکہ اجماع تو درکنار، کوئی مفسر اس مقام پر "غیر" کے معنی کو راجح بھی نہیں قرار دیتا ، چنانچہ امام راغب نے اس آیت کی تفسیر میں پہلے "دون" کے معنی "اقل" کے بتائے اور پھر "قیل" کے صیغۂ تمریض سے "غیر" کے معنی بیان کئے ، چنانچہ وہ فرماتے ہیں "وقوله: وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ، أي ماكان أقل من ذلك، وقيل: ماسوىٰ ذلك..." (۴۵)۔

چوتھا قرینہ حضرت شاہ صاحب نے آگے جو باب آرہا ہے "باب المعاصی من أمر الجاهلية ولا يكفر صاحبها بارتكابها إلا بالشرك" کو پیش کیا ہے کہ کفر کی ایک نوع وہ ہے جس سے آدمی کافر کہلاتا ہے اور ایک نوع وہ ہے جس کے ارتکاب سے آدمی کافر نہیں کہلاتا ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جس طرح انواع کے اختلاف سے اطلاقات کا اختلاف ہوتا ہے اور احکام

---

(۴۴) دیکھیے فضل الباری (ج۱ص ۴۱۹)۔

(۴۵) دیکھیے المفردات فی غریب القرآن (ص ۱۷۶)۔

کے بھی مختلف مراتب ہوتے ہیں اسی طرح ایک ہی نوع کی چیز میں مراتب کے اختلاف سے بھی ویسا ہی اطلاق کا اختلاف ہوسکتا ہے اور مختلف احکام مرتب ہوسکتے ہیں ۔ (۴۶)

"کفر دون کفر" کس کا قول ہے ؟

یہاں یہ بحث ہے کہ "کفر دون کفر" کس کے الفاظ ہیں ؟

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو حضرت عطاء بن ابی رَباح رحمۃ اللہ علیہ کا قول قرار دیا ہے وہ فرماتے ہیں "وأما قول المصنف: "وکفر دون کفر" فأشار إلی أثر رواہ أحمد في کتاب الإیمان من طریق عطاء بن أبي رباح وغیرہ" (۴۷) ۔

حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے یہ قول نقل کیا ہے ، شاید حافظ رحمۃ اللہ علیہ اس پر مطلع نہیں ہوسکے اس لیے انھوں نے حضرت عطاء کی طرف نسبت کردی ۔ (۴۸)

لیکن علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے "کفر دون کفر" کے الفاظ بعینہ مروی نہیں ہیں بلکہ ان سے "وَمَنْ لَّمْ یَحْکُمْ بِمَآ أَنْزَلَ اللّٰہُ فَأُولٰٓئِکَ ھُمُ الْکٰفِرُوْنَ" (۴۹) کی تفسیر میں "أي کفر لا ینقل عن الملۃ" منقول ہے ، جس کا مطلب یہ ہے کہ کفر چھوٹا بڑا ہوتا ہے ، بڑا کفر تو ملت ہی سے نکال دیتا ہے جب کہ چھوٹا ملت سے نہیں نکالتا، معلوم ہوا کہ کفر کے انواع اور مراتب ہیں اسی سے حضرت عطاء نے استنباط کرکے کہا "کفر دون کفر" حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے ایک اور جملہ بھی اسی مفہوم کا منقول ہے "ھُوَبِھِمْ کفر لیس کالکفر باللّٰہ وملائکتہ ورسلہ" یعنی یہ عمل کفر کا ایک شعبہ ہے ، اس جملہ سے بھی "کفر دون کفر" مستنبط ہوتا ہے ۔

اس تقریر سے بخوبی واضح ہوگیا کہ "کفر دون کفر" کا ماخذ تو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے منقول ہے، لیکن بعینہ یہ ان سے منقول نہیں ہے ، یہ الفاظ عطاء ہی کے ہیں جو انھوں نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے قول سے اخذ و استنباط کئے ہیں اس لیے حافظ نے ان الفاظ کو عطاء ہی کی طرف منسوب کیا ، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی طرف منسوب نہیں کیا ۔

---

(۴۶) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۴۲۰) و (۴۲۲) ۔

(۴۷) فتح الباری (ج ۱ ص ۸۳) ۔

(۴۸) دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۱۱۴) ۔

(۴۹) سورۃ المائدۃ/۴۴ ۔

باقی جو یہ کہا گیا ہے کہ حافظ رحمۃ اللہ علیہ کو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے کلام کی اطلاع نہیں ہوئی میرے نزدیک صحیح نہیں، محض توہم ہے، کیونکہ خود حافظ نے آگے "باب ظلم دون ظلم" میں جاکر ابن عباس کے قول کا حوالہ دیا ہے کہ یہ ابن عباس کے قول سے ماخوذ ہے معلوم ہوا کہ ابن عباس کا کلام حافظ کے پیش نظر ہے اور عطاء بن ابی رباح سے فقط یہ جملہ ہی منقول نہیں ہے بلکہ اس قسم کے تین جملے منقول ہیں "کفر دون کفر، ظلم دون ظلم، نفاق دون نفاق" (۵۰)۔

لیکن حقیقت واقعہ یہ ہے کہ "وکفر دون کفر" کا قول حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا ہی ہے اور صرف استنباطاً ہی نہیں بلکہ صراحۃً ان سے منقول ہے، چنانچہ امام حاکم رحمۃ اللہ علیہ نے مستدرک میں روایت نقل کی ہے "عن طاوس قال: قال ابن عباس رضی اللہ عنہما إنه لیس بالکفر الذی یذهبون إلیه، إنه لیس کفراً ینقل عن الملة، ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللّٰهُ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُوْنَ﴾: کفر دون کفر" (۵۱)۔

نیز علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے درمنثور میں نقل کیا ہے "وأخرج سعید بن منصور، والفریابی، وابن المنذر، وابن أبی حاتم، والحاکم وصححه، والبیهقی فی سننه، عن ابن عباس فی قوله "ومن لم یحکم بما أنزل الله فأولئک هم الکافرون"، "ومن لم یحکم بما أنزل الله فأولئک هم الظالمون"، "ومن لم یحکم بما أنزل الله فأولئک هم الفاسقون" قال: کفر دون کفر، وظلم دون ظلم، وفسق دون فسق" (۵۲)۔

معلوم ہوا کہ یہ قول حضرت عطاء وغیرہ کا استنباط نہیں بلکہ صراحۃً حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے منقول ہے، البتہ یہ بات ہے کہ حافظ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ نے ان آیات کے ذیل میں اس قول کو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے نقل نہیں کیا۔ واللہ اعلم۔

مقصودِ ترجمہ

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس ترجمۃ الباب سے یہ بیان فرمایا ہے کہ کفر کے مختلف درجات ہیں ایک سب سے اعلیٰ درجہ ہے اور اس کے نیچے بہت سے درجات ہیں ان کو "کفر دون کفر" کہا جاتا ہے اور ان کے ارتکاب سے کوئی ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔ پھر جب کفر کے مختلف درجات ہوں گے تو لامحالہ اس کی ضد یعنی ایمان کے بھی مختلف درجات ہوں گے، اس لیے کہ یہ قاعدہ ہے کہ جب ایک چیز کے مختلف درجات ہوتے ہیں تو اس کی ضد کے بھی مختلف درجات ہوتے ہیں، لہذا اگر کفر اصلی

(۵۰) فضل الباری (ج۱ص۲۱۲و۳۱۳)۔

(۵۱) مستدرک حاکم (ج۲ص۳۱۳) کتاب التفسیر، تفسیر سورۃ المائدۃ۔ قال الحاکم: ہذا حدیث صحیح الإسناد، ولم یخرجاہ، قال الذهبی فی تلخیص المستدرک: صحیح۔ (۵۲) الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور (ج۲ص۲۸۶) سورۃ المائدۃ۔

آئے گا تو ایمان اصلی: ایمان باللہ والملائکۃ والکتب والرسل جاتا رہے گا، اور اگر ایمانِ اصلی آئے گا تو کفرِ اصلی جاتا رہے گا، اسی طرح اگر "کفر دون کفر" آئے گا تو جو خصلت کفر کی آئے گی اس کے مقابل میں ایمان کی جو خصلت ہوگی وہ فوت ہوجائے گی، خاوند کی ناشکری کو حدیث میں "کفران" کہا گیا ہے اور اس کو کفر قرار دیا گیا ہے اور یہ "کفر دون کفر" ہے لہذا اگر ناشکری آئے گی تو کفر کا ایک شعبہ آجائے گا اور ایمان کا ایک شعبہ یعنی شکرِ نعمتِ زوج ختم ہوجائے گا۔ تو جیسے کفر کے مختلف درجات ہوں گے ایمان کے مختلف درجات ہوں گے۔

گویا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اب تک ایمان اور اسلام کے مختلف مراتب کو ثابت کرتے چلے آرہے تھے اور مراتبِ مختلفہ کے اثبات سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصود یہ ہے کہ ایمان مرکب ہے اور وہ قابل للزیادہ والنقصان ہے، اب یہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ایمان کی ضد کفر کو پیش کررہے ہیں کہ کفر کے اندر مراتبِ مختلفہ ہیں جب کفر میں مراتبِ مختلفہ ہیں تو ایمان کے اندر بھی مراتب مختلف ہوں گے اور چونکہ ایمان اور کفر کے درمیان یا تقابلِ تضاد ہے یا تقابلِ عدم وملکہ۔ اگر تقابلِ تضاد مانا جائے تو ایمان اور کفر ضدین ہیں اور اگر تقابلِ عدم و ملکہ مانا جائے تو ایمان و کفر متقابلین ہوں گے، اور ضدین و متقابلین کا قانون یہ ہوتا ہے کہ ایک ضد اور ایک متقابل کے لیے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ دوسری ضد اور متقابل میں بھی ثابت کیا جاتا ہے، لہذا جب کفر کے اندر مختلف مراتب اور درجات ہیں تو ایمان میں بھی مختلف مراتب اور درجات ہوں گے۔ پہلے مثبت انداز میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اپنے دعوے کو پیش کررہے تھے اور اب منفی انداز میں اپنے مدعیٰ کو پیش کررہے ہیں۔

فِيهِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ. [ر: ۱۹۸]

حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ مشہور صحابی ہیں ان کے حالات پیچھے "باب من الدین الفرار من الفتن" کے تحت آچکے ہیں۔

یہاں حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی جس حدیث کی طرف اشارہ ہے اس سے مراد وہ روایت ہے جو کتاب الحیض میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے تخریج کی ہے "یا معشر النساء، تصدقن، فإنی أریتکن أکثر أهل النار، فقلن وبم یارسول اللہ؟ قال تکثرن اللعن، وتکفرن العشیر..." (۵۳)۔

قاضی ابن العربی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ احتمال بھی ہے کہ اس سے مراد حضرت

(۵۳) صحیح بخاری (ج۱ ص۴۴) کتاب الحیض، باب ترک الحائض الصوم، رقم (۳۰۴)۔

ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی ایک دوسری حدیث "من لم یشکر الناس لم یشکر اللّٰہ" (۵۴) ہو ۔ (۵۵)

لیکن حافظ ابن حجر اور علامہ عینی رحمہما اللہ نے اس بات کی تردید کی ہے اور فرمایا ہے کہ یہ بعید ہے ، ظاہر یہی ہے کہ کتاب الحیض والی حدیث کی طرف اشارہ ہے ، نیز حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث باب میں "یکفرن العشیر" کے الفاظ سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے ۔ (۵۶) واللہ اعلم ۔

۲۹ : حدَّثنا عَبْدُ ٱللهِ بْنُ مَسْلَمَةَ ، عَنْ مَالِكٍ ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ ، عَنِ ٱبْنِ عَبَّاسٍ قَالَ : قَالَ ٱلنَّبِيُّ ﷺ : (أُرِيتُ ٱلنَّارَ فَإِذَا أَكْثَرُ أَهْلِهَا ٱلنِّسَاءُ ، يَكْفُرْنَ) . قِيلَ : أَيَكْفُرْنَ بِٱللهِ ؟ قَالَ : (يَكْفُرْنَ ٱلْعَشِيرَ ، وَيَكْفُرْنَ ٱلْإِحْسَانَ ، لَوْ أَحْسَنْتَ إِلَى إِحْدَاهُنَّ ٱلدَّهْرَ ، ثُمَّ رَأَتْ مِنْكَ شَيْئًا ، قَالَتْ : مَا رَأَيْتُ مِنْكَ خَيْرًا قَطُّ) .

[٤٢١ ، ٧١٥ ، ١٠٠٤ ، ٣٠٣٠ ، ٤٩٠١] .

حدثنا عبداللّٰہ بن مسلمۃ

عبداللہ بن مسلمہ قعنبی رحمۃ اللہ علیہ کے حالات پیچھے "باب من الدین الفرار من الفتن" کے تحت گذر چکے ہیں ۔

عن مالک

امام مالک بن انس رحمۃ اللہ علیہ کے حالات بھی مذکورہ باب کے تحت گذر چکے ہیں ۔

عن زید بن أسلم

یہ ابو اُسامہ یا ابو عبداللہ زید بن اسلم قُرَشی عَدَوی مدنی ہیں ، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے مولیٰ اور مشہور فقیہ ہیں ۔ انھوں نے اپنے والد سے ، حضرت ابن عمر ، حضرت انس ، حضرت جابر اور حضرت سلمہ بن الاکوع رضی اللہ عنہم وغیرہ سے روایتِ حدیث کی ہے ۔ ان سے روایت کرنے والوں میں ان کے بیٹے اسامہ بن زید ، ایوب سَختِیانی ، اسماعیل بن عَیّاش ، امام زہری ، امام مالک اور مَعْمَر وغیرہ رحمہم اللہ تعالیٰ

(۵۴) جامع ترمذی کتاب البر والصلۃ ، باب ماجاء فی الشکر لمن أحسن إلیک رقم (۱۹۵۵) ۔

(۵۵) دیکھیے فتح الباری (ج۱ص۸۳) ۔

(۵۶) دیکھیے فتح الباری (ج۱ص۸۳و۸۴) ۔ وعمدۃ القاری (ج۱ص۲۰۰) ۔

ہیں ۔

امام احمد بن حنبل ، ابوزرعہ ، ابوحاتم ، محمد بن سعد ، امام نسائی اور ابن خراش رحمہم اللہ نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے ۔

ایک دفعہ یہ حدیث سنا رہے تھے کہ ایک شخص نے ان سے سوال کیا "یاأباأسامة،عمن هذا؟" تو آپ نے جواب دیا "یاابن أخي،ماکنانجالس السفهاء ولانحمل عنهم الأحادیث" ۔

ان کی شخصیت بڑی پر ہیبت تھی جب تک حدیث بیان کرتے اپنی خوشی سے بیان کرتے تھے ، جب خاموش ہوجاتے تو کسی کی ہمت نہیں ہوتی تھی کہ ان سے دوبارہ حدیث سنانے کی درخواست کرے ۔

آپ کے زرّیں اقوال میں سے ہے "ابن آدم،اتق الله یحبک الناس وإن کرهوا" (۵۷)۔

آپ کا مسجدِ نبوی میں باقاعدہ علمی حلقہ ہوتا تھا، حضرت علی بن الحسین رحمۃ اللہ علیہ دوسری مجالس سے گذرتے ہوئے ان کے حلقہ میں جابیٹھتے تھے ، ایک دفعہ نافع بن جُبیر بن مُطعِم نے ان سے کہا : "تخطی مجالس قومک إلی عبد عمر بن الخطاب" کہ آپ اپنی قوم کی مجلسوں کو چھوڑ کر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے غلام کی مجلس میں جاکر بیٹھتے ہیں ؟ آپ نے جواب دیا "إنما یجلس الرجل إلی من ینفعه فی دینه" کہ آدمی اسی کے پاس بیٹھتا ہے جس کے پاس اسے دینی نفع حاصل ہو ۔ (۵۸)

۱۳۶ھ میں آپ کی وفات ہوئی ۔ (۵۹) رحمه الله تعالی رحمة واسعة۔

عن عطاء بن یسار

یہ ابو محمد عطاء بن یسار ہلالی مدنی ، ام المؤمنین حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کے مولیٰ ہیں ۔

یہ حضرت ابی بن کعب ، اسامہ بن زید ، جابر بن عبداللہ ، عبداللہ بن عمر ، عبداللہ بن عمرو بن العاص ، عبداللہ بن عباس ، عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم کے علاوہ اور بہت سے صحابہ و تابعین سے روایتِ حدیث کرتے ہیں ۔

جب کہ ان سے روایت کرنے والوں میں حبیب بن ابی ثابت ، زید بن اسلم ، صفوان بن سُلیم اور عمرو بن دینار رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ ہیں ۔

امام یحیی بن معین ، امام ابو زرعہ اور امام نسائی رحمہم اللہ تعالیٰ ان کے بارے میں فرماتے ہیں :

---

(۵۷) ان تمام تفصیلات کے لیے نیز مزید حالات کے لیے دیکھیے تہذیب الکمال (ج۱۰ص۱۲۔۱۸)۔

(۵۸) التاریخ الکبیر للبخاری (ج۳ص۳۸۷) رقم (۱۲۸۷)۔

(۵۹) حوالۂ بالا۔

"ثقة"۔

امام محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "کان ثقة کثیر الحدیث"۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں "ثقة فاضل صاحب مواعظ و عبادة"۔

ان کی وفات میں مختلف اقوال ہیں، راجح یہ ہے کہ ۹۴ھ میں ان کا انتقال ہوا۔ (٦٠) رحمہ اللہ تعالی رحمۃً واسعۃ۔

عن ابن عباس

ترجمان القرآن، ابن عم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے مختصر حالات ہم پیچھے "بدء الوحی" کی چوتھی حدیث کے ذیل میں بیان کرچکے ہیں، البتہ یہاں ایک اہم فائدہ سمجھ لیجئے۔

ایک اہم فائدہ

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا شمار صغارِ صحابہ میں ہوتا ہے، کیونکہ آپ ہجرت سے تین سال قبل پیدا ہوئے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے وقت آپ کی عمر صرف تیرہ سال تھی، زیادہ مدت تک صحبت سے براہِ راست فیض یاب نہیں ہوسکے تھے اس لیے آپ کی اکثر روایات دوسرے صحابہ سے سنی ہوئی ہیں اور انھیں مراسیل میں شمار کیاجاتا ہے، پیچھے ہم کئی مقامات میں بیان کرچکے ہیں کہ مراسیلِ صحابہ بالاتفاق مقبول ہیں۔

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے براہ راست حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے کتنی حدیثیں سنیں؟ اس میں اختلاف ہے۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ غُنْدَر کی روایت کے مطابق حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے براہِ راست صرف نو حدیثیں سنی ہیں۔ (٦١)

امام یحیی القطان رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ صرف دس حدیثوں کا سماع ثابت ہے۔ (٦٢)

---

(٦٠) دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۲۰ ص ۱۲۵۔۱۲۷) و تقریب التہذیب (ص ۳۹۲) رقم (۴۶۰۵)۔

(٦١) تہذیب التہذیب (ج ۵ ص ۲۷۹) ترجمة عبداللہ بن عباس، رقم (۴۷۴)۔

(٦٢) حوالۂ بالا۔

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے "المستصفی" میں لکھا ہے "قیل: انہ لم یسمع من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إلا أربعة أحادیث، لصغر سنہ" (۶۳)۔

حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ بات قابلِ نظر ہے کیونکہ صرف صحیحین میں ایسی حدیثیں دس سے زائد ہیں جن میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے سماع کی تصریح کی ہے، اسی طرح اسی قدر حدیثیں وہ ہیں جن میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کا مشاہدہ فرمایا اور پھر اس کو بیان کیا، نیز اتنی ہی مقدار میں وہ حدیثیں ہیں جو صریح کے حکم میں ہیں، پھر یہ تفصیل صرف صحیحین کی حدیثوں سے متعلق ہے، ورنہ صحیحین کے علاوہ دوسری کتبِ حدیث میں اس قسم کی بہت سی حدیثیں وارد ہوئی ہیں۔ (۶۴)

حافظ ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے براہِ راست بیس کے قریب حدیثیں سنیں۔ (۶۵)

صاحبِ "خلاصہ" علامہ صفی الدین احمد خزرجی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں "سمع من النبی صلی اللہ علیہ وسلم خمسة وعشرین حدیثا، وباقی حدیثہ عن الصحابة...." (۶۶)۔

قال: قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: أریت النار (۶۷)

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مجھے جہنم دکھلائی گئی۔ یہ جہنم کے دکھلانے کا واقعہ معراج کا ہے، یا خواب کا، یا کسوف کا؟ واللہ اعلم، ظاہر یہ ہے کہ کسوف کا واقعہ ہے، اس لیے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے صلوۃ الکسوف کے سلسلے میں بھی اس روایت کو ذکر کیا ہے۔

---

(۶۳) المستصفی (ج۱ص ۱۷۰) المرسل مقبول عند مالک وأبی حنیفة۔

(۶۴) تہذیب التہذیب، (ج۵ص ۲۷۹)۔

(۶۵) الوابل الصیب ورافع الکلم الطیب (ص ۱۲۶) و تہذیب سنن أبی داود (ج۳ص ۲۵۰) کتاب الصیام، باب الرخصة فی ذلک (أی فی الاحتجام للصائم)۔

(۶۶) خلاصة تذهیب تهذیب الکمال للخزرجی (ص۲۰۳)۔

(۶۷) الحدیث أخرجه البخاری فی کتاب الصلاة، باب من صلی وقدامه تنور أو نار أو شیء مما یعبد فأراد به اللہ، رقم (۴۳۱) وفی کتاب الأذان، باب رفع البصر إلی الإمام فی الصلاة، رقم (۷۴۸) وفی کتاب الکسوف، باب صلاة الکسوف جماعة، رقم (۱۰۵۲) وفی کتاب بدء الخلق، باب صفة الشمس والقمر، رقم (۳۲۰۲) وفی کتاب النکاح، باب کفران العشیر، رقم (۵۱۹۷)۔ ومسلم فی صحیحه (ج۱ص۲۹۸ و ۲۹۹) کتاب الکسوف والنسائی فی سننه (ج۱ص ۲۲۱) کتاب الکسوف، باب قدر القراءة فی صلاة الکسوف۔ وأبوداود فی سننه، فی کتاب الصلاة، باب من قال أربع رکعات، رقم (۱۱۸۱) و (۱۱۸۳) والترمذی فی جامعه، فی کتاب الصلاة، باب ما جاء فی صلاة الکسوف، رقم (۵۶۰)۔

فاذا أکثر أهلها النساء

تو وہاں زیادہ تعداد عورتوں کی تھی۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جہنم میں عورتیں زیادہ ہوں گی لیکن امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے بدء الخلق " میں نقل کیا ہے "لکل واحد منهم زوجتان" (۶۸) ہر ایک کی دو بیویاں ہوں گی، اسی سے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ عورتیں جنت میں بہ نسبت مردوں کے زیادہ ہوں گی۔ (۶۹)

اس تعارض کے جواب میں حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "لکل واحد منهم زوجتان" سے مراد "زوجتان من الحور العين" ہے (۷۰) جیسا کہ بخاری شریف ہی میں یہ قید دوسرے طریق میں موجود ہے۔ (۷۱) لہذا حورِعین کی کثرت سے یہ لازم نہیں آتا کہ جنت میں دنیوی عورتوں کی کثرت ہوگی۔

لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ طبرانی کی روایت میں ہے "إن أدنى أهل الجنة يُمسى على زوجتين من نساء الدنيا" (۷۲) اسی طرح ابن عساکر نے حضرت حاطب بن ابی بلتعہ رضی اللہ عنہ کی روایت نقل کی ہے "سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: يزوج المؤمن في الجنة ثنتين وسبعين زوجه. سبعين من نساء الآخرة، وثنتين من نساء الدنيا" (۷۳) اسی طرح حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے ابو یعلی کے حوالہ سے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث نقل کی ہے "فيدخل الرجل على ثنتين وسبعين زوجة مما ينشئ الله وزوجتين من ولد آدم" (۷۴) ان تمام احادیث میں تصریح ہے کہ "زوجتين" من نساء الدنيا ہوں گی نہ کہ من الحور العين، لہذا اشکال دوبارہ عود کر آیا کہ جب ہر شخص کی دو دو بیویاں ہوں گی تو پھر تو جنت میں کثرت عورتوں کی ہوگی، لہذا یہ کہنا کیسے درست ہوا کہ جہنم میں عورتوں کی تعداد زیادہ

(۶۸) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۴۶۰) کتاب بدء الخلق، باب ما جاء في صفة الجنة وأنها مخلوقة۔

(۶۹) چنانچہ صحیح مسلم میں محمد بن سیرین کی روایت ہے "إما تفاخروا وإما تذاكروا: الرجال في الجنة أكثر أم النساء، فقال أبو هريرة: أولم يقل أبو القاسم صلى الله عليه وسلم: إن أول زمرة تدخل الجنة على صورة القمر ليلة البدر، والتي تليها على أضوء كوكب دري في السماء لكل امرئ منهم زوجتان اثنتان، يرى مخ سوقهما من وراء اللحم، وما في الجنة عزب" دیکھیے (ج ۲ ص ۳۷۹) کتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها۔

(۷۰) فیض الباری (ج ۴ ص ۹) کتاب بدء الخلق، باب ما جاء في صفة الجنة وأنها مخلوقة۔

(۷۱) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۴۶۱) بدء الخلق، باب ما جاء في صفة الجنة...

(۷۲) دیکھیے مرقاۃ شرح مشکاۃ (ج ۳ ص ۳۲۰) باب صلاۃ الخسوف۔

(۷۳) دیکھیے درمنثور (ج ۱ ص ۳۹)۔

(۷۴) دیکھیے فتح الباری (ج ۶ ص ۳۲۵) کتاب بدء الخلق، باب ما جاء في صفة الجنة وأنها مخلوقة۔

ہوگی ؟!

اس کا ایک جواب یہ دیاگیا ہے کہ حدیث میں جو "فاذا اکثر اهلها النساء" یا "فرایت اکثر اهلها النساء" کے الفاظ آئے ہیں یہ اس وقت کے مشاہدہ کے مطابق ہے، کہ اس وقت تک عورتوں کی تعداد ہی زیادہ تھی، اس حدیث میں تمام عورتوں کے بارے میں ذکر نہیں کیاگیا اور نہ ہی تمام زمانوں کے لحاظ سے کہاگیا ہے لہذا اس حدیث کا "لکل واحد منهم زوجتان" کے ساتھ کوئی تعارض نہیں۔ (۷۵)

دوسرا جواب یہ ہے کہ "أکثر أهل النار" ہونا یہ ابتداءً ہوگا، سزا بھگتنے کے بعد جنت میں جائیں گی، اس طرح وہ "أکثر أهل الجنة" ہوجائیں گی۔ (۷۶)

تیسرا جواب یہ ہے کہ عورتیں "أکثر أهل النار" بالقوۃ ہیں، لیکن اللہ تعالیٰ معاف فرمادیں گے اور وہ "أکثر أهل الجنة" ہو جائیں گی۔ (۷۷)

چوتھا جواب یہ ہے کہ عورتوں کی تعداد چونکہ مردوں کی نسبت زیادہ ہوتی ہے، لہذا ان میں سے جو عورتیں جنت میں ہوں گی وہ جنتی مردوں سے زیادہ ہوں گی اور جو جہنم میں ہوں گی وہ جہنمی مردوں سے زیادہ ہوں گی۔ (۷۸)

خلاصہ یہ کہ جہنم میں عورتوں کی اکثریت ہونے کی وجہ سے جنت میں ان کی اکثریت کی نفی لازم نہیں، لہذا حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا "لکل واحد منهم زوجتان" سے یہ استدلال بالکل درست ہے کہ جنت میں عورتوں کی اکثریت ہوگی۔

البتہ یہاں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے استدلال پر ایک اور حدیث سے اشکال ہوتا ہے جس کے الفاظ ہیں "أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: إن أقل ساکني الجنة النساء" (۷۹) اس حدیث میں عورتوں کے "أکثر أهل الجنة" کی صراحۃً نفی ہے، لہذا حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہما کا استدلال کیسے درست ہوا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ محقق علماء نے اس حدیث کو روایت بالمعنی قراردیا ہے اور کہا ہے کہ دراصل کسی راوی نے اس حدیث کو دیکھ کر جس میں عورتوں کو "أکثر أهل النار" کہاگیا ہے یہ استنباط

---

(۷۵) دیکھیے فیض الباری (ج۴ص۹)۔

(۷۶) مرقاۃ المفاتیح (ج۳ص ۳۲۰)۔

(۷۷) مرقاۃ المفاتیح (ج۳ص ۳۲۰)۔

(۷۸) دیکھیے الأبواب والتراجم (ص۳۵)۔

(۷۹) دیکھیے صحیح مسلم (ج۲ ص ۳۵۲) کتاب الذکر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب أکثر أهل الجنة الفقراء وأکثر أهل النار النساء...۔

کرلیا کہ عورتیں "أقل ساکنی الجنة" ہوں گی ۔ (۸۰) واللہ اعلم ۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

ایک اشکال یہاں بخاری کی اس روایت پر ہوتا ہے جس میں "ولکل امریٔ زوجتان من الحور العین" آیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جنت میں ہر آدمی کو صرف دو ہی حوریں ملیں گی، جب کہ دوسری روایات میں ہے کہ ستر سے زیادہ حوریں ملیں گی، بلکہ بعض روایات میں پانچ سو حوروں کا ذکر ہے، بعض روایات میں سو حوروں کا تذکرہ آیا ہے ۔ (۱) لہذا اس تعارض کو کیسے دور کیا جائے گا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ پانچ سو حوروں کا ذکر ابوالشیخ نے کتاب العظمة میں کیا ہے، جب کہ حافظ عراقی رحمۃ اللہ علیہ نے ان ہی سے سو حوروں کا تذکرہ نقل کیا ہے، اور یہی سو حوروں کا ذکر ابو نعیم نے بھی کیا ہے ۔ (۲) حقیقت یہ ہے کہ یہ حدیثیں قوی نہیں ہیں، چنانچہ حافظ ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "لیس فی الأحادیث الصحیحة زیادة علی زوجتین سوی مافی حدیث أبی موسی: إن فی الجنة لخیمة من لؤلؤة، لہ فیہا أہلون یطوف علیہم" (۳) ۔

اور اگر ان حدیثوں کو درست مان لیا جائے تو یوں کہاجاسکتا ہے کہ "زوجتین" اقلِ مقدار ہیں، کم سے کم دو حوریں ملیں گی ۔ (۴) یا "زوجتین" سے تثنیہ مراد نہیں بلکہ تکثیر و تعظیم مراد ہے جیسے "لبیک وسعدیک" میں تثنیہ مراد نہیں ہے ۔ (۵)

اس کے علاوہ یہ بھی کہاجاسکتا ہے کہ دو حوریں تو بہت اعلیٰ درجہ کی اور مخصوص ہوں گی جیسے شہزادیاں ہوتی ہیں اور باقی عام حوریں ہوں گی، پھر ان حوروں میں جنتیوں کے اعتبار سے کمی بیشی ہوں گی، بعض جنتیوں کو ستر یا بہتر حوریں ملیں گی، بعض کو سو اور بعض کو پانچ سو حوریں عطا ہوں گی، "واللہ یضاعف لمن یشاء" ۔ واللہ أعلم ۔

---

(۸۰) دیکھیے فتح الباری (ج ٦ ص ۳۲۵) ۔

(۱) روایات کے لیے دیکھیے درمنثور (ج ۱ ص ۳۹ و ۴۰) ۔ وإتحاف السادة المتقین (ج ۱۰ ص ۵۴۵ ۔ ۵۴۷) صفة الحور العِین والوِلدان ۔

(۲) دیکھیے إتحاف السادة المتقین (ج ۱۰ ص ۵۴٦) ۔

(۳) دیکھیے فتح الباری (ج ٦ ص ۳۲۵) کتاب بدء الخلق، باب ماجاء فی صفة الجنة وأنہا مخلوقة ۔

(۴) دیکھیے فتح الباری (ج ٦ ص ۳۲۵) ۔

(۵) حوالۂ بالا ۔

یکفرن
یعنی عورتیں ناشکری کرتی ہیں ۔

قیل: أیکفرن باللہ؟
یارسول اللہ! کیا اللہ کی ناشکری کرتی ہیں؟ ۔

قال: یکفرن العشیر
آپ نے فرمایا کہ خاوند کی ناشکری کرتی ہیں اس سے معلوم ہوگیا کہ "کفر دون کفر" مراد ہے، اور کفر کے مختلف درجات ہیں ۔

قاضی ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ نے اس مقام پر ایک نکتہ لکھا ہے وہ فرماتے ہیں کہ یہاں کفرانِ عشیر کو ایک دقیق نکتہ کی وجہ سے ذکر فرمایا ہے وہ یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "لوأمرت أحداأن یسجد لأحد لأمرت المرأۃ أن تسجد لزوجھا" (٦) گویا شوہر کے حق کو اللہ تعالیٰ کے حق کے ساتھ ملایا گیا ہے تو جس کا حق اتنا زبردست ہو کہ اس کو اللہ کے حق کے ساتھ ذکر کیا جائے، پھر اس کے حق میں عورت کوتاہی کرے! ایسی عورت سے کیا امید ہے کہ وہ اللہ کے حق میں کوتاہی نہیں کرے گی!! اس لیے شوہر کے حق میں کوتاہی کو "کفر" کے لفظ سے تعبیر کیا ہے ۔ (۷)

ویکفرن الإحسان: لوأحسنت إلی إحداھن الدھر، ثم رأت منک شیئاقالت: مارأیت منک خیراقط
یعنی عورتیں احسان کی ناشکری کرتی ہیں اگر تم ان میں سے کسی کے ساتھ ساری عمر احسان کرتے رہو اور پھر ذرا سی ناگواری پیش آجائے تو کہنے لگتی ہیں کہ میں نے تمھارے پاس کبھی بھلائی دیکھی ہی نہیں، مجھے اس گھر میں کیا ملا ہے؟ جب سے آئی ہوں تب سے مصیبت ہی میں رہتی ہوں! وغیرہ وغیرہ ۔

(٦) سنن ابن ماجہ کتاب النکاح، باب حق الزوج علی المرأۃ، رقم (١٨٥٢) ۔ نیز دیکھیے حدیث (١٨٥٣) اور سنن أبی داود، کتاب النکاح، باب حق الزوج علی المرأۃ، رقم (٢١٤٠) وسننِ دارمی، کتاب الصلاۃ، باب النہی أن یسجد لأحد، رقم (١٤٦٣) و (١٤٦٤) ومستدرک حاکم (ج ۴ ص ١٧٢) کتاب البر والصلۃ، باب حق الزوج علی الزوجۃ ۔
(۷) دیکھیے فتح الباری (ج ١ ص ٨٣) ۔

مسئلۂ اختصار فی الحدیث

حدیثِ باب ایک طویل حدیث کا ٹکڑا ہے جس کو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الکسوف میں مفصلاً ذکر کیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مؤلف رحمۃ اللہ علیہ اختصارِ حدیث کے جواز کے قائل ہیں۔ (۸) اس کو "خرم" کہتے ہیں۔

اس مسئلہ کے اندر اختلاف ہے کہ حدیث کا اختصار کرنا جائز ہے یا نہیں؟ علماء کے اس میں چار مذاہب ہیں:-

۱۔ ایک مسلک تو یہ ہے کہ مطلقاً جائز نہیں، کیونکہ یہ از بابِ روایت بالمعنی ہے، جن حضرات نے روایت بالمعنی کو ممنوع قرار دیا انھوں نے اختصار فی الحدیث کو بھی ممنوع قرار دے دیا۔

۲۔ دوسرا مسلک یہ ہے کہ مطلقاً جائز ہے، خواہ اسے روایت بالمعنیٰ قرار دیں یا نہ قرار دیں۔ البتہ یہ اطلاق اس بات کے ساتھ مقید ہے کہ محذوف حصہ کا مذکور حصہ کے ساتھ ایسا تعلق نہ ہو جس سے حذف کی وجہ سے معنی میں خلل پڑتا ہو، جیسے مستثنیٰ منہ کو ذکر کردیا جائے اور استثناء کو حذف کردیا جائے، اگر اس طرح کا خلل پیدا ہو تو بالاتفاق اختصار جائز نہیں ہے۔

۳۔ اگر وہ روایت ایک دفعہ مکمل روایت کردی گئی ہو، خواہ اختصار کرنے والے راوی ہی نے مکمل روایت کی ہو یا کسی اور نے۔ پھر تو اس روایت میں اختصار جائز ہے ورنہ جائز نہیں۔

۴۔ چوتھا قول یہ ہے کہ اگر حدیث کے ماقبل اور مالحق کے درمیان ایسا تعلق ہو کہ اختصار کردینے کی صورت میں معنیٰ مختل ہوجاتے ہیں تو اختصار کرنا جائز نہیں، ورنہ عالم شخص کے لیے جو مدارجِ کلام سے واقف ہو اختصار کرنا جائز ہے۔

ان میں سے یہ آخری یعنی چوتھا قول جمہور کا مسلک ہے۔ (۹)

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کیا ہے کہ امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ مطلقاً جواز کے قائل ہیں۔ (۱۰)

امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ کی طرف اس قول کی نسبت وہم ہے، بلکہ وہ جمہور کے مسلک کے مطابق عارف و عالم کے لیے جواز کے قائل ہیں، اسی کی طرف انھوں نے اشارہ کیا ہے "أو أن نفصل ذلك

(۸) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۸۴)۔

(۹) دیکھیے مقدمۂ فتح الملہم (ص ۸۳) فروع: لہا تعلق بالروایۃ بالمعنی۔

(۱۰) دیکھیے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳)۔

المعنی من جملة الحدیث علی اختصارہ إذا أمکن" (۱۱) اس میں امکان کی جو قید لگائی گئی ہے وہ اسی کی طرف اشارہ کرنے کے لیے ہے ۔ واللہ اعلم ۔

۲۰ - باب : اَلْمَعَاصِي مِنْ أَمْرِ الْجَاهِلِيَّةِ ، وَلَا يُكَفَّرُ صَاحِبُهَا بِارْتِكَابِهَا إِلَّا بِالشِّرْكِ .
لِقَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ : (إِنَّكَ امْرُؤٌ فِيكَ جَاهِلِيَّةٌ) وَقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى : «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ» /النساء : ٤٨/ .

جاہلیت

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ جاہلیت کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں "والمراد بالجاهلية ماكان فی الفترة قبل الإسلام" (۱۲) ۔

لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں : " سمعت أبی یقول فی الجاهلیة: اسقنا كاساً دهاقاً" (۱۳) اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما ہجرت سے تین سال قبل بعثتِ محمدیہ کے کوئی دس سال بعد پیدا ہوئے ہیں ۔

اسی طرح امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے عمرو بن میمون سے نقل کیا ہے "رأیت فی الجاهلیة قِرْدَةً اجتمع علیها قِرَدَة، قد زنت، فرجموها فرجمتُها معهم" (۱۴) اور عمرو بن میمون تابعی ہیں ۔ (۱۵)

اسی طرح امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے مقدمۂ صحیح مسلم میں لکھا ہے "وهذا أبو عثمان النهدی، وأبو رافع الصائغ، وهما ممن أدرک الجاهلیة..." (۱۶) ۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے جزم کے ساتھ یہ بیان کیا ہے کہ جاہلیت سے ہر جگہ ماقبل البعثۃ کا زمانہ مراد ہے ۔ حافظ فرماتے ہیں کہ اس تعمیم میں نظر ہے، کیونکہ پیچھے جو اقوال ہم نقل کرچکے ہیں ان میں ایک حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا قول ہے اور وہ بعثت

(۱۱) مقدمة صحیح مسلم (ج۱ ص۳) ۔

(۱۲) دیکھیے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج۱ ص ۷۰) کتاب الإیمان، باب تحریم ضرب الخدود وشق الجیوب والدعاء بدعوی الجاهلیة ۔ نیز دیکھیے تهذیب الأسماء واللغات (ج۳ ص۵۷) مادة (جهل)

(۱۳) صحیح بخاری (ج۱ ص ۵۴۱) کتاب بنیان الکعبة، باب أیام الجاهلیة ۔

(۱۴) صحیح بخاری (ج۱ ص ۵۴۳) بنیان الکعبة، باب القسامة فی الجاهلیة ۔

(۱۵) دیکھیے تهذیب الکمال (ج۲۲ ص ۲۶۱ ۔ ۲۶۷) ۔

(۱۶) مقدمة صحیح مسلم (ج۱ ص۲۳) ۔

کے بعد پیدا ہوئے ہیں ، اسی طرح عمرو بن میمون ، ابو عثمان نہدی اور ابو رافع تابعین میں سے ہیں ۔ لہذا یہ جزم درست نہیں کہ جاہلیت کا اطلاق صرف ماقبل البعثۃ کی مدت پر ہی ہوتا ہے ۔

حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ " جاہلیت " کا اطلاق کئی زمانوں پر ہوتا ہے : ۔

۱۔ ایک اطلاق اس مدت پر ہوتا ہے جو مابین المولد النبوی والمبعث ہے ، چنانچہ "باب أیام الجاهلیة" سے یہی مراد ہے ۔

۲۔ ایک اطلاق وہی ہے جس پر امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے جزم کیا ہے ، یعنی مقابل البعثۃ کے زمانے کو جاہلیت کہتے ہیں ۔

۳۔ کبھی اس کا اطلاق ماقبلِ فتحِ مکہ پر ہوتا ہے ۔

۴۔ کبھی جاہلیت سے خود مبتلیٰ بہ کے اسلام سے پہلے کا زمانہ مراد لیاجاتا ہے ، یعنی آدمی جب تک مسلمان نہ ہو جاہلیت کے دور میں ہے اور جب مسلمان ہوجائے تو اس سے دور ہوگیا ۔ (۱۷) واللہ اعلم ۔

اب اس کے بعد سمجھئے کہ یہاں " امرِ جاہلیت " سے مراد جاہلیت یعنی کفر کے زمانے کی چیزیں ہیں ، ان کو " جاہلیۃ " اس لیے کہتے ہیں کہ وہ لوگ جہالت کے اندھیرے میں ہوتے ہیں ان کے پاس علومِ نبوت کی کرن نہیں ہوتی ، اصل علم تو وہی ہے جو اللہ اور اللہ کے رسولوں سے حاصل ہو اور جو اس کے خلاف ہو وہ سراسر جہالت ہے ۔

مقصودِ ترجمۃ الباب

اس ترجمۃ الباب سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بتلایا ہے کہ جس چیز کو ہم نے ترجمۂ سابقہ میں "کفر دون کفر" سے تعبیر کیا ہے جو کفرِ حقیقی سے نیچے کا مرتبہ ہے ، یہ سب معاصی ہیں اور جاہلیت

---

(۱۷) دیکھیے فتح الباری (ج ۷ ص ۱۴۹) کتاب مناقب الأنصار ، باب أیام الجاهلیة ۔

حافظ رحمۃ اللہ علیہ کی یہ تحقیق اپنی جگہ وقیع ہے ، لیکن مذکورہ واقعات و نصوص سے حافظ رحمۃ اللہ علیہ کا اپنے مدعا پر استدلال قابلِ نظر ہے ، کیونکہ جہاں تک عمرو بن میمون کے قول کا تعلق ہے سو وہ بعثت سے قبل کا واقعہ ہے ، کیونکہ ان کی اپنی تصریح ہے "والله لقد رأيت الرجم قبل أن يبعث الله محمدا صلى الله عليه وسلم" (دیکھیے تہذیب الکمال ج ۲۲ ص ۲۶۶) ۔ اسی طرح ابو عثمان نہدی مخضرمین میں سے ہیں ۹۵ھ میں ان کی وفات ہوئی اور ایک سو تیس سال یا اس سے زائد عمر پائی ، ہجرت کے موقعہ پر ان کی عمر پینتیس سال تھی اور بعثت کے وقت ان کی عمر بائیس سال تھی (دیکھیے تہذیب الکمال ج ۱۷ ص ۴۲۷ و ۴۲۹) ۔ ابو رافع صائغ کے بارے میں اگرچہ صراحۃً یہ بات نہیں ملتی کہ ان کی ولادت کب ہوئی اور وفات کے وقت ان کی عمر کیا تھی ؟ لیکن ائمۂ حدیث نے تصریح کی ہے کہ انھوں نے جاہلیت کا زمانہ پایا ہے ، اور اس میں ماقبل البعثۃ کا زمانہ مراد ہونے کا احتمال موجود ہے ۔ واللہ اعلم ۔

کے امور میں سے ہیں لیکن "لایکفر صاحبھا بارتکابھا إلابالشرک" کوئی آدمی ان کے ارتکاب سے کافر نہیں ہوگا، اس لیے کہ معاصی کے ارتکاب سے کفر کا سوال پیدا نہیں ہوتا، اللہ جل شانہ فرماتے ہیں "إِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَادُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ" (۱۸) مادون الشرک کو اللہ تعالیٰ نے تحت المشیئۃ رکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ اگر چاہیں گے تو اس کی مغفرت کردیں گے، معاصی سب مادون الشرک میں داخل ہیں جب کہ کفر و شرک کے لیے بخشش کی گنجائش نہیں ۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ کی رائے

حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس باب میں دو ترجمے ہیں ایک "المعاصی من أمر الجاھلیة" اور دوسرا "ولا یکفر صاحبھا بارتکابھا إلابالشرک" اس مقام پر مقصود ترجمۂ اولیٰ ہے، دوسرے ترجمہ کو دفعِ دخلِ مقدر کے لیے لایا گیا ہے ۔ مطلب یہ ہے کہ جس طرح ابوابِ سابقہ سے معلوم ہوا کہ اعمالِ خیر امورِ ایمانیہ ہیں اور ایمان میں داخل ہیں اسی طرح معاصی امرِ جاہلیت ہیں، یعنی امورِ شرکیہ میں شمار ہوتے ہیں، ابوابِ سابقہ سے اعمالِ خیر کی ضرورت اور حاجت ثابت ہوتی تھی اب اس باب سے معاصی کی قباحت اور مضرت ثابت ہوگئی، اور اس سے مرجئہ پر رد ہوگیا۔ مگر چونکہ اندیشہ ہے کہ اس ترجمہ سے خوارج یا معتزلہ فائدہ اٹھائیں گے اس لیے مؤلف رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے بعد "ولا یکفر صاحبھا بارتکابھا..." بطورِ دفعِ دخل فرماکر ان کا دروازہ بند کردیا کہ خوارج کی طرح ارتکابِ معصیت سے اس کے کافر ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا، یا معتزلہ کی طرح اس مرتکب کو خارج از ایمان قرار نہیں دیا جائے گا۔

پھر "لقول النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم: إنک امرؤفیک جاھلیة" ترجمۂ اولیٰ کے ساتھ متعلق ہے اور "قول اللّٰہ..." دوسرے ترجمہ کی دلیل ہے، اس کے بعد حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ کی حدیث ذکر کی جو واضح طور پر اصل ترجمہ کے ساتھ مربوط اور مطابق نظر آتی ہے، پھر جب یہ خیال کرتے ہیں کہ اس واقعہ سے حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کے کمالِ ایمانی میں کسی کو بھی شک کرنے کی گنجائش نہیں، خود حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو تجدیدِ ایمان کا حکم نہیں دیا اور نہ ہی ان کو کسی نے ضعیف الایمان قرار دیا، حالانکہ معصیت کا ارتکاب ہوا تھا، لہذا معلوم ہوگیا کہ خوارج اور معتزلہ کا بربنائے ارتکابِ معصیت مرتکب کو خارج از ایمان قرار دینا کسی طرح درست نہیں ۔ اس طرح حدیثِ ابو ذر کی دوسرے جزء کے ساتھ بھی مطابقت ہوجاتی ہے ۔ گویا اس باب سے مرجئہ، خوارج اور معتزلہ سب کا بطلان ہوگیا۔

---

(۱۸) النساء/۴۸ و ۱۱۶۔

پھر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے "بارتکابھا" کہہ کر اعتقاد کی صورت نکال دی، اس لیے کہ اگر کوئی معاصی کا اعتقاد کرے تو وہ اعتقادِ معصیت یعنی اس کے صحیح سمجھنے کی وجہ سے کافر ہوجائے گا، لیکن یہ ان ہی معاصی کا حکم ہے جن کا معصیت ہونا نصِّ صریح اور قطعیت کے ساتھ ثابت ہو، اور جس کے معصیت ہونے میں اختلاف ہوجائے وہ اس میں داخل نہیں۔

ایک اشکال اور اس کا ازالہ

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے "ولایکفر صاحبھا بارتکابھا إلا بالشرک" والے ترجمہ پر بطور دلیل "إِنَّ اللّٰهَ لَا یَغْفِرُ أَنْ یُّشْرَکَ بِهٖ وَیَغْفِرُ مَادُوْنَ ذٰلِکَ لِمَنْ یَّشَآءُ" (۱۹) کو پیش کیا ہے، اس پر ایک اعتراض ہوتا ہے کہ آیت میں یہ بتایا گیا ہے کہ شرک کی بخشش نہیں ہے، اس کے علاوہ دوسرے معاصی کی بخشش ہوسکتی ہے جو شرک سے کمتر ہوں، سوال یہ ہے کہ بخشش جس طرح مشرک کی نہیں ہوگی اسی طرح کافر کی بھی نہیں ہوگی، شرک اور کفر ایک نہیں ہیں، ایسا ہوسکتا ہے کہ کوئی کافر ہو اور مشرک نہ ہو، مثلاً یہ کہ کوئی اللہ تعالیٰ ہی کو نہیں مانتا، وہ شریک کیا مانے گا؟ ظاہر ہے کہ یہ کافر تو ہے مشرک نہیں ہے، جب کہ بخشش اس کی بھی نہیں ہوگی، پھر "لَا یَغْفِرُ أَنْ یُّشْرَکَ بِهٖ" کے ساتھ "لایغفر أن یکفر به" کیوں نہیں فرمایا؟

اس کا ایک جواب یہ ہے کہ اس مقام پر تو شرک کے غیر مغفور ہونے کا ذکر ہے، جہاں تک کفر کے غیر مغفور ہونے کا تعلق ہے سو اس کی دلیلیں دوسری آیات ہیں، ایک ہی آیت سے سارے مسائل کا ثابت ہونا ضروری نہیں۔ (۲۰)

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہاں "مادون الشرک" کو معاف کرنے کا امکان مذکور ہے اور "دون" کو بمعنی "ادنی" اور "کمتر" کے لیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ شرک سے کم جتنے گناہ ہیں وہ مغفور ہوسکتے ہیں اور کفر کی بعض صورتیں تو شرک ہی ہیں، جیسے عبادتِ اصنام، سجود لغیر اللہ وغیرہ۔ وہ تو آیت میں داخل ہیں اور جو صورتیں شرک نہیں ہیں وہ چونکہ شرک سے بڑھ کر ہیں اس لیے ان کا غیر مغفور ہونا بدلالۃ النص ثابت ہوگیا کہ جب شرک معاف نہیں ہوگا تو جو اس سے بڑھ کر جرم ہو وہ کیوں معاف ہوگا؟ (۲۱)

تیسرا جواب یہ ہے کہ شرک کے دو معنی ہیں ایک تو اس کے معنی حقیقی ہیں، دوسرے معنی

---

(۱۹) النساء/۴۸ و ۱۱۶۔

(۲۰) بیان القرآن (ج ۱ ص ۱۲۲)۔

(۲۱) بیان القرآن (ج ۱ ص ۱۲۲)۔

مطلق کفر کے ہیں جو شرک اور کفر دونوں کو شامل ہیں، روح المعانی میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اسی احتمالِ ثالث کو نقل کیا گیا ہے۔ (۲۲)

چوتھا اور اصل جواب یہ ہے کہ شرک اور کفر میں اگرچہ عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے لیکن مصداق کے اعتبار سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ان کے اندر فرق نہیں تھا، جو مشرک تھا وہ کافر تھا اور جو کافر تھا وہ مشرک تھا، مصداق میں اتحاد کی وجہ سے یہاں کفر کو علیحدہ ذکر نہیں کیا۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں کفار یا تو عام مشرکین تھے یا مجوس تھے یا یہود اور نصاریٰ۔ ان میں سے یہود و نصاریٰ کے بارے میں اشکال ہوسکتا ہے کہ ان کو مشرک کیسے کہا گیا؟

سو سمجھ لیجیے کہ نصاریٰ اگرچہ ان کا دعویٰ توحید کا تھا لیکن قرآن کریم نے ان کے شرک کو پیش کیا ہے فرمایا "لَقَدْ كَفَرَ الَّذِيْنَ قَالُوْٓا اِنَّ اللّٰهَ ثَالِثُ ثَلٰثَةٍ" (۲۳) وہ حقیقۃً تثلیث کے ماننے والے ہیں جس کو بطورِ کذب و زُور توحید ثابت کرنے کی ناکام کوشش کرتے ہیں۔

اسی طرح یہود کے بارے میں قرآن کریم نے صاف صاف فرمایا ہے "وَقَالَتِ الْيَهُوْدُ عُزَيْرُ ِابْنُ اللّٰهِ" (۲۴) یہود کافر بھی تھے کیونکہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت سے انکار کرتے تھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت سے انکار کرنے والا بداہۃً کافر ہے، لیکن ساتھ ساتھ مشرک بھی تھے، حضرت عزیر علیہ السلام کو وہ اللہ کا بیٹا مانتے تھے۔

آج کل یہودی کہتے ہیں کہ ہم تو حضرت عزیر کو اللہ کا بیٹا نہیں مانتے، لیکن ان کے نہ ماننے سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ نزولِ قرآن کے وقت جو یہود تھے وہ بھی عزیر علیہ السلام کو اللہ کا بیٹا ماننے والے نہیں تھے، یقیناً وہاں ایسے یہود موجود تھے جو حضرت عزیر کو اللہ کا بیٹا مانتے تھے، ورنہ جس خُردہ گیری کے ساتھ اسلام کے اوپر ان یہود و نصاریٰ نے اعتراضات کئے ہیں اس کو پیش نظر رکھ کر یہ بات، عقل میں نہیں آتی کہ قرآن کریم نے کوئی غلط دعویٰ کیا ہو اور انھوں نے اس پر اعتراض نہ کیا ہو۔ (۲۵)

بہرحال ثابت ہوا کہ اس زمانے کے یہود اور نصاریٰ جیسے کافر تھے ایسے ہی مشرک بھی تھے۔

---

(۲۲) حوالۂ بالا۔

(۲۳) المائدۃ/۷۳۔

(۲۴) التوبۃ/۳۰۔

(۲۵) تفصیل کے لیے دیکھیے فضل الباری (ج۱ص ۴۲۴ـ۴۲۸)۔

حاصل یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں چونکہ مصداق کے اعتبار سے کفرو شرک میں اتحاد تھا اس لیے قرآن کریم نے صرف شرک کا ذکر کیا، وہاں کفر کو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی۔

۲۱ – باب : «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا» /الحجرات: ۹/ فَسَمَّاهُمُ الْمُؤْمِنِينَ

یہ آیت ہمارے نسخوں میں تو "باب المعاصي من أمر الجاهلية" کے تحت درج کی گئی ہے، ابوذر کی روایتوں میں اسی طرح ہے، جب کہ ابو محمد اصیلی نے اپنی روایت میں اس کو مستقل ترجمہ کے ذیل میں ذکر کیا ہے اور اس کے بعد حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ذکر کی ہے (۲۶) اگر اس کو مستقل ترجمہ کہا جائے تو یہ ترجمۂ سابقہ کا تکملہ ہوگا۔

بہرحال مصنف نے اولاً یہ بیان فرمایا تھا کہ معاصی کے ارتکاب سے کافر نہیں ہوگا، ہاں شرک کے ارتکاب سے کافر ہوگا، اب اسی کو مدلل فرماتے ہیں کہ دیکھو اللہ پاک نے ارشاد فرمایا "وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا" (۲۷) اگر مؤمنین کی دو جماعتوں میں جنگ وجدال، قتل وقتال ہوجائے تو ان میں صلح کرادو، دو جماعتیں جو ایک دوسرے پر تلوار چلارہی ہیں ان کو اللہ پاک مؤمن کہہ رہے ہیں حالانکہ قتالِ مؤمن کفر ہے، حدیث میں ہے "سِباب المسلم فسوق وقتاله کفر" (۲۸) معلوم ہوا کہ مومن معاصی کی وجہ سے کافر نہیں ہوتا، اسی کو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "فسمّاهم المؤمنين" اللہ تعالیٰ نے ان کو یعنی طائفتینِ متقاتلتین کو مؤمن کہا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ جو آدمی معصیت کا ارتکاب کرتا ہے اور اس کے دل میں تصدیق اور زبان پر اقرار ہو تو ایسے شخص کو علی الاطلاق مؤمن کہہ سکتے ہیں، یہی حنفیہ اور متکلمین کی رائے ہے۔ (۲۹) لیکن عام طور پر سلف کہتے ہیں کہ ایسے شخص کو مطلق مومن تو کہہ سکتے ہیں یعنی مؤمن ہے لیکن مؤمنِ مطلق نہیں کہہ سکتے۔ ایسا شخص مؤمن تو ہے لیکن اس پر بلاقید مؤمن کا اطلاق درست نہیں، بلکہ قید کے ساتھ اس کو مؤمن ناقص الایمان کہا جائے گا۔ (۳۰)

---

(۲۶) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۸۵)۔

(۲۷) الحجرات/۹۔

(۲۸) صحیح بخاری، کتاب الإیمان، باب خوف المؤمن من أن یحبط عمله وهو لا یشعر، رقم (۴۸)۔

(۲۹) دیکھیے شرح الفقہ الأکبر (ص ۱۰۲ و ۱۰۳) مطبوعہ دار الکتب العلمیۃ بیروت ۱۴۰۴ھ - ۱۹۸۴ء۔

(۳۰) دیکھیے مجموع فتاوی شیخ الإسلام أحمد بن تیمیة (ج ۳ ص ۱۵۱)۔

جہاں تک مصنف کا علی الاطلاق "فسمّاھم المؤمنین" کہنا ہے سو ہو سکتا ہے اس کو فریقِ اول کے لیے مؤید سمجھا جائے اس لیے کہ مصنف نے صرف "المؤمنین" ذکر کیا ہے، لیکن سلف یہ کہہ سکتے ہیں کہ مصنف کے سارے ابواب جو پوری کتاب میں انھوں نے پھیلائے ہیں اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ معصیت کا مرتکب ہے تو مؤمن، لیکن مؤمنِ کامل نہیں، بلکہ ناقص الایمان ہے، اس لیے کہ ایمان میں کمال تو اعمال کے راستے سے آتا ہے، لہذا حقیقی اور مطلق مومن تو وہی ہے جس کے پاس تصدیق و اقرار کے ساتھ اعمال بھی ہوں اور جس کے ساتھ اعمال نہیں وہ مطلق مؤمن نہیں ہے بلکہ مؤمن ناقص الایمان ہے۔ واللہ أعلم بحقیقة الأمر۔

۳۱ : حدّثنا عَبْدُ ٱلرَّحْمٰنِ بْنُ ٱلْمُبَارَكِ : حدّثنا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ : حدّثنا أَيُّوبُ وَيُونُسُ ، عَنِ ٱلْحَسَنِ ، عَنِ ٱلْأَحْنَفِ بْنِ قَيْسٍ قَالَ : ذَهَبْتُ لِأَنْصُرَ هٰذَا ٱلرَّجُلَ ، فَلَقِيَنِي أَبُو بَكْرَةَ فَقَالَ : أَيْنَ تُرِيدُ ؟ قُلْتُ : أَنْصُرُ هٰذَا ٱلرَّجُلَ ، قَالَ : ٱرْجِعْ ، فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ ٱللّٰهِ ﷺ يَقُولُ : (إِذَا ٱلْتَقَى ٱلْمُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا فَٱلْقَاتِلُ وَٱلْمَقْتُولُ فِي ٱلنَّارِ) . فَقُلْتُ يَا رَسُولَ ٱللّٰهِ هٰذَا ٱلْقَاتِلُ ، فَمَا بَالُ ٱلْمَقْتُولِ ؟. قَالَ : (إِنَّهُ كَانَ حَرِيصًا عَلَى قَتْلِ صَاحِبِهِ) . [٦٤٨١ ، ٦٦٧٢]

تراجم رجال

حدثنا عبدالرحمٰن بن المبارک:

یہ ابوبکر عبدالرحمٰن بن المبارک بن عبداللہ عَیْشی طُفاوی ہیں، اسماعیل بن عُلَیّہ، حماد بن زید اور یحیی القطّان رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ سے روایتِ حدیث کرتے ہیں، ان سے روایت کرنے والوں میں امام بخاری، امام ابوداؤد اور دیگر حضراتِ محدثینِ اَعلام ہیں۔

امام ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ ان کے بارے میں فرماتے ہیں کہ یہ ثقہ ہیں۔

امام ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ان کو کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے۔

۲۲۸ھ یا ۲۲۹ھ میں ان کی وفات ہوئی۔ (۳۱) رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعۃً۔

---

(۳۱) دیکھیے تہذیب الکمال (ج۱۷ص ۲۸۲ - ۲۸۴) و خلاصۃ تذھیب تہذیب الکمال للخزرجی (ص ۲۲۴) و تقریب التہذیب (ص ۳۳۹) رقم الترجمۃ (۳۹۹۶) و عمدۃ القاری (ج۱ص ۲۱۰)۔

ثنا حماد بن زید

یہ حماد بن زید بن درھم اَزدی بصری ہیں ، ان کی کنیت ابو اسماعیل ہے ، ان کے دادا سِجستان سے قید ہوکر آئے تھے ۔

۹۸ھ میں پیدا ہوئے ، ایوب سَختِیانی ، ثابت بُنانی ، عمرو بن دینار ، یحیی القطان اور ابن سیرین رحمہم اللہ تعالیٰ کے علاوہ دوسرے بہت سے محدثین سے حدیث کا علم حاصل کیا ، ان سے روایت کرنے والوں میں سفیان ثوری ، سفیان بن عیینہ ، عبداللہ بن المبارک ، یحیی القطان اور امام وکیع رحمہم اللہ وغیرہ ہیں ۔

امام عبدالرحمٰن بن مہدی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "الأئمة فی الحدیث أربعة: الأوزاعی، ومالك بن أنس، وسفیان الثوری، وحماد بن زید" ۔

امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "حماد بن زید أحب إلینا من عبدالوارث، حماد بن زید من أئمة المسلمین من أهل الدین والإسلام، وهو أحب إلی من حماد بن سلمة" ۔

امام یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "حماد بن زید فی أیوب أكبر من كل من روی عن أیوب" ۔

امام محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "حماد بن زید بن درهم، ویكنی أبا إسماعیل، وكان عثمانیا، وكان ثقة ثبتاً حجة كثیر الحدیث" ۔

امام حماد بن زید رحمۃ اللہ علیہ کو بعض حضرات نے ضریر لکھا ہے کہ شروع ہی سے وہ نابینا تھے ، چنانچہ وہ تمام حدیثیں حفظ ہی سناتے تھے ، البتہ بعض حضرات نے یہ لکھا ہے کہ آخر عمر میں نابینا ہوگئے تھے ۔

حماد بن زید رحمۃ اللہ علیہ بیس سال تک ایوب سَختِیانی رحمۃ اللہ علیہ کے ساتھ رہے اور ان سے اخذِ فیض کرتے رہے ۔

خالد بن خداش رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "كان حماد بن زید من عقلاء الناس وذوی الألباب" ۔

حضرت حماد بن زید رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "لئن قلتُ: إن علیا أفضل من عثمان لقد قلتُ: إن أصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قد خانوا" ۔

جمعہ کے دن دس رمضان ۱۷۹ھ میں آپ کی وفات ہوئی ۔ (۳۲) رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعة ۔

---

(۳۲) دیکھیے تہذیب الکمال (ج۷ص ۲۳۹ ۔ ۲۵۲) وعمدۃ القاری (ج۱ص ۲۱۰) وتقریب التہذیب (ص۱۷۸) رقم (۱۴۹۸) و خلاصۃ التذھیب للخزرجی (ص۹۲)۔

ثنا أیوب

یہ ایوب بن ابی تمیمہ کَیسان سَختِیانی بصری ہیں ،ان کے حالات پیچھے "کتاب الإیمان"، "باب حلاوة الإیمان" کے تحت گذر چکے ہیں ۔

ویونس

یہ ابوعبید یونس بن عبید بن دینار عبدی بصری ہیں حضرت حسن بصری ، محمد بن سیرین اور عطاء رحمہم اللہ وغیرہ سے روایت کرتے ہیں اور ان سے ھُشیم ، شعبہ ، یزید بن زُریع وغیرہ محدِّثین روایتِ حدیث کرتے ہیں ۔

ھشام بن حسان رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "مارأیت أحداً یطلب العلم یرید به وجه الله تعالی إلا یونس بن عبید"۔

امام احمد ،ابو حاتم اور دوسرے علماء نے ان کی توثیق کی ہے ، حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة ثبت فاضل ورع"۔

۱۳۹ھ یا ۱۴۰ھ میں آپ کی وفات ہوئی ۔ (۴۳) رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃ واسعۃ۔

عن الحسن

یہ مشہور تابعی حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ ہیں ۔ ان کا نسب نامہ یوں ہے: ابوسعید الحسن بن ابی الحسن یسار بصری ۔

آپ کے والد یسار حضرت زید بن ثابت ، یا جابر بن عبداللہ یا جمیل بن قُطبہ یا ابوالیُسر کے مولیٰ تھے ، آپ کی والدہ کا نام خیرہ ہے ،وہ ام المؤمنین حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی آزاد کردہ باندی تھیں ۔ (۴۴)

حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ جب پیدا ہوئے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت کے دو سال باقی تھے ، شیرخوارگی کے زمانہ میں بسااوقات ایسا ہوتا تھا کہ ان کی والدہ کسی کام سے باہر گئی ہوتی ہیں اور یہ

---

(۴۳) ان کے تفصیلی حالات و واقعات کے لیے دیکھیے تہذیب الکمال (ج۳۲ص ۵۱۷ ۔ ۵۳۳) وعمدة القاری (ج۱ص ۲۱۰) وخلاصة الخزرجی (ص ۴۴۱) وتقریب التہذیب (ص۶۱۳) رقم (۷۹۰۹)۔

(۴۴) تہذیب الکمال (ج۶ص ۹۵ ۔ ۹۷) وطبقات ابن سعد (ج۷ص ۱۵۶ و ۱۵۷)۔

روتے ہیں تو ام المؤمنین حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا ان کو بہلانے کے لیے ان کے منہ میں چھاتی دے دیتی تھیں، چنانچہ کہتے ہیں کہ اس میں سے دودھ نکلتا تھا اور وہ پیتے تھے، حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کی حکمت و فصاحت کی یہی وجہ بتائی جاتی ہے۔ (۳۵)

حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہم نے خراسان میں جہاد کیا، ہمارے ساتھ اس موقعہ پر تین سو اصحابِ رسول تھے، انھوں نے حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت انس، حضرت قیس بن عاصم رضی اللہ عنہم وغیرہ صحابۂ کرام سے حدیثیں سنیں۔ (۳۶)

ھشام بن حسان رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ نے ایک سو تیس صحابۂ کرام کی زیارت کی ہے۔ (۳۷)

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے کسی مسئلہ کے بارے میں پوچھا گیا تو فرمایا "سَلوا مَوْلانا الحسن" لوگوں نے کہا کہ "یاأباحمزة، نسألك، تقول: سلوا الحسن مولانا؟" یعنی ہم آپ سے پوچھ رہے ہیں اور آپ حسن بصری سے پوچھنے کو کہہ رہے ہیں! حضرت انس رضی اللہ عنہ نے فرمایا، "سلوا مولانا الحسن، فإنه سمع وسمعنا، فحفظ ونسینا" (۳۸)۔

امام محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "کان الحسن رحمه الله جامعاً، عالماً، رفیعاً، فقیهاً، ثقة، حجة، مأموناً، ناسکا، کثیر العلم، فصیحاً، جمیلاً، وسیما" (۳۹)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة فقیه فاضل مشهور" (۴۰)۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "سید التابعین فی زمانه بالبصرة، کان ثقة فی نفسه، حجة، رأسا فی العلم والعمل، عظیم القدر، وقد بَدَتْ منه هفوة فی القدر، لم یقصدها لِذاتها، فتکلموا فیه، فما التفت إلی کلامهم لأنه لما حوقق علیه تبرأ منها ... نعم، کان الحسن کثیر التدلیس، فإذا قال فی حدیث: عن فلان، ضعف لحاجة (۴۱) ولا سیما عمن قیل إنه لم یسمع منهم، کأبی هریرة ونحوه، فعدّوا ما کان له عن أبی هریرة فی جملة المنقطع"۔ والله أعلم (۴۲)

(۳۵) حوالۂ بالا۔

(۳۶) تہذیب الکمال (ج ۶ ص ۱۲۴)۔

(۳۷) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۱۰)۔

(۳۸) تہذیب الکمال (ج ۶ ص ۱۰۴)۔

(۳۹) طبقات ابن سعد (ج ۷ ص ۱۵۷)۔

(۴۰) تقریب التہذیب (ص ۱۶۰) رقم (۱۲۲۷)۔

(۴۱) کذا فی میزان الاعتدال (ج ۱ ص ۵۲۷) وقال محققه: "هذا فی ه، وفی س، خ: غیر مقروءة" قلت: ولعل الکلمة "ضعف احتجاجه" کما فی هامش خلاصة الخزرجی (ص ۷۷) نقلاً عن المیزان۔ (۴۲) میزان الاعتدال (ج ۱ ص ۵۲۷)۔

یعنی حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ بصرہ میں اپنے زمانہ کے سید التابعین تھے ، فی نفسہ ثقہ ، حجت اور علم و عمل کے اعتبار سے بہت اعلٰی درجہ پر اور زبردست بلند مرتبہ تھے ، تقدیر سے متعلق ان سے بلاقصد ایک لغزش صادر ہوگئی تھی اس لیے کچھ حضرات نے ان کے بارے میں کلام کیا ہے ، جس کا اعتبار نہیں ، کیونکہ ان سے اس بات کی تحقیق کی گئی تو انھوں نے صاف طور پر براءت کا اظہار کردیا تھا ، البتہ یہ بات ہے کہ حضرت حسن بصری بہت زیادہ تدلیس کیا کرتے تھے ، چنانچہ جب وہ کسی حدیث میں "عن فلان" کہتے ہیں تو اس سے استدلال کمزور پڑجاتا ہے ، خصوصاً جب عنعنہ ایسے حضرات سے ہو جن کے بارے میں ائمۂ محدثین نے تصریح کی ہے کہ ان سے ان کی ملاقات نہیں ہوئی ۔ جیسے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ وغیرہ ہیں ، چنانچہ ان کی وہ روایات جو "عن أبی هريرة" کے عنوان سے مروی ہیں وہ منقطعات میں شمار ہیں ۔

محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "وكان ماأسند من حديثه وروى عمن سمع منه: فحسن حجة، وماأرسل من الحديث فليس بحجة" (۴۳) ۔

امام علی بن المدینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ومرسلات الحسن البصری التی رواها عنه الثقات صحاح، ماأقل مايسقط منها" (۴۴) یعنی حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کی مراسیل جو ثقات سے مروی ہیں وہ سب صحیح ہیں ، بہت کم ان میں ایسی حدیثیں ہیں جو ساقط اور ناقابلِ احتجاج ہوتی ہیں ۔

امام ابوزرعہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "كل شیء قال الحسن: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم" وجدت له أصلاً ثابتاً، ماخلا أربعة أحاديث" (۴۵) ۔

ایک مرتبہ انھوں نے حدیث سناتے ہوئے فرمایا "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم" ہیثم بن عبید نے عرض کیا "فلو كنت تسنده إلى من حدثك" کہ اگر آپ اس شخص کا ذکر بھی کردیتے جس نے آپ کو حدیث سنائی ہے اچھا ہوتا ، حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا "أيها الرجل، ماكَذَبْنا ولا كُذِبْنا، ولقد غزونا غزوة إلى خراسان، ومعنا فيها ثلاث مئة من أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم..." (۴۶)

یونس بن عبید رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ سے پوچھا

---

(۴۳) طبقات ابن سعد (ج۷ص ۱۵۷ و ۱۵۸)۔

(۴۴) تہذیب الکمال (ج۶ص ۱۲۴) وتہذیب التہذیب (ج۲ص ۲۶۶)۔

(۴۵) تہذیب الکمال (ج۶ص ۱۲۴)۔

(۴۶) تہذیب الکمال (ج۶ص ۱۲۴)۔

"یا أباسعید، إنک تقول: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، وإنک لم تدرکہ؟" حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا "یا ابن أخی، سألتنی عن شیء ماسألنی أحد قبلک، ولولا منزلتک منی ماأخبرتک؛ إنی فی زمان کماتری۔ وکان فی عمل الحَجّاج۔ کل شیء سمعتنی أقول: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، فھو عن علی بن أبی طالب، غیر أنی فی زمان لاأستطیع أن أذکر علیاً" (۴۷)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نقل فرماتے ہیں "قال البزار: کان یروی عن جماعة لم یسمع منھم فیتجوز ویقول: حدثنا وخطبَنا، یعنی قومَہ الذین حُدِّثوا وخُطِبوا بالبصرة" (۴۸)۔

۱۱۰ھ میں آپ کا انتقال ہوا، نوّے سال کے قریب عمر ہوئی، صحاحِ ستہ میں ان کی روایات مروی ہیں۔ (۴۹) رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعۃ۔ (۵۰)

عن الأحنف بن قیس

یہ ابو بحر احنف بن قیس بن معاویہ بن حصین تمیمی سعدی ہیں، احنف ان کا لقب ہے، اصل نام ضحاک یا صخر ہے۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا زمانہ ان کو ملا لیکن آپ کی زیارت نہ ہوسکی، البتہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کے لیے غائبانہ دعا منقول ہے۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ احنف بن قیس رحمۃ اللہ علیہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں طواف کررہے تھے کہ بنولیث کے ایک شخص نے ان کا ہاتھ پکڑکر کہا کہ "ألا أبشرک؟" میں تمھیں خوشخبری نہ سناؤں؟" انھوں نے کہا کہ "بلیٰ" اس پر انھوں نے کہا کہ تمھیں یاد ہے جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے تمھاری قوم بنی سعد کی دعوت کے لیے بھیجا اور میں نے جاکر تمھارے قبیلے کو دعوت دی تو تم نے کہا تھا "إنہ لیدعوإلیٰ خیر، وماأسمع إلا حسناً" میں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے آکر سارا واقعہ عرض کیا تو آپ نے فرمایا "اللھم اغفر للأحنف" احنف بن قیس فرماتے ہیں "فماشیء عندی أرجیٰ من ذلک"۔

---

(۴۷) حوالۂ بالا۔

(۴۸) تقریب التہذیب (ص۱۶۰) رقم (۱۲۲۷)۔

(۴۹) حوالۂ بالا۔

(۵۰) حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کے تفصیلی حالات کے لیے دیکھیے طبقات ابن سعد (ج۷ص۱۵۶۔۱۷۸) وتہذیب الأسماء واللغات (ج۱ ص۱۶۱ و۱۶۲) وسیر أعلام النبلاء (ج۴ص۵۶۳۔۵۸۸) وتہذیب الکمال (ج۶ص۹۵۔۱۲۶)۔

حضرت احنف بن قیس رحمۃ اللہ علیہ حلم میں معروف تھے ۔ حضرت احنف جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس آئے تو انھوں نے ان کو ایک سال تک خوب آزمایا، اور آخر میں فرمایا کہ میں نے تمھیں ایک سال تک آزمایا، تمھارے ظاہر کو پرکھا، مجھے تمھارے اندر خیر ہی خیر دکھائی دی، امید ہے تمھارا باطن بھی ظاہر کی طرح ہوگا ۔

حاکم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ انھوں نے "مَرْوَالرُّوذ" فتح کیا تھا، ان کے لشکر میں حضرت حسن بصری اور محمد بن سیرین رحمہما اللہ بھی تھے ۔

ان کی وفات کے موقعہ پر مصعب بن زبیر رحمۃ اللہ علیہ دوڑ رہے تھے، تلوار ان کے جسم کے ساتھ لٹک رہی تھی، ان کے جسم پر کوئی چادر بھی نہیں تھی، بے ساختہ کہتے جاتے تھے "ذهب اليوم الحزم والرأي" کہ آج احتیاط اور رائے کا خاتمہ ہوگیا ۔

امام محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو اہلِ بصرہ کے طبقۂ اولیٰ میں شمار کیا ہے اور فرمایا "وكان ثقةً مأمونا في الحديث" اسی طرح عجلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "بصري، تابعي، ثقة" ۔

۶۷ھ میں انتقال ہوا ۔ (۵۱) رحمه الله تعالى ورضي عنه ۔

قال: ذهبت لأنصر هذا الرجل

احنف بن قیس رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں اس شخص کی مدد کو چلا ۔

" اس شخص " سے مراد حضرت علی رضی اللہ عنہ ہیں چنانچہ صحیح بخاری ہی میں کتاب الفتن کی روایت میں ہے : "أريد نصرة ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم" (۵۲) اور مسلم کی روایت میں ہے : "أريد نصر ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم، يعني عليا" (۵۳) ۔

یہ واقعہ جنگِ جمل کا ہے جو ۳۶ھ میں واقع ہوئی تھی ۔ (۵۴) ۔

فلقيني أبو بكرة

مجھے حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ ملے ۔

---

(۵۱) دیکھیے تہذیب الکمال (ج۲ ص۲۸۲ ـ ۲۸۷) وخلاصۃ الخزرجی (ص۳۴) وعمدۃ القاری (ج۱ ص۲۱۱) وتقریب (ص۹۶) رقم (۲۸۸) ۔

(۵۲) صحیح بخاری، کتاب الفتن، باب: إذا التقى المسلمان بسيفيهما، رقم (۷۰۸۳) ۔

(۵۳) صحیح مسلم، کتاب الفتن وأشراط الساعة، باب إذا تواجه المسلمان بسيفيهما، رقم (۲۸۸۸) ۔

(۵۴) تفصیل کے لیے دیکھیے البدایۃ والنہایۃ (ج۷ ص۲۳۰ ـ ۲۴۵) ابتداء وقعۃ الجمل ۔

حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ

یہ مشہور صحابی حضرت نُفَیع بن الحارث بن کلدہ ہیں، بعض حضرات نے نُفَیع بن مسروح بتایا ہے۔ (۵۵)
غزوہ طائف کے موقعہ پر جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اعلان فرمایا کہ اہلِ طائف میں سے جو غلام ہمارے پاس آجائے وہ آزاد ہے۔ چنانچہ یہ ایک چرخی کے ذریعہ طائف کے قلعہ سے اتر آئے تھے، چرخی کو عربی میں "بکرۃ" کہتے ہیں اس لیے ابوبکرہ کی کنیت سے مشہور ہوگئے۔ (۵۶)

امام احمد بن عبداللہ عجلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "کان من خیار أصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم" (۵۷)۔

حافظ ابو نعیم اصبہانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "کان رجلاً صالحاً ورِعاً" (۵۸)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں "وکان من فضلاء الصحابة" (۵۹)۔

حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "لم ینزل البصرة أفضل من أبی بکرة وعمران بن حصین" (۶۰)۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں: "سکن البصرة وکان من فقهاء الصحابة" (۶۱)۔

حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ بھی دوسرے صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم کی طرح ہمہ وقت دین کے لیے فکر مند رہتے تھے، ان کا قول ہے "إنی أخشی أن أدرک زماناً لا أستطیع أن آمر بمعروف ولا أنهی عن منکر، وما خیر یومئذ" (۶۲)۔

تورع و احتیاط کا یہ عالم تھا کہ زیاد نے ایک دفعہ ایک شخص سے اس کی لکڑی مانگی، اس شخص نے فروخت کرنے سے انکار کردیا، زیاد نے زبردستی لے لی اور بصرہ کی مسجد کے چبوترے میں لگادی، حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ نے اس میں اس وقت تک نماز نہیں پڑھی جب تک اسے اکھاڑ نہیں ڈالا گیا۔ (۱)

---

(۵۵) تہذیب الکمال (ج ۳۰ ص ۵) وسیر أعلام النبلاء (ج ۳ ص ۵)۔
(۵۶) حوالۂ بالا۔
(۵۷) تہذیب الکمال (ج ۳۰ ص ۹)۔
(۵۸) حوالۂ بالا۔
(۵۹) الإصابة (ج ۳ ص ۵۷۲)۔
(۶۰) سیر أعلام النبلاء (ج ۳ ص ۱۰)۔
(۶۱) سیر أعلام النبلاء (ج ۳ ص ۶)۔
(۶۲) سیر أعلام النبلاء (ج ۳ ص ۷)۔

(۱) سیر أعلام النبلاء (ج ۳ ص ۷)

انتقال کے وقت وصیت لکھوائی: "هذا ما أوصى به نفيع الحبشي مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو يشهد أن الله ربه وأن محمداً نبيه، وأن الإسلام دينه، وأن الكعبة قبلته وأنه يرجو من الله ما يرجوه المعترفون بتوحيده، المقرون بربوبيته، الموقنون بوعده و وعيده، الخائفون لعذابه، المشفقون من عقابه، المؤملون لرحمته، إنه أرحم الراحمين" (۲)۔

۵۱ھ یا ۵۲ھ میں آپ کا انتقال ہوا اور آپ کی وصیت کے مطابق حضرت ابوبرزہ اسلمی رضی اللہ عنہ نے آپ کی نماز جنازہ پڑھائی۔ (۳) رضی اللہ عنہ وأرضاہ۔

فقال: أين تريد؟
حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ نے پوچھا کہ کہاں کا ارادہ ہے؟

قلت: أنصر هذا الرجل
میں نے کہا کہ اس شخص کی مدد کے ارادہ سے نکلا ہوں۔

قال: ارجع فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إذا التقى المسلمان بسيفيهما... الخ
انھوں نے فرمایا کہ واپس لوٹ جاؤ کیونکہ میں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ جب دو مسلمان آپس میں تلوار سونت کر کھڑے ہو جاتے ہیں تو قاتل اور مقتول دونوں کا ٹھکانہ جہنم ہوتا ہے۔

حدیثِ باب سے استدلال اس طرح ہے کہ یہ دو مسلمان جو آپس میں گتھم گتھا ہو رہے ہیں گناہِ کبیرہ کا ارتکاب کررہے ہیں، اس کے باوجود حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کو مسلمان فرمارہے ہیں، معتزلہ کا خیال بھی غلط نکلا کہ آدمی گناہِ کبیرہ کے ارتکاب سے ایمان سے خارج ہو جاتا ہے اور خوارج کا خیال بھی غلط نکلا کہ آدمی کافر ہوجاتا ہے۔ مرجئہ کی تردید تو ہے ہی جو معصیت کو مضر ہی نہیں سمجھتے، چونکہ حدیث میں

(۲) تہذیب الکمال (ج۳۰ص۸)۔
(۳) تہذیب الکمال (ج۳۰ص۹) وتقریب التہذیب (ص۵۶۵) رقم (۷۱۸۰)۔

ایک اہم تنبیہ

بعض عاقبت نا اندیش لوگوں نے حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ کی ایک حدیث جو صحیح بخاری وغیرہ میں مروی ہے "لن یفلح قوم ولّوا امرھم امرأۃ" پر تحقیق کرتے ہوئے حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں انتہائی جسارتِ بیجا سے کام لیتے ہوئے ان کو غیر عادل اور فاسق قرار دیا ہے، دراصل اس کی بنیاد ایک واقعہ ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ، زیاد، شبل بن معبد اور نافع بن الحارث نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سامنے حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کے خلاف گواہی دی کہ انھوں نے ایک عورت کے ساتھ زنا کیا ہے، تین آدمیوں نے ٹھیک ٹھیک گواہی دی، البتہ زیاد نے گواہی دیتے ہوئے کچھ شکوک کا اظہار بھی کیا۔ اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے زیاد کے علاوہ باقی تینوں حضرات پر حدِّ قذف جاری کی، پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان سے فرمایا کہ اگر تم توبہ کرلو تو آئندہ میں تمھاری شہادت قبول کروں گا ورنہ نہیں، چنانچہ نافع اور شبل بن معبد نے توبہ کا اظہار کردیا اور حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ اپنے موقف پر قائم رہے اور وہاں انھوں نے توبہ کا اظہار نہیں کیا۔

اس واقعہ کی بنیاد پر "عورت کی حکمرانی اور حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ کی روایت" کے مصنف لکھتے ہیں:

" قذف شریعت میں قطعی حرام ہے، اس لحاظ سے یہ گناہِ کبیرہ ہے، قاذف کی سزا اسّی کوڑے ہیں اس کی گواہی ہمیشہ کے لیے مردود ہوجاتی ہے اور اسے فاسق گردانا جاتا ہے وہ دنیا اور آخرت میں دردناک عذاب کا سزاوار ہوتا ہے، ہاں اگر وہ توبہ کرلے تو اس کی گواہی بھی مقبول ہوجاتی ہے اور اسے فاسق نہیں سمجھا جاتا، مگر امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک ہے کہ توبہ کرنے کے بعد بھی اس کی گواہی مردود رہتی ہے، البتہ اسے فاسق نہیں سمجھا جائے گا"۔

پھر چند آیتیں ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں " حضرت عمر نے شریعتِ اسلام کے عین مطابق سب لوگوں کی موجودگی میں جن میں حضرت علی رضی اللہ عنہ جیسے فقہ کا ادراک رکھنے والے صحابہ بھی شامل تھے، مقدمے کی سماعت کی، جب گواہی ناتمام رہی تو قرآن کی نصِّ قطعی کے مطابق جھوٹی تہمت لگانے والوں کو سزا دی اور ان سے توبہ قبول کرنے کو کہا جنھوں نے توبہ کرلی ان کی گواہی آئندہ کے لیے مقبول ٹھہری جس نے توبہ کرنے سے انکار کیا اس کی گواہی مردود ٹھہری، قرآنی احکام صاف صاف ہیں جن میں تاویل کی کوئی گنجائش نہیں ..."۔

آگے لکھتے ہیں: " حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ کا واقعہ تاریخِ اسلام میں منفرد نوعیت کا ہے چونکہ انھوں نے توبہ کرنے سے انکار کردیا تھا اس لیے ان پر قرآن حکیم کی بیان کردہ تینوں سزائیں نافذ ہوتی ہیں، یعنی اسّی کوڑے، شہادت کا مردود ہونا اور فاسق گردانا جانا۔ حدیث کے راوی کے لیے عادل ہونا شرط ہے اور محدثین کے نزدیک تمام صحابہ عدول ہیں مگر فسوق عدل کی ضد ہے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے فیصلے کی موجودگی میں، اور قرآن حکیم کی نصِ قطعی کے مطابق حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ عدول نہیں رہتے"۔

پھر "بحث کا خلاصہ" کے عنوان کے تحت لکھتے ہیں:-

" اس حدیث کے پہلے راوی حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ کو قرآنی ہدایات کے عین مطابق حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے مردود الشہادہ قرار دیا یعنی ان کی گواہی کو ہمیشہ کے لیے رد کردیا اور قرآن ہی کی تعلیمات کے مطابق وہ عدول بھی نہیں رہے"۔

یہاں قابلِ غور بات یہ ہے کہ مصنفِ مذکور نے اس واقعہ کی بنیاد پر ایک صحابیِ رسول کو جو فاسق گردانا ہے اور پھر ان کی عدالت باقی نہ رہنے کا جو نظریہ ظاہر کیا ہے وہ کس حد تک درست ہے؟

حقیقت یہ ہے کہ عصمت تو حضرات انبیاء کرام علیہم الصلوۃ والسلام کے ساتھ مخصوص ہے، حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے لیے عصمت نہیں ہے ان سے گناہ صادر ہوسکتے ہیں اور یقیناً بعض صحابۂ کرام سے بڑے گناہ صادر ہوئے بھی، لیکن آج تک ان گناہوں کے صدور کی وجہ سے نہ تو کسی صحابیِ رسول پر کسی عالم نے "فاسق" ہونے کا حکم لگایا ہے اور نہ ہی ائمۂ علوم حدیث میں سے کسی نے "الصحابۃ کلھم عدول" کے کلیہ میں کسی کا استثناء کیا ہے۔

حضرات صحابۂ کرام کی عدالت اجماعی ہے ، اس میں کسی فرد کا استثناء نہیں ، ان پاکباز نفوس پر ، یا ان میں سے کسی ایک پر فاسق " کا حکم لگانا یا فسق کی تہمت لگانا اپنی عاقبت کو برباد کرنا ہے ۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کی تعدیل تو خداوند قدوس کی طرف سے ہوئی ہے ، حافظ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "الصحابة كلهم عدول: من لَابَسَ الفتنَ وغيرُهم، بإجماع من يعتدّبه، قال تعالیٰ: "وَكَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ أُمَّةً وَّسَطًا" أي عدولاً، وقال تعالى: "كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ..." والخطاب فيها للموجودين حينئذ۔" (تدریب الراوی ج۲ ص۲۱۴)۔

علامہ ابن الاثیر جزری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "الصحابة رضي الله عنهم أجمعين جميعهم عدول بتعديل الله تعالى و رسوله صلى الله عليه وسلم، لايحتاجون إلى بحث عن عدالتهم، وعلىٰ هذا القول معظم المسلمين من الأئمة و العلماء من السلف والخلف" (جامع الأصول ج۱ ص۱۳۳)۔

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ولهذا اتفق أهل الحق ومن يعتد به في الإجماع على قبول شهاداتهم و رواياتهم و كمال عدالتهم رضي الله عنهم أجمعين" (شرح نووی علی صحیح مسلم ج۲ ص۲۷۲)۔

نیز قرآن کریم میں ارشاد باری ہے "محمد رسول الله والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم... وعدالله الذين آمنوا وعملوا الصلحٰت منهم مغفرة و اجراً عظيما" (الفتح/۲۹)۔

نیز ارشاد ہے "والسّٰبقون الأولون من المهٰجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسٰن رضي الله عنهم و رضوا عنه و أعدّلهم جنّٰت تجري تحتها الانهٰر خٰلدين فيها أبدا، ذلك الفوز العظيم" (التوبة/۱۰۰)۔

ارشاد باری تعالیٰ ہے "لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح و قاتل اولٰئك اعظم درجة من الذين انفقوا من بعد و قٰتلوا، وكلاًّ وعدالله الحسنیٰ" (سورة الحديد/۱۰)۔

اس آیت میں تمام صحابۂ کرام کو جنتی قرار دیا گیا ہے کیونکہ ایک دوسری آیت مبارکہ میں ہے "ان الذين سبقت لهم منا الحسنیٰ اولٰئك عنها مبعدون، لايسمعون حسيسها و هم في مااشتهت انفسهم خٰلدون، لايحزنهم الفزع الاكبر و تتلقّٰهم الملٰئكة هذا يومكم الذي كنتم توعدون" (الأنبياء/۱۰۱۔۱۰۳)۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں "لاتسبّوا أصحابي، فوالذي نفسي بيده لو أن أحدكم أنفق مثل أُحد ذهبا ماأدرك مُدَّ أحدِهم ولا نصيفَه" صحیح بخاری (ج۱ ص۵۱۸) کتاب فضائل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم... باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: لو كنت متخذاً خليلاً، رقم (۳۶۷۳)۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "إذا رايتم الذين يسبون أصحابي فقولوا: لعنة الله على شركم" (جامع ترمذی، کتاب المناقب باب بلاترجمة، قبل باب فضل فاطمة بنت محمد صلى الله عليه وسلم، رقم (۳۸۶۶)۔

پھر امت کا اس پر بھی اجماع ہے کہ کسی کے لیے بھی اس بات کی اجازت نہیں کہ حضرات صحابۂ کرام کی تنقیص یا عیب جوئی کرے ، بلکہ ان کے محاسن کا ذکر کرنا اور ان کے آپس کے مشاجرات سے صرفِ نظر کرنا ضروری ہے امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "إذا رايت أحدا يذكر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بسوء فاتّهمه على الإسلام"۔

امام ابو زرعہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "إذا رايت الرجل ينتقص أحداً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فاعلم أنه زنديق، وذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم حق، والقرآن الكريم حق، وما جاء به حق، وإنما أدّى إلينا ذلك كله: الصحابة، وهؤلاء الزنادقة يريدون أن يجرحوا شهودنا ليبطلوا الكتاب والسنة، فالجرح بهم أولى"۔

نیز امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "... ثم أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد هؤلاء الأربعة خير الناس، لايجوز لأحد أن يذكر شيئاً من مساويهم، ولايطعن على أحد منهم بعيب ولا نقص، فمن فعل ذلك فقد وجب تأديبه و عقوبته، ليس له أن يعفو عنه بل يعاقبه

ویستتیبہ، فمن تاب قُبِل منہ، وإن ثبت أعاد علیہ العقوبۃ وخلّدہ فی الحبس حتی یموت أو یراجع "۔

شیخ الاسلام امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

" وھذا مما لا نعلم فیہ خلافاً بین أھل الفقہ والعلم من أصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والتابعین لھم بإحسان وسائر أھل السنۃ والجماعۃ، فإنھم مُجْمِعون علی أن الواجب الثناء علیھم والاستغفار لھم والترحّم علیھم والترضّی عنھم واعتقاد محبتھم وموالاتھم وعقوبۃ من أساء فیھم القول "۔ الصارم المسلول علی شاتم الرسول (ص ۵۸۰) الأدلۃ من السنۃ علی عدم جواز سب الصحابۃ۔

امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ تمام امتِ محمدیہ کے اہل السنۃ والجماعۃ کا عقیدہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ویقولون. ھذہ الآثار المرویۃ فی مَساویھم منھا ما ھو کذب ومنھا ما زید فیھا ونقص وغیّر وجھہ، والصحیح منہ ھم فیہ معذورون: إما مجتھدون مصیبون، وإما مجتھدون مخطئون، وھم مع ذلک لا یعتقدون أن کل واحد من الصحابۃ معصوم من کبائر الإثم وصغائرہ، بل یجوز علیھم الذنوب فی الجملۃ، ولھم من الفضائل والسوابق ما یوجب مغفرۃ ما یصدر منھم حتی إنھم یغفر لھم من السیئات ما لا یغفر لمن بعدھم "۔

جہاں تک گواہی دینے والے واقعہ کا تعلق ہے سو اس کے بارے میں کہا جاسکتا ہے کہ حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ سے یہ گناہ سرزد نہیں ہوا لیکن دیکھنے والوں کو غلط فہمی ہوگئی، ان میں سے نافع اور شبل بن معبد نے اپنے آپ کو جھٹلادیا لیکن حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ کو اپنے موقف پر اس قدر جزم تھا کہ انھوں نے اپنے آپ کو نہیں جھٹلایا، چنانچہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں "لم یقبل منہ أبوبکرۃ ما أمرہ بہ لعلمہ بصدقہ عند نفسہ واللہ أعلم " (فتح الباری ج۵ ص ۲۵۸، کتاب الشہادات، باب شہادۃ القاذف والسارق والزانی)۔

حد قذف نصابِ شہادت کے پورا نہ ہونے کی وجہ سے جاری ہوئی، چنانچہ حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے یہ عرض کیا "إشْفِنِی من الأعْبد" (یعنی ان غلاموں سے بدلہ لے کر اور ان پر حد جاری کرکے میرے دل کو ٹھنڈا کیجئے) تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا "اسکت، أسکتَ اللہ فاک، واللہ لو تمت الشھادۃ لرجمناک بأحجارک" (البدایۃ والنھایۃ ج ۷ ص ۸۲)۔

جس واقعہ کی بنیاد پر مصنفِ مذکور نے ان کو مردود الشہادہ اور فاسق وغیرہ قرار دیا ہے اس واقعہ کے خود روایت کرنے والے کیا کہتے ہیں ذرا ملاحظہ فرمائیے:۔

" ابن إسحاق: عن الزھری، عن سعید، أن عمر جلد أبابکرۃ ونافع بن الحارث وشبلاً، فتابا، فقبل عمر شھادتھما، وأبی أبوبکرۃ فلم یقبل شھادتہ، وکان أفضل القوم "۔

روایت کے آخری الفاظ پر غور کیجئے کہ حضرت سعید بن المسیب رحمۃ اللہ علیہ اس واقعہ کو ذکر کرتے ہوئے حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ کے اظہارِ توبہ سے انکار کو ذکر کرکے آخر میں فرماتے ہیں: "وکان أفضل القوم" یہ بظاہر اسی بات پر تنبیہ کے لیے ہے کہ کوئی شخص اس واقعہ کی وجہ سے انھیں نشانہ نہ بنائے۔

اسی کی طرف اشارہ کرنے کے لیے حافظ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ کے اس واقعہ کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں "وکان أبوبکرۃ خیر ھؤلاء الشھود"۔

واضح رہے کہ حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ نے یہاں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سامنے اپنے آپ کو جھٹلانے سے انکار کیا تھا، اس سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ انھوں نے بعد میں توبہ نہیں کی تھی، چنانچہ مہلب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ان اکذاب القاذف نفسہ لیس شرطاً فی قبول توبتہ، لان ابابکرۃ لم یکذب نفسہ، ومع ذلک فقد قبل المسلمون روایتہ وعملوا بھا"۔

پھر یہ کہ آج ہم اپنے کسی عزیز ترین فرد کے بارے میں کوئی الزام سن لیتے ہیں تو اول تو اس کے انکار کی کوشش کرتے ہیں اور اگر یقینی طور پر ثابت ہو تو بہتر سے بہتر تاویل کرنے کی کوشش کرتے ہیں، کیا اس صحابیِ رسول کا اتنا بھی حق نہیں کہ ہم ان کے ساتھ حسنِ ظن رکھتے ہوئے ان کی کسی لغزش کی مناسب تاویل ہی کرلیں حافظ ابن حجر ہیثمی مکی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "والواجب أیضاً علی کل من سمع شیئاً من ذلک أن یتثبت فیہ، ولا ینسبہ إلی أحد منھم بمجرد رؤیتہ فی کتاب، أو سماعہ من شخص، بل لا بد أن یبحث عنہ حتی یصح عندہ نسبتہ إلی أحدھم فحینئذ الواجب أن یلتمس أحسن التاویلات" (الصواعق المحرقۃ ص ۱۲۹)۔

اس کے علاوہ محقق مذکور نے اس بات کی طرف بھی خیال نہ کیا کہ یہ واقعہ ۱۷ھ میں واقع ہوا ہے، اور حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ کی وفات اصح قول کے مطابق ۵۲ھ میں ہوئی ہے، کیا اس پورے عرصہ میں انھیں توبہ کی توفیق نہیں ہوئی ہوگی؟ کسی نے سچ کہا ہے: ـ

وعین الرضا عن کل عیب کلیلة   کما أن عین السخط تبدی المساویا

کاش! محقق مذکور کم از کم اس وصیت کو ہی پیش نظر رکھ لیتے جو آخر وقت میں حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ نے لکھوائی تھی:

"هذا ما أوصى به نفيع الحبشى مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يشهد أن الله ربه، وأن محمداً نبيه، وأن الإسلام دينه، وأن الكعبة قبلته، وأنه يرجو من الله ما يرجوه المعترفون بتوحيده، المقرون بربوبيته، الموقنون بوعده ووعيده، الخائفون لعذابه، المشفقون من عقابه، المؤملون لرحمته، إنه أرحم الراحمين" (تہذیب الکمال ج ۳۰ ص ۸)۔

آخر میں ہم حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کی عدالت سے متعلق مفتیِ اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس اللہ روحہ کا ایک جامع اور قولِ فیصل ذکر کرتے ہیں، وہ معارف القرآن (ج ۸ ص ۱۰۶ و ۱۰۷) میں فرماتے ہیں: ـ

"علامہ آلوسی رحمۃ اللہ علیہ نے روح المعانی میں فرمایا کہ اس معاملے میں حق بات وہ ہے جس کی طرف جمہور علماء گئے ہیں کہ صحابۂ کرام معصوم نہیں، ان سے گناہ کبیرہ بھی سرزد ہوسکتا ہے جو فسق ہے اور اس گناہ کے وقت ان کے ساتھ وہی معاملہ کیا جائے گا جس کے وہ مستحق ہیں یعنی شرعی سزا جاری کی جائے گی اور اگر کذب ثابت ہوا تو ان کی خبر و شہادت رد کردی جائے گی، لیکن عقیدہ اہل سنت والجماعۃ کا نصوص قرآن و سنت کی بناء پر یہ ہے کہ صحابی سے گناہ تو ہوسکتا ہے مگر کوئی صحابی ایسا نہیں جو گناہ سے توبہ کر کے پاک نہ ہوگیا ہو، قرآن کریم نے علی الاطلاق ان کے بارے میں اللہ تعالیٰ کی رضا کا فیصلہ صادر فرما دیا ہے "رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَرَضُوْا عَنْهُ" اور رضائے الٰہی گناہوں کی معافی کے بغیر نہیں ہوتی، جیسا کہ قاضی ابو یعلیٰ نے فرمایا کہ رضا اللہ تعالیٰ کی ایک صفت قدیمہ ہے وہ اپنی رضا کا اعلان صرف انہی کے لیے فرماتے ہیں جن کے متعلق وہ جانتے ہیں کہ ان کی وفات موجبات رضا پر ہوگی (کذافی الصارم المسلول لابن تیمیة)۔

خلاصہ یہ ہے کہ صحابۂ کرام کی عظیم الشان جماعت میں سے گنے چنے چند آدمیوں سے کبھی کوئی گناہ سرزد بھی ہوا ہے تو ان کو فوراً توبہ نصیب ہوئی ہے حق تعالیٰ نے ان کو رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت کی برکت سے ایسا بنا دیا تھا کہ شریعت ان کی طبیعت بن گئی تھی خلافِ شرع کوئی کام یا گناہ سرزد ہونا انتہائی شاذ و نادر تھا، ان کے اعمالِ صالحہ، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور اسلام پر اپنی جانیں قربان کرنا اور ہر کام میں اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے اتباع کو وظیفۂ زندگی بنانا اور اس کے لیے ایسے مجاہدات کرنا جن کی نظیر پچھلی امتوں میں نہیں ملتی، ان بے شمار اعمالِ صالحہ اور فضائل و کمالات کے مقابلے میں عمر بھر میں کسی گناہ کا سرزد ہوجانا اس کو خود ہی کالعدم کردیتا ہے۔

دوسرے اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت و عظمت اور ادنیٰ سے گناہ کے وقت ان کا خوف وخشیت اور فوراً توبہ کرنا بلکہ اپنے آپ کو سزا کے لیے خود پیش کردینا، کہیں اپنے آپ کو مسجد کے ستون سے باندھ دینا وغیرہ روایاتِ حدیث میں معروف و مشہور ہیں اور بحکمِ حدیث گناہ سے توبہ کرنے والا ایسا ہو جاتا ہے کہ جیسے گناہ کیا ہی نہیں۔ تیسرے حسبِ ارشادِ قرآن کریم اعمالِ صالحہ اور حسنات خود بھی گناہوں کا کفارہ ہو جاتے ہیں "اِنَّ الْحَسَنٰتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّاٰتِ" خصوصاً جب کہ ان کے حسنات عام لوگوں کی طرح نہیں بلکہ ان کا حال وہ ہے جو ابو داؤد و ترمذی نے حضرت سعید بن زید سے نقل کیا ہے کہ "والله لمشهد رجل منهم مع النبی صلی الله علیه وسلم یغبر فیه وجهه خیر من عمل أحدکم ولو عُمِّر عمر نوح" یعنی خدا کی قسم ان میں سے کسی شخص کا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کسی جہاد میں شریک ہونا جس میں ان کے چہرے پر غبار پڑگیا ہو تمھاری عمر بھر کی طاعت و عبادت سے افضل ہے اگرچہ اس کو عمرِ نوح علیہ السلام دے دی گئی ہو، اس لیے ان سے صدورِ گناہ کے وقت اگرچہ سزا وغیرہ میں معاملہ وہی کیا گیا جو اس جرم کے لیے مقرر تھا مگر اس کے باوجود بعد میں کسی کے لیے جائز نہیں کہ ان میں سے کسی کو "فاسق" قرار دے، اس لئے اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں کسی صحابی سے کوئی گناہ موجبِ فسق سرزد بھی ہو اور اس وقت ان کو فاسق کہا بھی گیا تو اس سے یہ جائز نہیں ہوجاتا کہ اس فسق کو ان کے لیے مستمر سمجھ کر معاذ اللہ فاسق کہا جائے۔ کذافی الروح"۔

اللهم اهدنا الصراط المستقيم، وارزقنا حب رسولك العظيم، عليه أفضل الصلوات والتسليم، وحب أصحابه خيرة الخلق بعد الأنبياء أجمعين، واحشرنا معهم برحمتك يا أرحم الراحمين۔ آمین۔

نار کی وعید مذکور ہے ۔

مسلمانوں میں اگر اختلاف ہو جائے تو اعتزال اختیار کرنا چاہیے یا کسی فریق کا ساتھ دینا چاہیے ؟

اس حدیث شریف سے معلوم ہوا کہ حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ کی رائے یہ تھی کہ جب مسلمانوں میں باہم اختلاف ہوجائے تو سب سے الگ ہوجانا چاہیے ، اس مسئلہ میں اختلاف ہے:۔

صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک بڑی جماعت حضرت سعد بن ابی وقاص ، حضرت عبداللہ بن عمر ، حضرت ابوبکرہ ، حضرت محمد بن مَسْلمہ ، حضرت ابوسعید خدری اور حضرت عمران بن حُصین رضی اللہ عنہم کی رائے یہ ہے کہ مطلقاً الگ رہا جائے ۔

پھر اس میں اختلاف ہے کہ مدافعت کی جائے یا نہیں ؟ حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ کی رائے یہ ہے کہ مدافعت بھی نہ کی جائے ، جب کہ حضرت عمران بن حصین اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا مسلک یہ ہے کہ مدافعانہ جواب دیا جائے ۔

اسی طرح ان میں سے ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ اپنے گھروں میں بیٹھے رہنا چاہیے جب کہ دوسری جماعت کی رائے یہ ہے کہ اس شہر آشوب ہی کو خیرباد کہہ کر کسی اور جگہ منتقل ہو جانا چاہیے ۔ (۴)

لیکن جمہور صحابہ و تابعین کی رائے یہ ہے کہ اگر محق و مبطل میں امتیاز نہ ہو تو اس وقت تو یہی صورت اختیار کی جائے کہ کسی کا ساتھ نہ دیا جائے اور اگر حق و باطل میں امتیاز ہوسکے تو اہلِ حق کے ساتھ مل کر اہلِ باطل سے قتال کیا جائے ، کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں "فَقَاتِلُوا الَّتِيْ تَبْغِيْ حَتّٰى تَفِيْٓءَ إِلٰى أَمْرِ اللّٰهِ" (۵) ۔

جہاں تک احادیثِ منع کا تعلق ہے جن میں قتال سے منع کیا گیا ہے وہ یا تو حق و باطل کے عدمِ امتیاز پر محمول ہیں اور یا اس بات پر محمول ہیں کہ فریقین میں سے کوئی بھی فریق دینی مقصد کے لیے نہیں لڑ رہا ۔ (۶) واللہ اعلم ۔

---

(۴) دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۱۲) وفتح الباری (ج ۱۳ ص ۳۱) کتاب الفتن، باب تکون فتنة: القاعد فیها خیر من القائم، و (ج ۱۳ ص ۳۳ و ۳۴) کتاب الفتن، باب إذا التقی المسلمان بسیفیهما ۔ و شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۸۹) کتاب الفتن وأشراط الساعة ۔

(۵) الحجرات/۹ ۔

(۶) دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۱۲) وفتح الباری (ج ۱۳ ص ۳۱ و ۳۳ و ۳۴) ۔

کیا واقعۂ جمل میں فریقین
کسی دنیوی مقصد کے لیے لڑ رہے تھے؟

یہاں اشکال یہ ہوتا ہے کہ حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ نے حضرت احنف بن قیس رحمۃ اللہ علیہ کو جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کی مدد کے لیے جارہے تھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مذکورہ ارشاد سنا کر جانے سے روک دیا، حالانکہ وہاں ایک طرف حضرت علی رضی اللہ عنہ تھے اور دوسری طرف ام المؤمنین حضرت عائشہ، حضرت طلحہ اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہم تھے، ظاہر ہے حدیثِ باب میں جو وعید مذکور ہے اس کا مصداق تو وہ لوگ ہیں جو ہوائے نفسانی کے لیے قتال کرتے ہیں اور کسی دنیوی مفاد کے حصول کے لیے لڑتے مرتے ہیں، مذکورہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم اس حدیث کے ہرگز مصداق نہیں کیونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ بھی انفع للاسلام اور اصلح للدین کے لیے قتال کر رہے تھے اور ان کے مقابل حضرت عائشہ صدیقہ، حضرت طلحہ اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہم کی نیت بھی اسلام کی صلاح وفلاح ہی تھی، کوئی ذاتی غرض یا دنیوی فائدہ پیشِ نظر نہیں تھا، سوال یہ ہے کہ پھر حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ نے ان کو واپس جانے کا حکم کرتے ہوئے استدلال میں یہ حدیث کیوں پیش کی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ پیچھے حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ کا مسلک بتایا جا چکا ہے کہ وہ فتنہ کے موقعہ پر مکمل اعتزال کے قائل ہیں حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ نے یہ حدیث حضرت احنف بن قیس رحمۃ اللہ علیہ کو اس لیے سنائی تاکہ اس کے ظاہری الفاظ سے مرعوب ہو جائیں اور اس جنگ میں شرکت کا ارادہ ترک کردیں۔

حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ کا یہ مقصد ہرگز نہیں تھا کہ جن لوگوں میں یہ قتال ہورہا ہے وہ سب اس حدیث کے مصداق ہیں بلکہ ان کا مقصد یہ تھا کہ اس جنگ میں جتنے لوگ شریک ہوں گے اسی قدر اس کی آگ پھیلتی جائے گی اور نقصانات میں اضافہ ہوتا جائے گا، لہذا زیادہ سے زیادہ کوشش اس بات کی کی جائے کہ لوگ اس میں شریک نہ ہوں چونکہ وہ احنف بن قیس رحمۃ اللہ علیہ کو اس جنگ میں شرکت سے باز رکھنا چاہتے تھے اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ایسے الفاظ پیش کردیے جن کو سن کر وہ فوراً مرعوب ہوجائیں اور اس جنگ میں شرکت سے باز آجائیں۔

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ جنگِ جمل کے شرکاء اس حدیث کے مصداق تھے یا نہیں، سو یہ بالکل دوسری بات ہے، حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ خوب اچھی طرح جانتے تھے کہ وہ حضرات اس حدیث کے مصداق نہیں ہیں، اسی طرح ان کو اس بات کا بھی یقینی علم تھا کہ حضرت احنف بن قیس رحمۃ اللہ

علیہ بھی ان حضرات کو اس کا مصداق سمجھنے کی غلطی نہیں کریں گے، واقعہ بھی یہی ہے کہ انھوں نے اس حدیث کا مصداق ان حضرات کو نہیں سمجھا چنانچہ جنگ جمل میں تو وہ کسی فریق کے ساتھ شریک نہیں ہوئے لیکن جب صفّین کا واقعہ پیش آیا تو حضرت احنف بن قیس رحمۃ اللہ علیہ اس میں شریک ہوئے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ مل کر حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ قتال کیا۔ معلوم ہوا کہ وہ بھی ان حضرات کو اس حدیث کا مصداق نہیں سمجھتے تھے۔ (۷)

مشاجراتِ صحابہ رضی اللہ عنہم کے بارے میں امت کا موقف

حضرات صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے درمیان جو واقعات پیش آئے ان کے بارے میں اہل السنۃ والجماعۃ کا موقف یہ ہے کہ اولاً ان واقعات کو بطور طعن و تشنیع کے بیان نہ کیا جائے، پھر ان حضرات کے بارے میں حسن ظن رکھا جائے، ان سے جو قتال صادر ہوا ہے اس کے بارے میں تاویل کرنی چاہئے کہ انھوں نے گناہ کے قصد سے یا کسی دنیوی غرض سے قتال نہیں کیا بلکہ سب کے نزدیک دین کی فلاح ہی پیش نظر تھی اور ہر فریق اپنے آپ کو حق پر سمجھتا تھا اور اپنے مخالف فریق کو باطل پر خیال کرتا تھا، اس لیے ان پر قتال لازم ہوا، ان میں ایک فریق مصیب ہے اور ایک فریق مخطی معذور، کیونکہ اجتہاد کے بعد یہ خطا ہوئی ہے جس پر گناہ تو کیا بلکہ ایک اجر بھی ہے۔

پھر امام طبری رحمۃ اللہ علیہ کی رائے تو یہ ہے کہ ان میں "محق" کون ہے اور مخالف کون؟ اس میں توقف کیا جائے کسی ایک کی تعیین نہ کی جائے۔

جب کہ جمہور کی رائے یہ ہے کہ تعیین میں کوئی حرج نہیں، دونوں نے اجتہاد کیا ہے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ اپنے اجتہاد میں مصیب تھے اور ان کے مخالفین مخطی تھے۔ (۸) واللہ اعلم۔

فالقاتل والمقتول فی النار

قاتل اور مقتول دونوں جہنم میں جائیں گے۔

---

(۷) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۸۶) وإرشاد الساری (ج ۱ ص ۱۱۷)۔

(۸) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۱۲) وشرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۷۲) کتاب فضائل الصحابۃ رضی اللہ عنہم و (ج ۲ ص ۳۹۶) کتاب الفتن وأشراط الساعۃ۔

قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ سزا دینا چاہیں تو یہ سزا دے سکتے ہیں، ان دونوں کا اصل بدلہ یہی ہے، یہ اور بات ہے کہ اللہ تعالیٰ معاف فرمانا چاہیں تو معاف فرمادیں۔ (۹)

پھر "فالقاتل والمقتول فی النار" اس صورت پر محمول ہے جب کہ قتال بغیر کسی تاویلِ سائغ کے ہو، مثلاً کسی گناہ کے کام پر یا اس جیسے کسی معاملہ پر قتال ہو تو یہ حکم ہے۔ (۱۰)

فقلت یارسول اللہ، هذا القاتل، فمابال المقتول؟

میں نے عرض کیا کہ یارسول اللہ: قاتل کا جہنم میں جانا تو سمجھ میں آتا ہے مقتول کو کیوں جہنم میں ڈالا جائے گا؟

قال: إنه كان حريصاً على قتل صاحبه. (۱۱)

آپ نے فرمایا کہ وہ اپنے مقابل ساتھی کو قتل کرنے کا پورا عزم کئے ہوئے تھا۔

اس سے معلوم ہوا کہ جیسے ارتکابِ معصیت موجبِ مؤاخذہ ہے ایسے ہی معصیت کا عزم مصمم بھی موجبِ مؤاخذہ ہے اور آیتِ کریمہ "إِنَّ الَّذِيْنَ يُحِبُّوْنَ أَنْ تَشِيْعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيْمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ..." (۱۲) سے یہی معلوم ہوتا ہے۔

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے امام مازری رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ قاضی ابو بکر بن الطیب رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر معصیت کا ارادہ دل میں پختہ ہو جائے تو اس پر مؤاخذہ ہوگا، جہاں تک حدیث میں "إن اللہ تجاوز لی عن أمتی ما وسوست به صدورها مالم تعمل أو تتكلم" (۱۳) ہے،

(۹) دیکھیے عمدۃ القاری (ج۱ص۲۱۲)۔ (۱۰) عمدۃ القاری (ج۱ص۲۱۲) وإرشاد الساری (ج۱ص۱۱۷)۔

(۱۱) الحديث أخرجه البخاری أيضاً فی كتاب الديات، باب قول الله تعالى: ومن أحياها، رقم (۶۸۷۵) وفی كتاب الفتن، باب: إذا التقى المسلمان بسيفيهما، رقم (۷۰۸۳) ومسلم فی صحيحه (ج۲ص۳۸۹) كتاب الفتن وأشراط الساعة، والنسائی فی سننه (ج۲ص۱۶۵) كتاب المحاربة، باب تحريم القتل، وأبو داود فی كتاب الفتن، باب النهی عن القتال فی الفتنة، رقم (۴۲۶۸) وابن ماجه فی سننه، فی كتاب الفتن، باب إذا التقى المسلمان بسيفيهما، رقم (۳۹۶۵)۔

(۱۲) سورۂ نور/۱۹۔

(۱۳) صحيح بخاری، كتاب العتق، باب الخطإ والنسيان فی العتاقة والطلاق ونحوه، رقم (۲۵۲۸) وكتاب الطلاق، باب الطلاق فی الإغلاق...، رقم (۵۲۶۹) وكتاب الأيمان والنذور، باب إذا حنث ناسياً فی الأيمان، رقم (۶۶۶۴)۔ وصحيح مسلم (ج۱ص۷۸) كتاب الإيمان، باب بيان تجاوز الله تعالى عن حديث النفس والخواطر...۔

اسی طرح دوسری حدیث میں "إذا همّ عبدی بسیئة فلاتکتبوها علیه، فإن عملها فاکتبوها سیئة، وإذا همّ بحسنة فلم یعملها فاکتبوها حسنة، فإن عملها فاکتبوها عشراً" (۱۴) اور ان جیسی دوسری احادیث کا تعلق ہے سو یہ سب احادیث اس صورت پر محمول ہیں جب عزم پختہ نہ ہو، بغیر استقرار کے خیال دل سے گذر گیا ہو۔ (۱۵)

امام مازری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ قاضی ابوبکر کا مسلک ہے جب کہ بہت سے فقہاء و محدثین نے ان کی مخالفت کی ہے۔ اور انھوں نے مذکورہ احادیث کے ظاہر سے استدلال کرتے ہوئے یہ مسلک اختیار کیا ہے کہ جب تک فعل صادر نہ ہو، صرف خیال یا عزم کی وجہ سے مؤاخذہ نہیں ہوگا۔ (۱۶)

قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ عامۃ السلف اور فقہاء و محدثین اور اکثر اہلِ علم کا مذہب وہی ہے جو قاضی ابوبکر رحمۃ اللہ علیہ نے بیان کیا ہے۔ البتہ علماء نے یہ تصریح کی ہے کہ جس عزم پر مؤاخذہ ہوگا اور اس کو بطورِ سیئہ لکھا جائے گا وہ صرف عزم ہے، اسی پر مؤاخذہ ہوگا، اس معصیت پر جس کا عزم کیا ہے مؤاخذہ نہ ہوگا کیونکہ معصیت کا تو ارتکاب ہی نہیں ہوا۔ (۱۷)

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں عزمِ قلب پر مؤاخذہ کا پایا جانا یہ نصوص شرع سے ثابت ہے جیسے آیتِ کریمہ "إِنَّ الَّذِيْنَ يُحِبُّوْنَ أَنْ تَشِيْعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيْمٌ..." (۱۸) ہے، اسی طرح ارشادِ باری تعالی ہے۔ "اِجْتَنِبُوْا كَثِيْرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ" (۱۹) ان کے علاوہ اور بھی بہت سی آیات ہیں، پھر حسد، احتقارِ مسلمین وغیرہ اعمال جن کا تعلق قلب سے ہے ان کی حرمت پر نصوصِ شرع ناطق ہیں اور ان پر مؤاخذے کے لیے علماء کا اجماع بھی ہے، معلوم ہوا کہ عزمِ مصمم پر مؤاخذہ ہوتا ہے۔ (۲۰)

لیکن علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ " میرے نزدیک عزم پر اس وقت تک کوئی مؤاخذہ نہیں جب تک اس کے مطابق عمل نہیں کرتا رہا " حریص " جو حدیثِ مذکور میں ہے تو اس کے متعلق میری سمجھ میں آتا ہے کہ اس کا مرتبہ عزم سے بڑھ کر ہے اور اس پر ضرور عذاب ہے، " حریص "

---

(۱۴) صحیح مسلم (ج۱ص۷۸) کتاب الإیمان، باب بیان تجاوز اللہ تعالی عن حدیث النفس والخواطر...۔

(۱۵) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج۱ص۷۸)۔

(۱۶) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج۱ص۷۸)۔

(۱۷) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج۱ص۷۸و۷۹)۔

(۱۸) سورۃ نور/۱۹۔

(۱۹) سورۃ الحجرات/۱۲۔

(۲۰) شرح نووی (ج۱ص۷۹)۔

کا مطلب یہ ہے کہ وہ کوشش کرے، اسباب مہیا کرے اور جدوجہد میں لگا رہے اور یہ عزم سے آگے کا مرتبہ ہے، عزم میں حب یا حسد وغیرہ کو داخل کرنا صحیح نہیں کیونکہ وہ اخلاق رذیلہ کی قبیل سے ہیں ان کا تعلق باطن اور قلب کے ساتھ ہے ان کو عزم معصیت کے معروف معنی میں شامل نہیں کیا جائے گا، یہی مفہوم ہے اس آیت کا "إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ"۔ یہ حبِ اشاعتِ فحش، سببِ عذاب ہے، یہ عزم نہیں ہے۔(۲۱)

مراتبِ قصد

بعض علماء نے قصد کے پانچ مراتب بیان کئے ہیں اور یہ بتایا ہے کہ ان میں سے چار مراتب تو معفوعنہا ہیں البتہ آخری مرتبہ قابل مؤاخذہ ہے، جیسا کہ جمہور کا مذہب ہے، ان پانچ مراتب کو ایک شاعر نے یوں بیان کیا ہے:۔

مراتب القصد خمس : هاجس ذكروا
فخاطر ، فحديث النفس فاستمعا
يليه هَمّ ، فعزم ، كلها رفعت
سوى الأخير ففيه الأخذ قد وقعا

یعنی قصد وارادہ کے پانچ مراتب ہیں ۱۔ ہاجس ۲۔ خاطر ۳۔ حدیث النفس ۴۔ ھَم ۵۔ عزم۔ یہ سب مرفوع ہیں، ان میں کوئی مؤاخذہ نہیں، سوائے آخری مرتبہ یعنی عزم کے، کہ اس میں مؤاخذہ ہے۔

۱۔ ہاجس، یہ قصد کا پہلا درجہ ہے کہ ایک چیز دل میں آئی اور فوراً چلی گئی۔

۲۔ خاطر، یہ دوسرا درجہ ہے کہ ایک بات دل میں آئی، ٹھہری، لیکن دل نے کوئی فیصلہ نہیں دیا کہ آیا فعل کیا جائے یا نہ کیا جائے۔

۳۔ حدیث النفس، یہ تیسرا درجہ ہے کہ دل میں بات آئی، ٹھہری اور دل میں فعل یا ترکِ فعل کے درمیان تردد رہا، کسی طرف جھکاؤ نہیں ہوا۔

۴۔ ھم، یہ چوتھا درجہ ہے جس میں فعل یا ترکِ فعل کی طرف جھکاؤ تو ہو جاتا ہے البتہ اس میں پختگی نہیں ہوتی۔

---

(۲۱) دیکھیے فتح الملہم (ج ۱ ص ۲۷۸) کتاب الإیمان، باب بیان تجاوز اللہ تعالی عن حدیث النفس والخواطر۔ و "درسِ بخاری" (ج ۱ ص ۲۲۲) و "فضل الباری" (ج ۱ ص ۴۲۸)۔

۵- عزم، یہ آخری درجہ ہے کہ اس میں صرف جھکاؤ ہی نہیں بلکہ پختگی آجاتی ہے، اور اسی پر مؤاخذہ ہے۔ (۴۲) واللہ أعلم۔

۳۰ : حدثنا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ قَالَ : حدثنا شُعْبَةُ ، عَنْ وَاصِلٍ ٱلْأَحْدَبِ ، عَنِ ٱلْمَعْرُورِ قَالَ : لَقِيتُ أَبَا ذَرٍّ بِالرَّبَذَةِ ، وَعَلَيْهِ حُلَّةٌ ، وَعَلَى غُلَامِهِ حُلَّةٌ ، فَسَأَلْتُهُ عَنْ ذٰلِكَ ، فَقَالَ : إِنِّي سَابَبْتُ رَجُلًا فَعَيَّرْتُهُ بِأُمِّهِ ، فَقَالَ لِيَ ٱلنَّبِيُّ ﷺ : (يَا أَبَا ذَرٍّ ، أَعَيَّرْتَهُ بِأُمِّهِ ؟ إِنَّكَ ٱمْرُؤٌ فِيكَ جَاهِلِيَّةٌ ، إِخْوَانُكُمْ خَوَلُكُمْ ، جَعَلَهُمُ ٱللهُ تَحْتَ أَيْدِيكُمْ ، فَمَنْ كَانَ أَخُوهُ تَحْتَ يَدِهِ ، فَلْيُطْعِمْهُ مِمَّا يَأْكُلُ ، وَلْيُلْبِسْهُ مِمَّا يَلْبَسُ ، وَلَا تُكَلِّفُوهُمْ مَا يَغْلِبُهُمْ ، فَإِنْ كَلَّفْتُمُوهُمْ فَأَعِينُوهُمْ) .

[۲٤۰۷ ، ۵۷۰۳].

حدثنا سليمان بن حرب

سلیمان بن حرب کے حالات "باب من کرہ أن یعود فی الکفر کما یکرہ أن یلقی فی النار من الإیمان" کے تحت گذر چکے ہیں۔

حدثنا شعبة

یہ شعبہ بن الحجاج رحمۃ اللہ علیہ ہیں، ان کے حالات پیچھے "باب المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ" کے تحت ذکر کئے جاچکے ہیں۔

عن واصل الأحدب

یہ واصل بن حیان احدب اسدی کوفی ہیں، ابراہیم نخعی، زِرّ بن حُبَیش، قاضی شُرَیح، شَقیق بن سلمہ، امام مجاہد، مَعرُور بن سُوَید اور ابوبردہ رحمہم اللہ، وغیرہ سے حدیث کی روایت کرتے ہیں۔

ان سے روایت کرنے والوں میں سفیان ثوری، شعبہ بن الحجاج، مِسعَر بن کِدام، زُہیر بن معاویہ، عطاء بن مسلم اور مہدی بن میمون رحمہم اللہ تعالیٰ، وغیرہ ہیں۔

---

(۴۲) قصد وارادہ پر مؤاخذہ اور عدم مؤاخذہ سے متعلق تفصیلات کے لیے دیکھیے فتح الباری (ج۱۱ص ۳۲۳-۳۲۹) کتاب الرقاق، باب من ھمّ بحسنۃ أو سیئۃ- وفتح الملہم (ج۱ص ۲۷٦-۲۷۹) کتاب الإیمان، باب بیان تجاوز اللہ تعالی عن حدیث النفس والخواطر- والتعلیق الصبیح (ج۱ ص۵۹) باب فی الوسوسۃ۔

امام یحیی بن معین، ابوداود اور نسائی رحمہم اللہ نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے۔
ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "صدوق صالح الحدیث"۔
ابن حِبّان رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے۔
حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقۃ ثبت"۔
۱۲۰ھ میں ان کی وفات ہوئی، اصحابِ صحاحِ ستّہ نے ان کی روایات تخریج کی ہیں۔ (۲۳)
رحمہ اللہ تعالیٰ۔

عن المعرور

یہ ابوامیہ مَعْرور بن سُوَید اسدی کوفی ہیں۔ یہ کوفہ کے ثقاتِ تابعین میں سے ہیں، حضرت خُرَیم بن فاتک، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عمر بن الخطاب، حضرت ابوذر غِفاری اور ام المؤمنین حضرت ام سَلَمہ رضی اللہ عنہم سے روایت کرتے ہیں۔

ان سے امام اعمش، عاصم بن بَہْدَلَہ، واصل احدب، مغیرہ بن عبداللہ یَشکُری رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ حضرات روایت حدیث کرتے ہیں۔

ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں نے ان کو ایک سو بیس سال کی عمر میں دیکھا، اس وقت ان کے سر اور ڈاڑھی کے بال سیاہ تھے۔

یحیی بن معین اور ابو حاتم رحمہما اللہ نے ان کو "ثقہ" قرار دیا ہے۔ ابن حِبّان رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ان کو کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے۔

ایک سو بیس سال کی عمر میں وفات ہوئی، اصحابِ اصولِ ستّہ نے ان سے روایات لی ہیں۔ (۲۴)
رحمہ اللہ تعالیٰ۔

قال: لقیت أباذر (۲۵)

یہ مشہور صحابی حضرت ابوذر غِفاری رضی اللہ عنہ ہیں، ان کے نام میں اور پھر ان کے والد کے نام

---

(۲۳) دیکھیے تہذیب الکمال (ج۳۰ص۴۰۰ و ۴۰۱) وعمدۃ القاری (ج۱ص۲۰۵) وخلاصۃ الخزرجی (ص۴۱۴) وتقریب (ص۵۷۹) رقم (۸۲...)

(۲۴) دیکھیے تہذیب الکمال (ج۲۸ص۲۶۲ و ۲۶۳) وعمدۃ القاری (ج۱ص۲۰۵) وخلاصۃ الخزرجی (ص۳۹۷) وتقریب (ص۵۴۰) رقم (...)

(۲۵) الحدیث أخرجہ البخاری فی صحیحہ، فی کتاب العتق، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: العبید إخوانکم فأطعموھم مما تأکلون، رقم (۲۵۴۵) وفی کتاب الأدب، باب ما ینھی عن السباب واللعان، رقم (۶۰۵۰) ومسلم (ج۲ص۵۲) کتاب الأیمان، باب صحبۃ الممالیک۔ وأبوداود فی سننہ، فی کتاب الأدب، باب فی حق المملوک، رقم (۵۱۵۷) و (۵۱۵۸) والترمذی فی جامعہ، فی کتاب البر والصلۃ، باب ما جاء فی الإحسان إلی الخدم، رقم (۱۹۴۵) وابن ماجہ فی سننہ، فی کتاب الأدب، باب الإحسان إلی الممالیک، رقم (۳۶۹۰)۔

میں بڑا اختلاف ہے ، اصح قول کے مطابق ان کا نام جُندُب بن جُنادہ ہے ۔ حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ چوتھے نمبر پر ایمان لائے ، آپ خود فرماتے ہیں "أنارابع الإسلام" ایک قول کے مطابق پانچویں فرد تھے ، مکہ مکرمہ میں مشرف باسلام ہوئے ، پھر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت سے اپنے علاقہ کی طرف لوٹ گئے ، وہیں دعوت کا کام کرتے رہے ، بعد میں مدینہ کی طرف ہجرت کی ، قدیم الاسلام تھے ، لیکن ہجرت میں تاخیر کی وجہ سے بدر ، اُحد اور خندق میں شریک نہیں ہوسکے ۔

آپ کے فضائل بے شمار ہیں ، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "ماأظلّت الخضراء ولاأقلّت الغبراء أصدق من أبی ذر" (۲۶) ۔

حضرت بُریدہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "أُمِرتُ بحب أربعة من أصحابی، وأخبرنی اللہ أنہ یحبهم" حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ نے پوچھا کہ یارسول اللہ ! وہ کون کون ہیں ؟ آپ نے فرمایا "علی، وأبوذر، وسلمان، والمِقداد" (۲۷) ۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں "سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول: أُعطِی کل نبی سبعةَ نجباء ورفقاء، وأعطیتُ أنا أربعة عشر نجیباً رفیقا" ان میں حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کا بھی ذکر فرمایا ۔ (۲۸)

حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں "أبوذر وِعاءٌ مُلِئَ علماً" (۲۹) ۔

ابوداوٗد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "کان یوازی ابن مسعود فی العلم" (*) ۔

حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کی حدیثوں کی کل تعداد دوسو اِکاسی ہے ان میں سے بارہ حدیثیں تو متفق علیہ ہیں ، جب کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ دو حدیثوں میں اور امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ انیس حدیثوں میں منفرد ہیں ۔ (۳۰)

---

(۲۶) دیکھیے سنن ترمذی، کتاب المناقب، باب مناقب أبی ذر رضی اللہ عنہ، رقم (۳۸۰۱) و (۳۸۰۲) ۔

(۲۷) مسند أحمد (ج۵ص ۳۵۱) ۔

(۲۸) جامع ترمذی، کتاب المناقب، باب مناقب الحسن والحسین رضی اللہ عنہما، رقم (۳۷۸۵) ۔

(۲۹) سیر أعلام النبلاء (ج۲ص ۶۰) وتہذیب الکمال (ج۳۳ص ۲۹۷) ۔

(*) تہذیب الکمال (ج۳۳ص ۲۹۷) ۔

(۳۰) امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے مسلم کی منفرد احادیث کی تعداد سترہ لکھی ہے اور اسی کی اتباع علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے کی ہے ، دیکھیے تہذیب الأسماء واللغات (ج۲ص ۲۲۹). عمدۃ القاری (ج۱ص ۲۰۵) جب کہ صاحبِ خلاصۃ الخزرجی نے خلاصہ (ص ۴۴۹) میں اور حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے سیر اعلام النبلاء (ج۲ص ۷۵) میں انیس حدیثیں ذکر کی ہیں ۔ جن میں امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ منفرد ہیں ۔ جب کہ "ذخائر المواریث فی الدلالة علی مواضع الحدیث" (ج۳ص ۱۶۲ ۔ ۱۶۹) اور شیخ محمد فؤاد عبدالباقی رحمۃ اللہ علیہ کی تحقیق کردہ صحیح مسلم کی فہرست کے تتبع سے اکیس بائیس حدیثیں نکلتی ہیں جن میں امام مسلم منفرد ہیں ۔ واللہ أعلم۔

آپ زہد و پارسائی، صدق وعفاف اور علم و عمل میں بڑے اونچے مقام پر فائز تھے، علی الاعلان حق کا اظہار فرماتے تھے، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے سلسلہ میں وہ کبھی کسی ملامت گر کی ملامت کی پروا نہیں کیا کرتے تھے۔

اللہ تعالیٰ کے راستہ میں کثرت سے خرچ کرتے تھے اور مال جمع کرنے کو مطلقاً پسند نہیں فرماتے تھے۔

پہلے آپ مدینہ منورہ میں رہے، پھر شام چلے گئے، پھر وہاں سے مدینہ منورہ واپس آئے، پھر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے مشورے سے "رَبَذہ" چلے گئے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہی خود اس کی طرف اشارہ فرمایا تھا؛ چنانچہ حضرت اسماء رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ " حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت کرتے تھے، جب خدمت سے فارغ ہوتے تو مسجد میں چلے جاتے، مسجد ہی کو انھوں نے اپنا گھر بنا رکھا تھا، ایک دفعہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں داخل ہوئے، ان کو مسجد کی ننگی زمین پر لیٹے ہوئے دیکھا آپ نے ان کو اپنے پاؤں مبارک سے ٹھوکا دیا، وہ اٹھ بیٹھے، آپ نے پوچھا کہ یہاں سو رہے ہو؟ انھوں نے عرض کیا کہ میرا گھر تو یہی ہے میں اور کہاں سوؤں گا، آپ ان کے پاس بیٹھ گئے اور پھر فرمایا "کیف أنت إذا أخرجوک منہ؟" تمھارا کیا حال ہوگا جب تمھیں یہاں سے نکالا جائے گا؟ انھوں نے عرض کیا: میں شام چلا جاؤں گا کہ وہ سرزمینِ ہجرت، میدانِ محشر اور مرکزِ انبیاء ہے، آپ نے پوچھا کہ جب شام سے بھی نکال دیے جاؤ تو پھر کیا حال ہوگا؟ انھوں نے عرض کیا کہ دوبارہ مسجدِ نبوی کو اپنا ٹھکانہ اور گھر بنالوں گا، آپ نے فرمایا پھر جب وہاں سے ایک دفعہ اور نکال دیے جاؤ تو کیا کروگے؟ انھوں نے عرض کیا کہ پھر میں اپنی تلوار سونت لوں گا اور موت تک لڑتا رہوں گا۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "أدلک علی خیر من ذلک؟" انھوں نے عرض کیا "بلی بأبی وأمی یارسول اللہ" آپ نے فرمایا: "تنقاد لھم حیث قادوک، حتی تلقانی وأنت علی ذلک" یعنی لوگ تمھیں جہاں جانے پر مجبور کردیں وہیں چلے جانا اور اسی حال میں تم مجھ سے آملنا۔ (۳۱)

حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ غزوۂ تبوک میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اپنی کسی مجبوری کی وجہ سے سفر نہیں کرسکے تھے، بعد میں جب انھیں اپنی سواری کی طرف سے مایوسی ہوگئی تو سامان پیٹھ پر لادے پیدل چل پڑے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب میں سے کسی نے دور سے ان کا ہیولیٰ دیکھا تو عرض کیا کہ کوئی آدمی آرہا ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "کن أباذر" لوگوں نے غور سے دیکھا تو وہ واقعی حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ تھے، اس موقعہ پر آپ نے فرمایا "رحم اللہ أباذر، یمشی وحدہ،

(۳۱) مسند أحمد (ج ۶ ص ۴۵۷)۔

ویموت وحدہ، ویُبعث وحدہ" (۳۲)۔

کچھ عرصہ کے بعد جب آپ رَبَذہ میں تھے، انتقال کا وقت آپہنچا تھا، آپ نے اپنی اہلیہ اور خادم سے فرمایا کہ میری موت کے بعد غسل اور تکفین سے فارغ ہوکر مجھے راستہ پر رکھ دینا، جو پہلا قافلہ وہاں سے گذرے اس سے کہنا کہ یہ ابوذر ہیں۔

چنانچہ ایسا ہی کیا گیا، ادھر سے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ اہلِ کوفہ کے ایک قافلہ کے ساتھ تشریف لارہے تھے، ان کو بتایا گیا کہ یہ حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کا جنازہ ہے، حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ رونے لگے اور فرمانے لگے "صدق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: یرحم اللہ أباذر، یمشی وحدہ، ویموت وحدہ، ویُبعث وحدہ" چنانچہ آپ نے جنازہ کی نماز پڑھی اور ان کو دفن کیا۔ (۳۳)

حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کا شمار علماءِ صحابہ میں ہوتا تھا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کو "قُرّاء" کے درجہ میں قرار دیا تھا، علم میں حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے پائے کے تھے۔

۳۲ھ میں آپ کا انتقال ہوا۔ (۳۴) رضی اللہ تعالی عنہ وأرضاہ۔

بالرَّبَذۃ

راء اور باءِ موحدہ کے فتحہ کے ساتھ ہے اور اس کے بعد ذالِ معجمہ مفتوحہ ہے، مدینہ منورہ سے تین منزل پر اہلِ عراق کے میقات "ذات عرق" کے نزدیک ایک مقام کا نام ہے۔ (۳۵)

وعلیہ حُلّۃ وعلی غلامہ حُلّۃ

ایک حُلّہ ان پر تھا اور دوسرا حُلّہ ان کے غلام پر تھا۔

"حُلّہ" کہتے ہیں ازار اور رداء کو جب وہ ایک ہی جنس کے ہوں۔ (۳۶)

---

(۳۲) دیکھئے السیرۃ النبویۃ لابن ھشام (ج۲ص۳۱۹) غزوۃ تبوک۔

(۳۳) حوالۂ بالا۔

(۳۴) تفصیلی حالات کے لیے دیکھیے سیر أعلام النبلاء (ج۲ص۴۶-۷۸) وطبقات ابن سعد (ج۴ص۲۱۹-۲۳۷) و حلیۃ الأولیاء (ج۱ص۱۵۶-۱۷۰) وتہذیب الکمال (ج۳۳ص۲۹۴-۲۹۸) وخلاصۃ الخزرجی (ص۴۴۹) وعمدۃ القاری (ج۱ص۲۰۵) وتقریب (ص۶۴۸) رقم (۸۰۸۷)۔

(۳۵) دیکھیے عمدۃ القاری (ج۱ص۲۰۶)۔

(۳۶) دیکھیے النہایۃ (ج۱ص۴۳۲)۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الادب میں یہی روایت نقل کی ہے، اس کے الفاظ ہیں "رأیت علیہ بُرداً وعلی غلامہ برداً، فقلت: لوأخذتَ ھذا فلبستہ کانت حلۃ، وأعطیتہ ثوباً آخر" (۳۷)۔

اسماعیلی کی روایت میں ہے "أتیت أباذر فإذا حلۃ، علیہ منھا ثوب، وعلی عبدہ منھا ثوب" (۳۸)۔

مسلم کی روایت میں ہے "فقلنا: یاأباذر، لوجمعتَ بینھما کانت حلّۃ" (۳۹)۔

ابوداؤد کی روایت میں ہے "یاأباذر، لوأخذت الذی علیٰ غلامک فجعلتہ مع الذیٰ علیک لکانت حلّۃ" (۴۰)۔

گویا حدیثِ باب اور دوسری روایات میں ایک قسم کا تعارض پایا جارہا ہے کیونکہ حدیثِ باب کے مطابق ان میں سے ہر ایک پر پورا حلّہ تھا، جب کہ دوسری روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر ایک کے لیے حلّہ نہیں تھا، بلکہ صورت یوں تھی کہ حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کے جسم پر ایک چادر تھی، اسی جنس کا ایک کپڑا ان کے غلام کے پاس تھا، گویا مکمل حلّہ کسی کے پاس نہیں تھا۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ دونوں روایتوں کے درمیان تطبیق کی صورت یہ ہوسکتی ہے کہ حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کے جسم پر ایک کپڑا تھا جو خوب عمدہ تھا اور نیچے انھوں نے بطور ازار جو چادر باندھ رکھی تھی وہ تھی تو اسی جنس کی، لیکن پرانی اور بوسیدہ تھی، یہ صورتحال ان کے غلام کی بھی تھی اب "لوأخذتَ ھذا فلبستہ کانت حلّۃ" یا اس جیسے الفاظ کا مطلب یہی ہوگا کہ "لوأخذت البُرد الجید فأضفتہ إلی البُرد الجید الذی علیک، وأعطیت الغلام البُردَ الخَلَق بدلہ، لکانت حلّۃ جیدۃ" گویا کہ بخاری کی کتاب الادب کی روایت میں جو "کانت حلۃ" آیا ہے اس میں تنوین تعظیم کے لیے ہے اور مطلب ہے: "کانت حلّۃ کاملۃ الجودۃ" واللہ أعلم۔ (۴۱)

فسألتہ عن ذلک

میں نے اس کا سبب معلوم کیا کہ آپ نے اپنے غلام کے ساتھ مساوات فی اللباس کیوں اختیار کی؟

---

(۳۷) صحیح بخاری، کتاب الأدب، باب ماینھیٰ عن السباب واللعن، رقم (۶۰۵۰)۔
(۳۸) فتح الباری (ج۱ص ۸۶)۔
(۳۹) صحیح مسلم (ج۲ص ۵۲) کتاب الأیمان، باب صحبۃ الممالیک۔
(۴۰) سنن ابی داؤد، کتاب الادب، باب فی حق المملوک، رقم (۵۱۵۷)۔
(۴۱) دیکھیے فتح الباری (ج۱ص۸۶)۔

فقال: إنی ساببت رجلاً

فرمایا کہ میں نے ایک شخص کے ساتھ گالم گلوچ کی تھی۔

"ساببت" باب مفاعلہ سے ہے جس میں مشارکت کی خاصیت ہوتی ہے، مطلب یہ ہے کہ اس نے مجھے کچھ کہا تھا اور میں نے اسے کچھ کہا تھا، اس کہنے سننے میں میں نے اس کی ماں کا ذکر کردیا۔

فعیّرتُہ بأمہ

چنانچہ میں نے اسے اس کی ماں کے ساتھ عار دلائی اور اسے اس کی ماں کے حبشیہ ہونے کا طعنہ دیا۔
ایک روایت میں ہے کہ "یاابن السوداء" کہا تھا۔(۴۲)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے نقل کیا ہے کہ یہ جس شخص کو عار دلائی تھی وہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ تھے، ولید بن مسلم کی روایت میں منقطعاً یہی مروی ہے۔ (۴۳)

فقال لی النبی صلی اللہ علیہ وسلم: یاأباذر، أعیّرتہ بأمہ؟! إنک امرؤ فیک جاھلیة

مجھ سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اے ابوذر! تم نے اس کو اس کی ماں کے حبشیہ ہونے کی عار دلائی ہے؟ تم تو ایسے آدمی ہو جس میں جاہلیت ہے۔

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ نے "یا ابن السوداء" کہہ کر طعنہ دیا، حضرت بلال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس شکایت لے کر پہنچے، آپ نے حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کو بلایا اور فرمایا "شتمت بلالاً وعیّرتہ بسواد أمہ؟" حضرت ابوذر نے جواب دیا "نعم" آپ نے فرمایا "ماکنت أحسب أنہ بقی فی صدرک من کبر الجاھلیة شیء" یعنی مجھے یہ امید نہیں تھی کہ تمہارے دل میں جاہلیت کے تکبر میں سے اب تک کچھ باقی رہ گیا ہوگا۔ حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ فوراً زمین پر گرگئے اور اپنا رخسار زمین پر لگادیا اور فرمایا "واللہ لاأرفع خدّی منھا حتی یطأ بلال خدّی بقدمیہ" یعنی بخدا! میں اپنا رخسار زمین سے اس وقت تک نہیں اٹھاؤں گا جب تک بلال میرے رخسار پر اپنے قدم نہ رکھ دیں، چنانچہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ کے قدم رکھنے کے بعد انھوں نے اپنا رخسار اٹھایا۔ (۴۴)

---

(۴۲) کمافی فتح الباری (ج ۱ ص ۸۶)۔

(۴۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۸۶)۔

(۴۴) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۱۴۰ و ۱۴۱)۔

مسلم شریف (۴۵) کی روایت میں ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا "إنک امرؤفیک جاھلیة؟" تو انھوں نے پوچھا "علی حال ساعتی من الکِبَرِ؟" مطلب یہ ہے کہ میں باوجودیکہ کبرسِنی کی عمر میں پہنچ گیا ہوں اور اسلام لائے ہوئے ایک عرصہ گذر گیا کیا اس کے باوجود مجھ سے جاہلیت کی خُوبُو نہیں گئی ؟ آپ نے فرمایا "نعم" ہاں اب تک خُوبُو ہے اور یہ اسی کا اثر ہے کہ اس کو اس کی ماں کے حبشیہ ہونے کا تم نے طعنہ دیا۔

معلوم ہوا کہ مخفی امراض کبر وغیرہ کا علم آدمی کو عموماً از خود نہیں ہوتا، بلکہ کسی کامل شیخ ومربّی کی نشاندہی کی ضرورت پڑتی ہے، شیخ کی اصلاح سے ہی ان امراض کا ازالہ ہوتا ہے ۔ واللہ أعلم۔

بہر حال حدیثِ باب میں "إنک امرؤفیک جاھلیة" سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال ہے کہ معاصی امورِ جاہلیت میں سے ہیں، جاہلیت یہ "کفر دون کفر" ہے، حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کے اندر اس خصلت کے موجود ہونے کے باوجود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ایمان سے خارج نہیں فرمایا۔ معلوم ہوا کہ ارتکابِ گناہِ کبیرہ سے انسان ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔ (۴۶)

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے مصنف کا استدلال مشکل ہے، اس لیے کہ "تعییر" گناہِ کبیرہ نہیں، خوارج صغائر سے تکفیر نہیں کرتے (۴۷)۔

اس کا جواب یہ ہے کہ دوسرے حضرات نے تصریح کی ہے کہ خوارج کے یہاں سارے گناہ کبائر ہیں، صغیرہ اور کبیرہ کا فرق اہلِ سنت کی طرح معتزلہ کرتے ہیں۔

اور اگر مان لیا جائے کہ خوارج صغیرہ اور کبیرہ کا فرق کرتے ہیں تو مصنف کی طرف سے یہ جواب ہے کہ روایت سے اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ معاصی امورِ جاہلیت میں سے ہیں اور یہی مصنف کا دعویٰ ہے البتہ ان کا دوسرا دعویٰ جو "ولا یکفر صاحبھا بارتکابھا..." ہے اس کا ثبوت حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے ہے۔ واللہ أعلم۔

إخوانکم خَوَلکم

تمھارے بھائی تمھارے خادم ہیں۔

"خَوَل" خدّام کو کہتے ہیں یہ واحد کے طور پر بھی استعمال ہوتا ہے اور اس کا اطلاق مذکر اور

(۴۵) (ج ۲ ص ۵۲) کتاب الأیمان، باب صحبة الممالیک۔

(۴۶) الأبواب والتراجم لصحیح البخاری (ص ۳۵)۔

(۴۷) شرح الکرمانی (ج ۱ ص ۱۴۰)۔

مؤنث دونوں پر ہوتا ہے اور جمع کے طور پر بھی استعمال ہوتا ہے ، اس صورت میں اس کا واحد "خائل" ہوگا ۔

یہ یا تو " تخویل " سے ماخوذ ہے جس کے معنی " تملیک " کے ہیں ، گویا "خول" کے معنی مملوک " ہوئے ، یا "تخوّل" سے ماخوذ ہے جس کے معنی اصلاح کرنے کے ہیں ، گویا "خول" خدام اور غلاموں کو اس لیے کہتے ہیں کہ وہ کام درست طور پر کرتے ہیں ۔ (۴۸)

پھر "إخوانکم خَوَلکم" کی ترکیب میں یہ بھی احتمال ہے کہ "إخوانکم" خبر مقدم ہو اور "خَوَلکم" مبتدا مؤخر ، اس صورت میں خبر کی تقدیم شانِ اُخوّت کی اہمیت کے اظہار کے لیے ہوگی ، یہ بھی احتمال ہے کہ یہ دونوں لفظ خبر ہوں اور ہر ایک کے لیے مبتدا محذوف ہو ، گویا تقدیر ہوگی " ہم إخوانکم ، ہم خَوَلکم " ۔

علامہ زرکشی رحمۃ اللہ علیہ نے ان دونوں لفظوں کو منصوب قرار دیا ہے اور تقدیر نکالی ہے "احفظوا إخوانکم خولکم" ابوالبقاء نے اسی کو سب سے عمدہ قرار دیا ہے ، لیکن بخاری کی ایک روایت میں "ہم إخوانکم" آیا ہے جس سے رفع کی تقدیر راجح ہو جاتی ہے ۔ (۴۹)

خلاصہ یہ ہے کہ تمھارے یہ خدام تمھارے بھائی ہیں ، جب یہ تمھارے بھائی ہوئے تو ان کے ساتھ اخوت کا معاملہ ہونا چاہیے ، اسی اخوت کے معاملے کی اہمیت کو ظاہر کرنے کے لیے "إخوانکم" کو "خَوَلکم" پر مقدم کیا گیا ہے ۔ (۵۰)

جعلهم الله تحت أيديكم

اللہ تعالیٰ نے ان کو تمھارے زیرِ دست اور زیرِ تصرف کر دیا ہے ۔

فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل ، وليُلبِسه مما يَلْبَس

جس شخص کے تحت اس کا بھائی ہو تو اسے اسی میں سے کھلانا چاہیے جس میں سے وہ خود کھاتا

(۴۸) دیکھیے النہایۃ (ج۲ ص۸۸) ومجمع بحار الأنوار (ج۲ ص۱۲۴)۔

(۴۹) دیکھیے إرشاد الساری (ج۱ ص۱۱۶)۔

(۵۰) دیکھیے فتح الباری (ج۵ ص۱۷۳)۔

ہے اور اسی میں سے پہنانا چاہیے جس میں سے وہ خود پہنتا ہے۔

اس حدیث کی بناء پر ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ اپنے غلام کو اسی کھانے میں سے کھلانا واجب ہے جو خود کھاتا ہو خواہ ایک لقمہ ہی کیوں نہ ہو، اسی طرح اس لباس میں سے غلام کو بھی پہنانا واجب ہے جو وہ خود پہنتا ہو، اگرچہ عید کے موقعہ پر ہی سہی۔ (۵۱)

لیکن امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "والأمر بإطعامهم مما يأكل السيد، وإلباسهم مما يلبس: محمول على الاستحباب، لا على الإيجاب، وهذا بإجماع المسلمين" (۵۲) یعنی غلام کو جو اسی کھانے میں سے کھلانے کا حکم ہے جو کھانا خود آقا کھاتا ہے، اسی طرح جو وہی لباس پہنانے کا حکم ہے جو خود آقا پہنتا ہے یہ حکم استحباب پر محمول ہے، ایجاب نہیں ہے، اور اس پر تمام مسلمانوں کا اجماع ہے۔

جہاں تک حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کا عمل اور پھر حدیثِ باب کا تعلق ہے سو سمجھ لیجئے کہ حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ سے جو لغزش ہوئی تھی کہ انھوں نے "ابن السوداء" کہہ کر عار دلائی تھی اس کے نتیجہ میں جب انھوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ حدیث سنی تو نہ صرف یہ کہ انھوں نے متعلقہ شخص سے اپنی غلطی معاف کروائی، بلکہ اس کے ساتھ ساتھ اپنے کمالِ تقویٰ و ورع کی وجہ سے وہ اپنے غلام کے ساتھ مکمل مساوات پر بھی عمل کرنے لگے جو انفرادی طور پر ایک افضل عمل ہے، ورنہ حدیثِ باب کا مفہوم تو یہ ہے کہ اپنے ماتحتوں کے ساتھ مواسات کا عمل ہو مساوات لازم نہیں۔ (۵۳)

چنانچہ ایک دوسری حدیث میں ہے "إذا صنع لأحدكم خادمُه طعامَه ثم جاء به - وقد وَلِيَ حرَّه ودخانَه - فليُقعده معه، فلياكل، فإن كان الطعام مشفوها: قليلا، فليضع في يده منه أكلة أو أكلتين" (۵۴)۔

اسی طرح ایک دوسری حدیث میں ہے "للمملوك طعامه وكسوته بالمعروف" (۵۵) معلوم ہوا کہ عرف کے مطابق مملوک کے لیے طعام و کسوہ واجب ہے، البتہ اگر کوئی شخص عرف سے بڑھ کر اپنے مملوک کو کھلاتا پلاتا اور پہناتا ہے تو یہ تطوع ہے، واجب نہیں۔ (۵۶) ۔ واللہ اعلم۔

خلاصہ یہ کہ جمہور علماء کے نزدیک اپنے ماتحتوں کے ساتھ مواسات تو ضروری ہے، مساوات کا عمومی حکم نہیں ہے کہ اس کی وجہ سے پھر سارا نظام درہم برہم ہوجائے گا، مواسات کے اندر نظام بھی

---

(۵۱) دیکھیے المحلی لابن حزم (ج۹ص۲۵۰) مسألة: وفرض على السيد أن يكسو مملوكه ومملوكته مما يلبس... و(ج۱۰ص۹۷و۹۸) مسألة: وينفق الرجل والمرأة على مماليكهما.... ۔

(۵۲) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج۲ص۵۲) کتاب الأیمان، باب صحبة المماليك۔ (۵۳) حوالۂ بالا۔

(۵۴) صحیح مسلم (ج۲ص۵۲) کتاب الأیمان، باب صحبة المماليك۔

(۵۵) مؤطا امام مالک، کتاب الاستئذان، باب الأمر بالرفق بالمملوك، رقم (۴۰)۔

(۵۶) فتح الباری (ج۵ص۱۷۴) کتاب العتق، باب قول النبي صلی اللہ علیہ وسلم: العبيد إخوانكم، فأطعموهم مما تأكلون۔

عمدہ رہتا ہے ، تطییبِ قلب بھی ہے ، دوسروں کی رعایت کے ساتھ ساتھ نظم برقرار رہتا ہے ، جب کہ مساوات کا اگر عمومی طور پر حکم دیا جائے تو اس کی وجہ سے نظم میں خلل آئے گا ، البتہ اگر کوئی شخص انفرادی طور پر مساوات پر عمل کرتا ہے تو بہت اچھی بات ہے ، اس پر کوئی نکیر نہیں اور نہ اس سے فساد عام ہوگا۔ واللہ سبحانہ أعلم۔

۲۲ - باب : ظُلْمٌ دُونَ ظُلْمٍ

ترجمۃ الباب کا مقصد اور ماقبل سے مناسبت

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے پچھلے باب میں "کفر دون کفر" کا ذکر کیا تھا اور بتایا تھا کہ کفر کے اندر مراتب اور درجات مختلف ہیں ، تو اس کی نقیض یعنی ایمان کے اندر بھی درجات اور مراتب مختلف ہوں گے اور جب ایمان میں مراتب اور درجات مختلف ہوں گے تو اس کو مرکب کہا جائے گا اور زائد و ناقص بھی قرار دیا جائے گا۔ اسی طرح یہاں "ظلم دون ظلم" میں بھی یہ بتا رہے ہیں کہ یہ ظلم بھی ایمان کی نقیض ہے اور ظلم کے اندر بھی مراتب مختلف ہیں ، لہذا "ظلم دون ظلم" ثابت ہوگیا اور ایمان چونکہ اس کی نقیض ہے اس لیے ایمان کے اندر مراتب و درجات کا تفاوت و اختلاف بھی ثابت ہوجائے گا۔

اس بات کو دوسرے لفظوں میں یوں سمجھئے کہ یہاں " دون " بمعنی ادنی یا اسفل کے ہے اور مطلب یہ ہے کہ "ظلم" ایک کلّی ہے ، اس کے تحت بہت سے افراد ہیں ، بعض اعلیٰ ہیں اور بعض ادنیٰ ہیں ، یہی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے طرز کے موافق بھی ہے ، کیونکہ ان کی رائے یہ ہے کہ ایمان ۔ جو اصل ہے ۔ وہ تو تصدیق اور اقرارِ لسان ہے ، ایک اس کی فرع ہے جس سے ایمان کی تکمیل ہوتی ہے ، وہ فرع اعمال ہیں ، اسی طرح امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ بھی ہے کہ کفر اور شرک و ظلم کی ایک اصل ہے اور وہ ہے کفر باللہ ، جو ایمان باللہ کی ضد ہے ، ایک اس کی فرع ہے ، وہ ہیں معاصی ، جن سے کفر میں قوت اور زیادتی ہوتی ہے ، یہ سب ہیں تو کفر ہی ، لیکن ایک اصل ہے اور ایک فرع ، اصل کے ارتکاب سے آدمی ایمان سے نکل جاتا ہے اور فرع کے ارتکاب سے ایک شعبہ کفر میں داخل ہوجاتا ہے ، کافر نہیں ہوتا ، گویا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ یہاں یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ظلم کے مراتب مختلف ہیں اس کا سب سے بلند مرتبہ تو شرک ہے کہ اس کی وجہ سے آدمی مومن ہی نہیں رہتا اور اس کے نیچے بہت سے مراتب ہیں کہ ان کے ارتکاب سے ایمان سے تو خارج نہیں ہوتا ، ہاں اس کے اندر کفر کی شاخیں اور اس کے شعبے

آجاتے ہیں۔ (۱)

علامہ ابن بطّال رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ: "امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا ترجمہ سے مقصود یہ ہے کہ ایمان کی تکمیل اعمال سے ہوتی ہے اور معاصی سے ایمان میں نقصان پیدا ہوتا ہے ان سے آدمی کفر میں داخل نہیں ہوتا، اور معاصی کے چھوٹے بڑے ہونے کے اعتبار سے لوگوں میں تفاوت اور اختلاف ہے"۔ (۲)

۳۲: حدثنا أَبُو ٱلْوَلِيدِ قَالَ: حدثنا شُعْبَةُ (ح) قَالَ: وحدثني بِشْرٌ قَالَ: حدثنا مُحَمَّدٌ، عَنْ شُعْبَةَ، عَنْ سُلَيْمانَ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ عَلْقَمَةَ، عَنْ عَبْدِ ٱللهِ قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ: «ٱلَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ». قَالَ أَصْحَابُ رَسُولِ ٱللهِ ﷺ: أَيُّنَا لَمْ يَظْلِمْ؟. فَأَنْزَلَ ٱللهُ: «إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ». [۳۱۸۱، ۳۲٤٥، ۳۲٤٦، ٤۳٥۳، ٤٤۹۸، ٦٥۲۰، ٦٥۳۸]

حدثنا ابو الولید

یہ ابوالولید ہشام بن عبدالملک طیالسی باھلی بصری ہیں، ان کے مختصر حالات پیچھے "باب علامة الإيمان حب الأنصار" کے تحت گذر چکے ہیں۔

قال: حدثنا شعبة

امام شعبہ بن الحجاج کا تذکرہ بھی پیچھے "باب المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده" کے تحت گذر چکا ہے۔

ح، قال وحدثنی بشر

یہ "حاء" یہاں اسی طرح واقع ہے، اگر یہ "حاء" تصنیف کا جزو ہے تو یہ "حائے تحویل" ہے جس کی تفصیل گذر چکی اور اگر بعد میں کسی نے اضافہ کیا ہے تو حافظ ابن حجر اور علامہ عینی رحمہما اللہ تعالی فرماتے ہیں کہ اس میں دو احتمال ہیں، ہوسکتا ہے "حائے تحویل" ہو اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ "خاءِ معجمہ" ہو جو "بخاری" کا رمز ہے۔ لیکن اس پر اشکال یہ ہے کہ حائے تحویل کے اصل کتاب میں کسی

(۱) دیکھیے فتح الباری (ج۱ ص۸۷) وعمدۃ القاری (ج۱ ص۲۱۳)۔

(۲) عمدۃ القاری (ج۱ ص۲۱۳)۔

راوی کے داخل کرنے کی کیا ضرورت ہے؟ راوی کسی مؤلف کی کتاب میں اپنی طرف سے کوئی چیز داخل نہیں کرسکتا، اور جس چیز کو داخل کرنا ہوتا ہے اس کو ظاہر کرکے کرتا ہے۔

دو اہم فائدے

۱۔ بہرحال یہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ حدیثِ باب کو دو سندوں سے نقل کررہے ہیں، پہلی سند میں ان کے استاد ابو الولید ہیں، جو امام شعبہ کے شاگرد ہیں، جب کہ دوسری سند میں ان کے استاد بِشْربن خالد عسکری ہیں، وہ محمد بن جعفر غُنْدَر کے واسطے سے امام شعبہ سے روایت کرتے ہیں۔ گویا پہلی سند عالی ہے جب کہ دوسری سند اس کے مقابلے میں نازل ہے، چونکہ محمد بن جعفر المعروف بغندر امام شعبہ سے روایت کرنے والوں میں سب سے اثبت ہیں اس لیے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے باوجود عالی سند کے موجود ہونے کے نازل سند بھی ذکر کردی۔ معلوم ہوا کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کبھی اہم فائدہ کے لیے سندِ نازل کو ذکر کردیتے ہیں۔

۲۔ دوسرا اہم فائدہ یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی تقریباً عادت مطّردہ ہے کہ وہ جب تحویل لاتے ہیں تو سندِ ثانی کے الفاظ لاتے ہیں اور سندِاول کے الفاظ کسی اور مقام پر لاتے ہیں، یہاں بھی ایسا ہی ہوا ہے کہ حدیث کے الفاظ سندِثانی کے ہیں اور سندِاول کے الفاظ کتاب الانبیاء میں آرہے ہیں۔ البتہ بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ تحویل لاتے ہیں اور پھر سندِاول کے الفاظ ذکر کرتے ہیں اور سندِثانی کے الفاظ کتاب میں کہیں اور درج کرتے ہیں، ایسی مثالیں بہت کم ہیں۔

بِشْر

یہ ابو محمد بِشْربن خالد عسکری فرائضی ہیں، یہ شَبابہ بن سَوّار، محمد بن جعفرغندر، ولید بن عُقبہ شیبانی، یحیی بن آدم اور یزید بن ہارون رحمہم اللہ تعالی وغیرہ سے روایت کرتے ہیں جب کہ ان کے شاگردوں میں امام بخاری، امام مسلم، امام ابوداؤد، امام نسائیؒ اور محمد بن اسحاق بن خزیمہ رحمہم اللہ وغیرہ ہیں۔

امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو "ثقہ" قراردیا ہے۔
امام ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے۔
حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقۃ یُغرِب"۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "وکان ثقة مأمونا"۔
بخاری، مسلم، ابوداؤد اور نسائی میں ان کی روایات ہیں۔
۲۵۴ھ یا ۲۵۵ھ میں ان کی وفات ہوئی۔(۳) رحمه الله تعالی۔

قال: حدثنا محمد

یہ ابو عبداللہ محمد بن جعفر ہذلی ہیں۔ غندر کے لقب سے مشہور ہیں۔
حسین معلم، سعید بن ابی عَروبہ، سفیانین، شعبہ، ابن جُریج اور مَعْمَر بن راشد رحمہم اللہ وغیرہ سے روایتِ حدیث کرتے ہیں۔
ان کے شاگردوں میں امام احمد بن حنبل، امام ابن المدینی، امام ابن مَعِین، امام اسحاق بن راہویہ اور امام قتیبہ رحمہم اللہ جیسے جبالِ حدیث ہیں۔
ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "كان صدوقاً وكان مؤدباً وفي حديث شعبة ثقة"۔
ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے اور لکھا ہے "كان من خيار عباد الله على غفلة فيه"۔
محمد بن جعفر غندر امام شعبہ بن الحجاج کے ربیب تھے، وہ ان سے بیس سال تک مسلسل استفادہ کرتے رہے، ان کی حدیثوں میں وہ سب سے بڑھ کر اثبت ہیں۔ چنانچہ عبدالرحمن بن مہدی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "غندر في شعبة أثبت مني"۔
امام عبداللہ بن المبارک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "اذا اختلف الناس في حديث شعبة فكتاب غندر حَكَم بينهم"۔
امام ابن مَعِین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "كان من أصح الناس كتاباً، وأراد بعضهم أن يخطئه، فلم يقدر عليه"۔
امام علی بن المدینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "هو أحب إليّ من عبدالرحمٰن في شعبة"۔
عبدالرحمن بن مہدی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "كنا نستفيد من كتب غندر في حياة شعبة"۔
محمد بن جعفر رحمۃ اللہ علیہ عبادت کا خاص ذوق رکھتے تھے امام یحیی بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے

---

(۳) دیکھیے تہذیب الکمال (ج۴ص۱۱۷ و ۱۱۸) و عمدة القاری (ج۱ص۲۱۳) و تقریب التہذیب (ص۱۲۳) رقم (۶۸۳) و خلاصة الخزرجی ص۴۸)۔

ہیں کہ وہ پچاس سال سے صومِ داؤدی پر عمل پیرا ہیں کہ ایک دن روزہ رکھتے ہیں اور ایک دن افطار کرتے ہیں ۔

امام ابن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ محمد بن جعفر غندر مینار کے اوپر بیٹھ کر زکوۃ کی رقوم فقراء میں تقسیم کررہے تھے ، ان سے جب پوچھاگیا تو فرمایا "أرغِّب الناس فی إخراج الزکاۃ"۔

غندر کا لقب امام ابن جریج رحمۃ اللہ علیہ کا دیا ہوا ہے دراصل واقعہ یہ پیش آیا تھاکہ ابن جریج رحمۃ اللہ علیہ بصرہ تشریف لائے اور وہاں حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کی کوئی حدیث بیان کی تو لوگوں نے نکیر کی کہ ہم نے یہ حدیث نہیں سنی ، انھوں نے فرمایاکہ اس میں نکیر کی کون سے بات ہے ؟ میں حضرت عطاء بن ابی رباح کی خدمت میں بیس سال رہا، اس کے باوجود ایسا ہوتا تھاکہ کوئی شخص ان کی کوئی ایسی حدیث مجھے سناتا تھا جو میں نے ان سے نہیں سنی ہوتی تھی، اس موقعہ پر ابن جریج کے سامنے محمد بن جعفر بہت زیادہ شور مچارہے تھے چنانچہ ابن جریج نے ان سے خطاب کرکے فرمایا "اسکت یا غندر" اس وقت سے وہ " غندر " کے لقب سے مشہور ہوگئے ۔

" غندر " غین کے ضمہ ، نون کے سکون اور دال کے فتحہ اور ضمہ کے ساتھ ہے اس کے بعد رائے مہملہ ہے ، اہلِ حجاز زیادہ شور مچانے والے کو " غندر " کہتے ہیں ۔

۱۹۳ھ یا ۱۹۴ھ میں ان کی وفات ہوئی۔ (۴) رحمۃ اللہ علیہ۔

عن سلیمان

یہ ابو محمد سلیمان بن مہران اسدی کوفی ہیں جو اعمش کے لقب سے معروف ہیں ۔

انھوں نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کی زیارت کی ہے ، البتہ ان سے ان کا سماع ثابت نہیں ہے ۔

زید بن وهب ، ابو وائل ، ابراہیم تیمی اور شعبی رحمہم اللہ وغیرہ سے حدیث روایت کرتے ہیں ، اور ان سے روایت کرنے والوں میں شعبہ ، سفیان ، زائدہ اور وکیع رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ ہیں ۔

امام علی بن المدینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں " امت محمدیہ کے لیے علم کو محفوظ طور پر پہنچانے والے چھ حضرات ہیں ... ان میں سے ایک سلیمان بن مہران اعمش ہیں " ۔

---

(۴) دیکھیے تہذیب الکمال (ج۲۵ ص ۵ ـ ۹) وعمدۃ القاری (ج۱ ص ۲۱۳ و ۲۱۴) وتقریب (ص ۴۷۲) رقم (۵۷۸۷) وخلاصۃ الخزرجی ص ۳۳۰ و ۳۳۱)۔

قاسم بن عبدالرحمن رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "هذا الشيخ أعلم الناس بقول عبدالله بن مسعود"۔

سفیان بن عیینہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "سبق الأعمش أصحابه بأربع خصال: كان أقرأهم للقرآن، وأحفظهم للحديث، وأعلمهم بالفرائض، وذكر خصلة أخرى"۔

زہیر بن معاویہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ما أدركت أحدا أعقل من الأعمش ومغيرة"۔

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "أبو إسحاق والأعمش رَجُلا أهلِ الكوفة"۔

امام شعبہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ماشفاني أحد في الحديث ماشفاني الأعمش"۔ یعنی حدیث میں امام اعمش رحمۃ اللہ علیہ کی طرح کسی اور نے میری تشفی نہیں کی۔

امام شعبہ رحمۃ اللہ علیہ جب امام اعمش کا ذکر کرتے تھے تو ان کے صدق و دیانت کی وجہ سے "المصحف، المصحف" کہا کرتے تھے۔

احمد بن عبداللہ عجلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "كان ثقة ثبتا في الحديث"۔

امام یحییٰ القطان رحمۃ اللہ علیہ کے سامنے جب امام اعمش کا تذکرہ ہوتا تو فرمایا کرتے تھے "كان من النساك، وكان محافظاً على الصلاة في جماعة، وعلى الصف الأول" نیز وہ فرمایا کرتے تھے "وهو علّامة الإسلام"۔

امام وکیع رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام اعمش رحمۃ اللہ علیہ ستّر سال کے قریب پہنچ چکے تھے، ان کی تکبیر اولیٰ کبھی فوت نہیں ہوئی۔

عبداللہ بن داؤد خریبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جس دن امام اعمش رحلت کرگئے اس دن ان سے بڑھ کر اور کوئی عبادت گذار نہیں تھا۔

امام یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "الأعمش ثقة"۔

امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة ثبت"۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة حافظ، عارف بالقراءات، وَرِع، لكنه يدلس"۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "أحد الأئمة الثقات، عِداده في صغار التابعين، مانقموا عليه إلا التدليس"۔

مغیرہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "أهلك أهل الكوفة أبو إسحاق وأعيمشكم هذا"۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ اس پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں "كأنه عنى الرواية عمن جاء، وإلا فالأعمش عدل، صادق، ثبت، صاحب قرآن وسنة، يحسن الظن بمن يحدثه، ويروي عنه، ولا يمكننا أن نقطع عليه بأنه علم ضعف ذلك الذي يدلسه؛ فإن هذا حرام"۔

نیز وہ فرماتے ہیں: "وهو يدلّس، وربما دلّس عن ضعيف، ولا يدري به، فمتى قال: "حدثنا" فلا كلام، ومتى قال: "عن" تطرق إليه احتمال التدليس إلا في شيوخ له أكثرَ عنهم: كإبراهيم، وابن أبي وائل، وأبي صالح السمان، فإن روايته عن هذا الصنف محمولة على الاتصال" یعنی وہ تدلیس کرتے ہیں اور تدلیس بھی کبھی کسی ضعیف سے کر بیٹھتے ہیں اور ان کو اس کا علم نہیں ہوتا، لہذا اگر وہ "حدثنا" کے ساتھ حدیث روایت کریں تو اس کے مقبول ہونے میں کوئی کلام نہیں اور اگر عنعنہ کے ساتھ روایت کریں تو اس میں تدلیس کا احتمال ہوتا ہے، ہاں اگر روایت ان کے ان شیوخ واساتذہ سے ہو جن سے وہ کثرت سے حدیثیں بیان کرتے ہیں تو "عنعنہ" کے باوجود اس کو سماع پر محمول کریں گے۔ واللہ أعلم۔

امام اعمش رحمۃ اللہ علیہ ۶۱ھ کے اوائل میں پیدا ہوئے اور ۱۴۷ھ یا ۱۴۸ھ میں آپ کی وفات ہوئی۔ (۵) رحمہ اللہ تعالی رحمۃً واسعۃ۔

عن إبراهيم

یہ کوفہ کے مشہور تابعی فقیہ ابو عمران ابراہیم بن یزید بن قیس بن اسود نَخَعی ہیں، ان کی والدہ مُلیکہ بنت یزید ہیں جو اسود بن یزید اور عبدالرحمن بن یزید کی بہن ہیں۔ (۶)

اپنے دونوں ماموں کے علاوہ عَبِیدہ سلمانی، ہَمّام بن الحارث، علقمہ بن قیس نخعی اور مسروق بن الاجدع رحمہم اللہ وغیرہ سے روایتِ حدیث کرتے ہیں۔ (۷)

ان سے روایت کرنے والوں میں حَکَم بن عُتَیبہ، حماد بن ابی سلیمان، زبید الیامی اور امام اعمش رحمہم اللہ وغیرہ ہیں۔ (۸)

امام اعمش رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "كان إبراهيم صيرفي الحديث" (۹)۔

امام شعبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "أما إنه ما ترك أحداً أعلم منه أو أفقه منه، قلت۔ القائل هو شعيب بن الحبحاب۔ ولا الحسن ولا ابن سيرين؟ قال: ولا الحسن، ولا ابن سيرين، ولا من أهل البصرة، ولا

---

(۵) دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۱۲ ص ۷۶۔۹۲) و عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۱۴) و میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۲۲۴) رقم (۳۵۱۷) و تقریب (ص ۲۵۴) رقم (۲۶۱۵) و خلاصۃ الخزرجی (ص ۱۵۵)۔

(۶) تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۳۳ و ۲۳۴)۔

(۷) دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۳۴) و خلاصۃ الخزرجی (ص ۲۳) و عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۱۴)۔

(۸) حوالہ جات بالا۔

(۹) تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۳۸) و سیر أعلام النبلاء (ج ۴ ص ۵۲۱)۔

من أهل الکوفة، ولا من أهل الحجاز، وفی روایة: ولا بالشام" (۱۰)۔

مغیرہ بن مِقسَم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "کنا نَهَاب إبراهیم کما یُهاب الأمیر" (۱۱)۔

امام اعمش رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ شہرت اور نام و نمود سے ہمیشہ بچتے رہتے تھے، حتّی کہ کسی ستون وغیرہ کے پاس حلقہ نہیں لگاتے تھے۔ (۱۲)

احمد بن عبداللہ عجلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "لم یحدث عن أحد من أصحاب النبی صلی اللہ علیه وسلم، وقد أدرک جماعة، ورأی عائشة رؤیا، وکان مفتی أهل الکوفة هو والشعبی فی زمانهما، وکان رجلاً صالحاً فقیهاً متوقیاً، قلیل التکلف" (۱۳)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "ثقة إلا أنه یرسل کثیراً" (۱۴)۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "إبراهیم بن یزید النخعی أحد الأعلام، یرسل عن جماعة" (۱۵)۔

نیز فرماتے ہیں:

"استقر الأمر علی أن إبراهیم حجة، وأنه إذا أرسل عن ابن مسعود وغیره فلیس ذلک بحجة" (۱۶)

یعنی ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ فی نفسہ حجت ہیں، البتہ وہ اگر مرسلاً روایت کریں تو ان کی روایت حجت نہیں، خواہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے ارسال کریں یا کسی اور سے۔

لیکن حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ کا یہ فرمان محل اشکال ہے کیونکہ امام یحیی بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "مراسیل إبراهیم أحب إلیّ من مراسیل الشعبی" (۱۷) اور امام شعبی رحمۃ اللہ علیہ کی مراسیل کے بارے میں عجلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ومرسل الشعبی صحیح، لایکاد یرسل إلا صحیحاً" (۱۸)۔

پھر امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے "کتاب العلل" میں امام اعمش رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کیا ہے "قلت لإبراهیم النخعی: أسنِد لی عن عبداللہ بن مسعود، فقال إبراهیم: إذا حدثتک عن رجل عن عبداللہ،

---

(۱۰) تہذیب الکمال (ج۲ ص۲۳۸) وسیر أعلام النبلاء (ج۴ ص۵۲۷)۔

(۱۱) خلاصة الخزرجی (ص۲۳) وسیر أعلام النبلاء (ج۴ ص۵۲۲)۔

(۱۲) خلاصة الخزرجی (ص۲۳)۔

(۱۳) تہذیب الکمال (ج۲ ص۲۳۷) وتہذیب التہذیب (ج۱ ص۱۷۷)۔

(۱۴) تقریب التہذیب (ص۹۵) رقم (۲۷۰)۔

(۱۵) میزان الاعتدال (ج۱ ص۷۴)۔

(۱۶) میزان الاعتدال (ج۱ ص۷۵)۔

(۱۷) تہذیب الکمال (ج۲ ص۲۳۸) وتہذیب التہذیب (ج۱ ص۱۷۷) وسیر أعلام النبلاء (ج۴ ص۵۲۲)۔

(۱۸) تہذیب الکمال (ج۱۴ ص۳۵) ترجمة عامر بن شراحیل الشعبی، وخلاصة الخزرجی (ص۱۸۴)۔

فهو الذی سمیت، وإذا قلت: قال عبداللہ، فهو عن غیر واحد عن عبداللہ" (۱۹) مطلب یہ ہے کہ اگر ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مسنداً روایت کرتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ صرف اسی ایک طریق سے وہ روایت مروی ہے اور اگر مرسلاً روایت نقل کرتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے اس روایت کو کئی حضرات نے نقل کیا ہوا ہوتا ہے۔

اس بنیاد پر حافظ ابن رجب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "وهذا یقتضی ترجیح المرسل علی المسند، لکن عن النخعی خاصة، فیما ارسله عن ابن مسعود خاصة، وقد قال احمد فی مراسیل النخعی: لابأس بها، وقال ابن معین: مرسلات إبراهیم صحیحة، إلا حدیث تاجر البحرین، وحدیث الضحک فی الصلاة، وقال أیضاً: إبراهیم أعجب إلی مرسلات من سالم، والقاسم، وسعید بن المسیب" (۲۰)۔

اسی طرح حافظ ابو سعید علائی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "هو مُکثر من الإرسال، وجماعة من الأئمة صححوا مراسیله، وخص البیهقی بما أرسله عن ابن مسعود" (۲۱)

ان عبارات و نقول سے معلوم ہوا کہ حضرت ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ کی مراسیل کو مطلقاً رد کرنا درست نہیں خصوصاً جب کہ وہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے ارسال کرتے ہوں، کیونکہ حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ خود فرماتے ہیں "وکان بصیراً بعلم ابن مسعود، واسع الروایة، فقیه النفس، کبیر الشأن، کثیر المحاسن، رحمه اللہ تعالی" (۲۲)۔

آخر عمر میں حجاج بن یوسف کی طرف سے ان کی تلاش جاری تھی اور وہ روپوش ہوگئے، اسی حال میں پہلے حجاج بن یوسف کا پھر کچھ ہی عرصہ میں آپ کا انتقال ہوگیا۔ (۲۳)

آخری وقت پر بہت اضطراب میں تھے، لوگوں نے پوچھا کہ کیا کوئی خطرہ درپیش ہے؟ آپ نے فرمایا اس وقت میں جس عظیم خطرہ سے دوچار ہوں اس سے بڑھ کر اور کیا خطرہ ہوسکتا ہے، ابھی میرے رب کا فرستادہ پہنچے گا، پھر میرا ٹھکانہ یا تو جنت بنے گا یا جہنم، خدا کی قسم! میری خواہش یہ ہے کہ بس میری روح قیامت تک حلق میں اٹکی رہے۔ (۲۴)

---

(۱۹) کتاب العلل للترمذی فی آخر کتابه الجامع (ج ۲ ص ۲۳۶)۔

(۲۰) انظر تعلیقات محقق کتاب تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۳۹ و ۲۴۰)۔

(۲۱) تہذیب التہذیب (ج ۱ ص ۱۷۸ و ۱۷۹)۔

(۲۲) سیر أعلام النبلاء (ج ۴ ص ۵۲۱)۔

(۲۳) تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۳۷) و حاشیۃ تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۴۰)۔

(۲۴) سیر أعلام النبلاء (ج ۴ ص ۵۲۸)۔

۹۶ھ میں آپ کا انتقال ہوا۔ (۲۵) رحمہ اللہ تعالی ورضی عنہ۔

عن علقمة

یہ کوفہ کے مشہور تابعی فقیہ و امام ابوشبل علقمہ بن قیس بن عبداللہ بن مالک نخعی رحمۃ اللہ علیہ ہیں، یہ ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ کی والدہ اور ماموں اسود بن یزید اور عبدالرحمن بن یزید کے چچا ہیں۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات مبارکہ میں پیدا ہوئے، آپ کی زیارت نہیں کی، چنانچہ آپ کا شمار مخضرمین میں ہوتا ہے۔

طلب علم کے لیے سفر کیا، حضرات خلفائے راشدین کے علاوہ حضرت سلمان، حضرت ابوالدرداء حضرت خالد بن الولید، حضرت حذیفہ، حضرت خبّاب، حضرت عائشہ، حضرت سعد، حضرت عمّار اور حضرت ابو مسعود بدری رضی اللہ عنہم وغیرہ سے روایت حدیث کی، کوفہ میں مقیم ہوگئے اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی صحبت اختیار کی، تاآنکہ علم و عمل کے روشن مینار بن کر نکلے، بڑے بڑے علماء نے آپ سے فقہ کا علم حاصل کیا اور آپ کا نام دور دور تک پہنچا۔

آپ سے استفادہ کرنے والوں میں امام ابراہیم نخعی، امام شعبی، سَلَمہ بن کُہیل، ابو وائل شقیق بن سَلَمہ اور ابو اسحاق سَبِیعی رحمہم اللہ وغیرہ بہت سے حضرات ہیں۔

آپ کی اولاد وغیرہ نہیں تھی، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے آپ کی کنیت "ابو شِبل" رکھی تھی۔

حضرت علقمہ رحمۃ اللہ علیہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے سب سے اخص ترین شاگرد سمجھے جاتے ہیں، حتّی کہ عادات و اخلاق میں بھی ان کے مشابہ تھے۔

چنانچہ رباح ابوالمثنی کہتے ہیں "فاذا رأیت علقمة فلا یضرّک أن لاتری عبداللہ، أشبه الناس به هدیاً وسمتاً"۔

نمود و نمائش اور شہرت سے بہت دور رہتے تھے، عبدالرحمن بن یزید رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ ہم نے علقمہ سے کہا کہ اگر آپ مسجد میں بیٹھیں اور ہم آپ سے وہاں بیٹھ کر استفادہ کریں تو اچھا ہو، آپ نے فرمایا کہ مجھے یہ پسند نہیں کہ لوگ میری طرف اشارہ کرکے کہیں کہ "یہ علقمہ ہیں" لوگوں نے کہا کہ اگر آپ امراء و حکّام کے پاس آتے جاتے رہتے تو آپ کی قدر ہوتی، آپ نے فرمایا "أخاف أن

(۲۵) سیر أعلام النبلاء (ج ۴ ص ۵۲۷) وتہذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۳۰) وتقریب (ص ۹۵) رقم (۲۷۰) وخلاصة الخزرجی (ص ۲۳)۔

ينتقصوا مني أكثر مما أنتقص منهم"۔

قرآن کریم بہت خوش الحانی سے پڑھتے تھے، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ ان سے فرمائش کرکے قرآن کریم سنتے اور فرمایا کرتے تھے "زدنا، فداک أبي وأمي؛ فإني سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يقول: إن حسن الصوت زينة القرآن"۔

قابوس بن ابوظبیان نے اپنے والد سے پوچھا کہ آپ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کی مجالس کو چھوڑ کر علقمہ کے پاس کیوں جاتے ہیں؟ ابوظبیان رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا کہ میں نے خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کو ان سے سوال کرتے اور استفادہ کرتے ہوئے دیکھا ہے۔

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ آپ کے بارے میں فرماتے ہیں "ثقة من أهل الخير"۔

امام یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ان کو "ثقہ" قرار دیا ہے۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں "ثقة ثبت فقيه عابد"۔

حضرت علقمہ رحمۃ اللہ علیہ نے وصیت کی کہ جب میرا وقتِ نزع آئے تو کسی ایسے شخص کو میرے پاس بٹھاؤ جو مجھے "لا إله إلا الله" کی تلقین کرے، انتقال کے بعد مجھے جلد دفنا دینا، لوگوں میں اعلان کرتے نہ پھرنا کہ یہ جاہلیت کا طریقہ ہوجائے گا۔ (۲۶)

آپ کا انتقال ۶۰ھ یا ۷۰ھ کے بعد ہوا۔ رحمه الله تعالى ورضي عنه وأرضاه۔

عن عبدالله (۲۷)

یہ مشہور صحابی حضرت عبداللہ بن مسعود بن غافل بن حبیب ہُذَلی ہیں، ابو عبدالرحمٰن آپ کی کنیت ہے۔

سابقین اولین میں آپ کا شمار ہے، بدر وغیرہ تمام غزوات میں شریک ہوئے، ہجرتِ حبشہ اور ہجرت مدینہ دونوں ہجرتیں کیں، علماءِ صحابہ میں سے تھے، ان سے صحابہ و تابعین میں سے ایک جمِّ غفیر

(۲۶) دیکھیے سير أعلام النبلاء (ج۴ص ۵۳ ـ ۶۱) وتهذيب الكمال (ج۲۰ص ۳۰۰ ـ ۳۰۸) وتقريب التهذيب (ص ۳۹۷) رقم (۴۶۸۱) وخلاصة الخزرجي (ص ۲۷۱)۔

(۲۷) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب الأنبياء أيضا، باب قول الله تعالى: واتخذ الله إبراهيم خليلا، رقم (۳۳۶۰) وباب قول الله تعالى: ولقد آتينا لقمان الحكمة...، رقم (۳۴۲۸) و (۳۴۲۹) وفي كتاب التفسير، تفسير سورة الأنعام، باب قوله: ولم يلبسوا إيمانهم بظلم، رقم (۴۶۲۹) وسورة لقمان، باب قوله: لا تشرك بالله، ان الشرك لظلم عظيم، رقم (۴۷۷۶) وفي كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب إثم من أشرك بالله، وعقوبته في الدنيا والآخرة، رقم (۶۹۱۸) وباب ماجاء في المتأولين، رقم (۶۹۳۷) ۔ ومسلم في صحيحه (ج۱ ص ۷۷) كتاب الإيمان، باب صدق الإيمان وإخلاصه۔ والترمذي في جامعه، في كتاب تفسير القرآن، باب ومن سورة الأنعام، رقم (۳۰۶۷)۔

نے علم حاصل کیا۔

حضرات صحابہ میں سے حضرت ابو موسیٰ اشعری، حضرت ابوھریرہ، حضرت ابن عباس، حضرت ابن عمر، حضرت عمران بن حصین، حضرت جابر، حضرت انس اور حضرت ابو اُمامہ رضی اللہ عنہم وغیرہ نے ان سے احادیث کی روایت کی ہے۔

حضرات تابعین میں جن حضرات نے ان سے استفادہ کیا ان میں سے چند مشہور یہ ہیں، علقمہ، اسود، مسروق، عبیدہ، ابو وائلہ، قیس بن ابی حازم رحمہم اللہ وغیرہ۔ (۲۸)

آپ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے پہلے اسلام لائے، خود فرماتے ہیں "لقد رأيتُني سادس ستة، وما على ظهر الأرض مسلم غيرنا" (۲۹)۔

آپ کی والدہ ماجدہ بھی صحابیہ ہیں وہ "اُم عبد" کہلاتی تھیں اسی نسبت سے آپ کو "ابن اُم عبد" بھی کہا جاتا ہے۔ (۳۰) یہ دونوں ماں بیٹے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے انتہائی خصوصی تعلق رکھتے تھے حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں "قدمت أنا وأخي من اليمن فمكثنا حيناً مانرى ابن مسعود وأمه إلا من أهل البيت، من كثرة دخولهم ولزومهم له" (۳۱)۔

سفر میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے نعل مبارک، مسواک، بستر اور وضو کا سامان آپ ہی اٹھاتے تھے، عام دنوں میں بھی آپ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جوتے پہناتے تھے، جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم جوتے اتارتے تو آپ انھیں اپنی کلائیوں (یعنی آستین کی جیبوں) میں ڈال لیتے تھے۔ (۳۲)

بدر کے موقعہ پر جب اللہ کے دشمن ابوجہل کو دو نوعمر صحابیوں نے زخمی کردیا تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ ہی کو اسے قتل کرنے کے لیے بھیجا، آپ نے اس امت کے فرعون کو قتل کرنے کا اعزاز حاصل کیا، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کو جنت کی بشارت دی۔ (۳۳)

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ وابستگی اور تعلق کا اندازہ اس سے لگائیے کہ خود فرماتے

---

(۲۸) دیکھیے سیر أعلام النبلاء (ج۱ص ۴۶۱ و ۴۶۲) وتہذیب الأسماء واللغات (ج۱ص ۲۸۹) وتہذیب الکمال (ج۱۶ص ۱۲۱ـ۱۲۶)۔

(۲۹) المستدرک للحاکم (ج۳ص ۳۱۳)۔

(۳۰) سیر أعلام النبلاء (ج۱ص ۴۶۲) وتہذیب الأسماء واللغات (ج۱ص ۲۸۸)۔

(۳۱) صحیح بخاری (ج۱ص ۵۳۱) کتاب المناقب، باب مناقب عبداللہ بن مسعود۔ و (ج۲ص ۶۲۹) کتاب المغازی باب قدوم الأشعريين وأهل اليمن، وصحیح مسلم (ج۲ص ۲۹۲) کتاب الفضائل، باب من فضائل عبداللہ بن مسعود وأمه رضی اللہ عنہما۔

(۳۲) دیکھیے طبقات ابن سعد (ج۳ص ۱۵۳)۔

(۳۳) طبقات ابن سعد (ج۳ص ۱۵۲) وتہذیب الأسماء واللغات (ج۱ص ۲۸۸)۔

ہیں "علّمنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وکفّی بین کفّیه: التشهد، کما یعلّمنی السورۃ من القرآن" (۳۴)۔

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے حکم دیا کہ میں آپ کو قرآن کریم سناؤں، میں نے عرض کیا کہ یارسول اللہ! میں آپ کو کیا قرآن سناؤں ؟! قرآن تو خود آپ پر نازل ہوا ہے ؟ آپ نے فرمایا کہ میں دوسرے کی زبان سے سننا چاہتا ہوں، کہتے ہیں کہ میں نے سورۂ نساء سے پڑھنا شروع کیا، یہاں تک کہ "فَكَيْفَ اِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ اُمَّةٍۭ بِشَهِيْدٍ وَّ جِئْنَا بِكَ عَلٰى هٰٓؤُلَآءِ شَهِيْدًا" تک پہنچ گیا، آپ نے مجھے روک دیا اور فرمایا کہ بس کافی ہے میں آپ کی طرف دیکھنے لگا، آپ کی آنکھوں سے آنسو جاری تھے۔ (۳۵)

خود فرماتے ہیں "والذی لا إله غیره، ما من کتاب اللہ سورۃ إلا أنا أعلم حیث نزلت، وما من آیة إلا أنا أعلم فیما أنزلت، ولو أعلم أحداً هو أعلم بکتاب اللہ منی تبلغه الإبل لرکبتُ إلیه" (۳۶)۔

ایک مرتبہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما ان کے پاس سے گذرے، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نماز پڑھ رہے تھے، آپ نے فرمایا "من أحب أن یقرأ القرآن غضاً کما أنزل فلیقرأ قراءۃ ابن أم عبد" پھر حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ دعا میں مشغول ہوگئے: "اللهم إنی أسألک إیماناً لا یرتد، ونعیماً لا ینفد، ومرافقة نبیک محمد صلی اللہ علیہ وسلم فی أعلیٰ جنان الخلد" حضور صلی اللہ علیہ وسلم آپ کی دعاؤں پر فرماتے رہے: "سَلْ تُعْطَ" (۳۷)۔

حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ اخلاق وعادات، قضا اور خطبہ وغیرہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مشابہ تھے، نیز وہ فرماتے ہیں "ولقد علم المتهجدون من أصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم أن عبداللہ من أقربهم عند اللہ وسیلة یوم القیامة" (قال الذهبی رحمه اللہ: کذا قال: المتهجدون، ولعله المجتهدون) (۳۸)۔

حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے آپ کو کوفہ بھیجا اور اہلِ کوفہ کو لکھا "بعثتُ إلیکم عماراً أمیراً، وعبداللہ بن مسعود معلماً ووزیراً، وهما من النجباء من أصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، ومن

---

(۳۴) صحیح بخاری کتاب الاستئذان، باب الأخذ بالید، رقم (۶۲۶۵) وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۷۳) کتاب الصلاۃ، باب التشهد فی الصلاۃ۔

(۳۵) صحیح بخاری (ج ۲ ص ۷۵۵) کتاب فضائل القرآن، باب من أحب أن یسمع القرآن من غیره، وباب قول المقرئ للقارئ: حسبک، و (ج ۲ ص ۷۵۶) باب البکاء عند قراءۃ القرآن۔ وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۷۰) کتاب فضائل القرآن، باب فضل استماع القرآن.....

(۳۶) صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۹۳) کتاب الفضائل، باب من فضائل عبداللہ بن مسعود و أمه رضی اللہ عنهما۔

(۳۷) دیکھئے مسند احمد (ج ۱ ص ۴۴۵ و ۴۵۴)۔

(۳۸) سیر اعلام النبلاء (ج ۱ ص ۴۷۰)۔

أھل بدر، فاقتدُوا بھما، وقد آثرتکم بعبداللہ علی نفسی" (۳۹) ۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے بارے میں فرماتے ہیں "کنیف (۴۰) ملئ علمًا" (۴۱) کہ آپ ایک بڑا برتن ہیں جو لبالب علم سے بھرا ہوا ہے ۔

ایک دفعہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ بیمار ہوئے تو حضرت عثمان ذی النورین رضی اللہ عنہ نے عیادت کی:۔

پوچھا: ماتشتکی؟ آپ کیا تکلیف محسوس کرتے ہیں ؟

فرمایا: ذنوبی ، مجھے اپنے گناہوں کی تکلیف کا احساس ہے ۔

پوچھا: فماتشتھی؟ آپ کی کیا خواہش ہے ؟

فرمایا: رحمۃ ربی ، میں اپنے پروردگار کی رحمت کا خواستگار ہوں ۔

پوچھا: ألا آمر لک بطبیب؟ آپ کے لیے کسی طبیب کا انتظام نہ کردوں ؟

فرمایا: الطبیب أمرضنی ، میرے لیے کیا طبیب کا انتظام کریں گے اصل "طبیب" ہی نے تو مجھے بیمار کیا ہے ۔

پوچھا: ألا آمر لک بعطاء؟ آپ کے لیے کچھ رقم کا بندوبست کردوں ؟

فرمایا: لاحاجۃ لی فیہ، یعنی مجھے ضرورت نہیں ۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ آپ کو ضرورت نہ سہی آپ کے بعد آپ کی بچیوں کے کام آئے گی ۔

حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ کیا آپ کو میری بیٹیوں کے بارے میں فقر کا اندیشہ ہے ؟ ایسی بات نہیں ہوگی ، کیونکہ میں نے انھیں روزانہ رات کو سورۂ واقعہ پڑھنے کی تلقین کی ہوئی ہے اور میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ آپ نے فرمایا "من قرأ سورۃ الواقعۃ کل لیلۃ لم تصبہ فاقۃ أبدا" (۴۲) ۔

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے کل آٹھ سو اڑتالیس حدیثیں مروی ہیں ان میں سے

---

(۳۹) تہذیب الأسماء واللغات (ج۱ ص ۲۹۰) ۔

(۴۰) وھو تصغیر تعظیم للکنف ۔ بمعنی الوعاء ۔ انظر النھایۃ لابن الأثیر (ج۴ ص ۲۰۵) ۔

(۴۱) تہذیب الأسماء واللغات (ج۱ ص ۲۹۰) وسیر أعلام النبلاء (ج۱ ص ۴۹۱) ۔

(۴۲) تہذیب الأسماء واللغات (ج۱ ص ۲۹۰) ۔ وحدیث "من قرأ..." أخرجہ أبو عبید فی فضائلہ، وابن الضریس، والحارث بن أبی أسامۃ، وأبو یعلی، وابن مردویہ، والبیھقی فی شعب الإیمان، عن ابن مسعود، قالہ السیوطی رحمہ اللہ فی الدر المنثور (ج۶ ص ۱۵۳) فاتحۃ سورۃ الواقعۃ ۔

چونسٹھ متفق علیہ ہیں، جب کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اکیس حدیثوں میں متفرد ہیں اور امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ پینتیس حدیثوں میں متفرد ہیں۔ (۴۳)

۳۲ھ یا ۳۳ھ میں آپ کا انتقال ہوا۔ (۴۴) رضی اللہ تعالی عنہ وأرضاہ۔ (۴۵)

فائدہ

واضح رہے کہ حدیث کے صحیح وضعیف ہونے کا مدار اصل اسناد پر ہے، جو سند جس قدر شروط کی جامع ہوگی اسی قدر اس میں قوت آئے گی اور جس سند میں شروطِ صحت کی جتنی کمی آتی جائے گی اسی قدر وہ حدیث ضعیف ہوتی جائے گی، اس بنا پر تو کسی خاص سند پر "أصح الأسانید" ہونے کا اطلاق نہیں ہونا چاہیے تاہم بعض کبارِ محدثین نے مختلف اسانید پر "أصح الأسانید" کا اطلاق کیا ہے (۴۶)، ایسی اسانید میں ایک سند یہ بھی ہے جس سے حدیثِ باب مروی ہے "الأعمش، عن إبراهيم، عن علقمة، عن عبداللّٰہ" چنانچہ امام یحیی بن معین رحمۃ اللہ علیہ نے اس سند کو اصح الاسانید قرار دیا ہے۔ (۴۷)

قال: لما نزلت: "اَلَّذِيْنَ آمَنُوْا وَلَمْ يَلْبِسُوْا إِيْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ" (۴۸) قال أصحاب رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم: أينا لم يظلم؟

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جب یہ آیت "الذین آمنوا...." نازل ہوئی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب نے آپ سے پوچھا کہ ہم میں سے کون ہے جس نے ظلم نہ کیا ہو؟

مطلب یہ کہ آیت کے ظاہر معنی کو دیکھ کر صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کو گھبراہٹ ہوئی کہ آیت

---

(۴۳) دیکھیے تہذیب الأسماء واللغات (ج ۱ ص ۲۸۸) وخلاصة الخزرجی (ص ۲۱۴)۔ وقال الذهبی فی سیر أعلام النبلاء (ج ۱ ص ۴۶۲): "وله عند بقی بالمکرر ثمانی مائة وأربعون حدیثا واللّٰه أعلم"۔

(۴۴) تقریب التہذیب (ص ۳۲۳) رقم (۳۶۱۳)۔

(۴۵) تفصیلی حالات کے لیے دیکھیے طبقات ابن سعد (ج ۲ ص ۳۴۲۔ ۳۴۴) و (ج ۳ ص ۱۵۰۔ ۱۶۱) و (ج ۶ ص ۱۳ و ۱۴)۔ وتہذیب الأسماء واللغات (ج ۱ ص ۲۸۸۔ ۲۹۰) وسیر أعلام النبلاء (ج ۱ ص ۴۶۱۔ ۵۰۰)۔

(۴۶) دیکھیے مقدمة ابن الصلاح (ص ۸) النوع الأول: معرفة الصحیح۔

(۴۷) دیکھیے تقریب مع تدریب (ج ۱ ص ۷۷ و ۷۸) ومقدمة ابن الصلاح (ص ۸)۔

(۴۸) سورة الأنعام/۸۲۔

میں امن واہتداء صرف ان لوگوں کے لیے ہے جو اپنے ایمان کے ساتھ ظلم کو نہ ملائیں اور ہم میں کون ایسا ہے جس سے کسی قسم کا ظلم سرزد نہ ہوا ہو ؟! لہذا اس آیت کے مطابق ہم امن اور ہدایت سے محروم رہیں گے ۔

حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کی گھبراہٹ کا سبب

حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کیوں گھبرا رہے تھے ؟ اس کی وجہ ابھی ہم نے بتادی ، البتہ اس کی مختلف حضرات نے مختلف تعبیر کی ہے چنانچہ:

١۔ امام خطابی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :۔

"إنما قالت الصحابة هذا القول لانهم اقتضوا من الظلم ظاهره الذی هو الافتيات بحقوق الناس ، أو الظلم الذی ظلموا به أنفسهم ، من ركوب معصية أو إتيان محرم ، كقوله عز وجل : " وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ " الآية ، وذلک حق الظاهر فيما كان يصلح له هذا الاسم ، ويحتمله المعنى عندهم ولم تكن الآية نزلت بتسمية الشرک ظلماً ، وكان الشرک عندهم أعظم من أن يلقب بهذا الاسم ، فسألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلک...." (٤٩) ۔

یعنی حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم نے ظلم کا مطلب وہ لیا جو ظاہر ہے یعنی لوگوں کی حق تلفی کرنا ، یا معصیت و محارم کا ارتکاب کرکے خود اپنے آپ پر ظلم کرنا ، ان حضرات کے نزدیک یہ لفظ اسی معنی کے لیے ظاہر تھا اور صرف اسی معنی کا اس میں احتمال تھا ، اس وقت تک شرک کو "ظلم" کا نام دے کر آیت نہیں اتری تھی ، پھر ان کے نزدیک شرک کا مقام اس سے بہت بالا تھا کہ اسے "ظلم" کا نام دیا جائے ، اس لیے انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے گھبرا کے تفصیل پوچھی ۔

٢۔ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ظاہر یہ ہے کہ حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نے "ظلم" کو عام سمجھا ہے ، اس لیے کہ یہ نکرہ ہے جو نفی کے تحت واقع ہے ، اور جو نکرہ نفی کے تحت آتا ہے وہ عموم کا فائدہ دیتا ہے ، لہذا انھوں نے سمجھا کہ ظلم کا ہر فرد مراد ہوگا ، اور یہ ناممکن ہے کہ حضرات انبیائے کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام کے علاوہ کوئی شخص ظلم کے ہر ہر فرد سے بچ جائے ، جب لامحالہ ہر شخص سے ظلم کا تحقق ہوگا تو آیت کی تصریح کے مطابق نہ اس کو امن ملے گا ، اور نہ اسے ہدایت حاصل ہوگی ،

---

(٤٩) أعلام الحديث للخطابی (ج ١ ص ١٦٢ و ١٦٣)۔

اس لیے حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم گھبراگئے ، چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتلادیا کہ یہاں "ظلم" سے اس کا سب سے اعلیٰ فرد مراد ہے اور "ظلم" میں تنوین "تعظیم" کی ہے اور اس کا قرینہ سورۂ لقمان کی آیت ہے جس میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں "إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ" اس آیت میں شرک کو ظلم عظیم کہا گیا ہے ۔ (۵۰)

آیت میں ظلم سے شرک مراد لینے کا قرینہ کیا ہے ؟

علماء میں یہاں یہ بحث ہوئی ہے کہ آیا اس تفسیر پر کہ "ظلم" سے مراد "شرک" ہے ، کوئی قرینہ دلالت کرتا ہے ، یا خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی طرف سے تفسیر کی ۔

بعض حضرات کا کہنا یہ ہے کہ یہ سوال ہی نامعقول ہے کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم صاحبِ وحی تھے ، خود متکلم کی طرف سے آپ پر وحی آتی تھی ، آپ مخاطبِ اول تھے ، آپ پر سب کچھ منکشف تھا ، آپ کو قرینہ کی کیا ضرورت ؟ قرینہ تو اندھے کی لاٹھی کی طرح ہے جو ضرورت کی وجہ سے لی جاتی ہے ، بینا کو لاٹھی کی کیا ضرورت ؟

لیکن محققین فرماتے ہیں کہ یہ بات درست ہے کہ آپ کو کسی قسم کے قرینہ کی ضرورت نہیں ، لیکن اگر کوئی قرینہ بھی مل جائے تو اس میں مضائقہ کیا ہے ؟

چنانچہ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی اور حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی رحمہما اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اس آیت میں "ظلم" سے "شرک" مراد لینے پر قرینہ لفظِ "لبس" ہے جو اس بات پر دال ہے کہ اس مقام پر "ظلم" سے معاصی مراد نہیں بلکہ شرک مراد ہے ، کیونکہ "لبس" کے معنی ہیں دو چیزوں کو ایک ظرف میں اس طرح خلط کرنا کہ ان میں امتیاز نہ ہوسکے اور یہ اسی وقت ہوسکتا ہے کہ ان دونوں کا محل ایک ہو اور محل کا اتحاد ایمان اور شرک میں ہوسکتا ہے ، چونکہ قلب جس طرح ایمان کا محل ہے اسی طرح شرک کا بھی محل ہے ، جب کہ دیگر معاصی کا محل اکثر جوارح ہوتے ہیں ، قلب ان کا محل نہیں ہوتا ۔ اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حق تعالیٰ کی مراد کی تعیین شرک سے فرمادی ، مثلاً شربت بننے کے لیے ضروری ہے کہ شکر اور پانی دونوں ایک محل میں مل جائیں اگر دونوں علیحدہ علیحدہ دو گلاسوں میں رہیں تو وہاں "لبس" نہیں پایا جائے گا جو شربت بننے کے لیے ضروری ہے ۔

یہ حضرات فرماتے ہیں کہ جب یہاں لفظِ "لبس" کہا تو معلوم ہوا کہ ایمان اور ظلم دونوں ایک ہی

---

(۵۰) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۸۸)۔

محل میں ہوں گے اور یہ بات ثابت شدہ ہے کہ محلِ ایمان قلب ہے جیسا کہ نصوص اس پر ناطق ہیں، اس لیے ظلم سے مراد بھی وہی ظلم ہوگا جس کا محل قلب ہو اور جس ظلم کا محل قلب ہے وہ شرک ہے، معاصی کا تعلق اکثر جوارح سے ہوتا ہے تو گویا یہ لفظِ "لبس" اس پر قرینہ ہوا کہ یہاں "ظلم" سے شرک" مراد ہے۔

لیکن چونکہ قرینہ کوئی قطعی الدلالۃ چیز نہیں ہوتی بلکہ اس کے خلاف کی طرف اذہان متوجہ ہوسکتے ہیں، چنانچہ اس مقام پر گو جوارح اور قلب حقیقۃً دو الگ الگ محل ہیں مگر ان کو الگ الگ محل شمار کرنا ایک دقیق امر ہے، کوئی ان دونوں کو مجازاً وتوسعاً شخص واحد میں ہونے کی وجہ سے محلِ واحد شمار کرلے تو اس صورت میں بھی لبس وخلط متحقق ہوجائے گا، صحابہ رضی اللہ عنہم نے یہی سمجھا اور وہ شبہہ میں پڑگئے، مگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اصل حقیقت کی رعایت کی اور بتلادیا کہ شرک مراد ہے۔ (۱)

آیت کی تفسیر کے سلسلہ میں معتزلہ کا موقف اور اس کی تردید

علامہ زمخشری اس آیت کی تفسیر کے ذیل میں لکھتے ہیں "(اَلَّذِيْنَ آمَنُوْا وَلَمْ يَلْبِسُوْا إِيْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ):

أي لم يخلطوا إيمانهم بمعصية تُفَسِّقهم، وأبى تفسير الظلم بالكفر لفظ اللبس " (۲) مطلب یہ ہے کہ آیت میں جو "ظلم" آیا ہے اس سے مراد معاصی ہیں کفر و شرک نہیں، کیونکہ یہاں لفظِ "لبس" استعمال ہوا ہے، جس کے معنی خلط ملط کردینے کے ہیں چونکہ ایمان اور کفر دونوں ضدین ہیں، دونوں میں اجتماع ممکن نہیں، لہذا اختلاط کا کوئی سوال نہیں، جب اختلاط نہیں ہوسکتا تو ظلم سے شرک وکفر کے معنی لینے کے بجائے معاصی مراد لیں گے۔ چونکہ اس آیت میں ایسے لوگوں کو جو اپنے ایمان کے ساتھ "ظلم" کو خلط کرتے ہیں غیر مامون اور غیر مہتدی قرار دیا گیا ہے، لہذا کہا جائے گا کہ مرتکبِ کبیرہ خارج عن الایمان اور مخلد فی النار ہے۔

پھر چونکہ حدیث میں "ظلم" کی تفسیر صراحۃً "شرک" کے ساتھ وارد ہے اس لیے معتزلہ نے یہ کہہ کر حدیث رد کردی کہ یہ خبرِ واحد ہے اور عقل کے خلاف ہے، ان کے خیال میں یہ حدیث جیسے عقل کے خلاف ہے قرآن مجید کی اس آیت کے بھی خلاف ہے، کیونکہ ایمان و شرک کا خلط و لبس

---

(۱) دیکھیے لامع الدراری (ج ۱ ص ۲ ۵۷ و ۵۷۳) وفضل الباری (ج ۱ ص ۴۳۳)۔

(۲) الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل (ج ۲ ص ۴۳) سورۃ الانعام۔

محال ہے، اس لیے کہ خلط و لبس اس وقت متحقق ہوسکتا ہے جب دونوں ایک ہی محل میں جمع ہوں اور ایمان و شرک چونکہ ضدین ہیں اور ضدین کا اجتماع ایک ہی محل میں بوقتِ واحد ناممکن و محال ہے، پس جب فی نفسہ ایمان و شرک کا لبس محال ہوا تو "ظلم" کی تفسیر "شرک" سے کیسے کی جائے گی؟

اہل السنۃ والجماعۃ نے ایک تو الزامی جواب دیا ہے اور کہا ہے کہ آپ کہتے ہیں کہ ایمان اور شرک کا اجتماع محال ہے اور یہ اجتماعِ نقیضین ہے، ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ اگر ایمان و شرک نقیضین ہیں تو تمہارے نزدیک تو معصیت بھی ایمان کی نقیض ہے، ارتکابِ معصیت کی وجہ سے آدمی ایمان سے خارج ہوجاتا ہے، تو پھر ایمان و معصیت کا اجتماع کیسے ممکن ہے؟ پھر اس کی جو قرآن کریم میں "لَمْ یَلْبِسُوْٓا اِیْمَانَھُمْ بِظُلْمٍ" کہہ کر نفی کی ہے اس کا فائدہ کیا ہے؟ جب یہ اجتماع ہی ناممکن ہے تو اس کی نفی فضول قرار دی جائے گی۔

نیز حدیث کو اگر خبر واحد کہہ کر رد کردیا جائے تو اس نص قرآنی کا کیا جواب ہوگا جس میں صراحۃً ایمان و شرک کو جمع کیا گیا ہے؟ فرمایا "وَمَا یُؤْمِنُ اَکْثَرُھُمْ بِاللّٰہِ اِلَّا وَھُمْ مُّشْرِکُوْنَ" (۳)۔

اگر معتزلہ یہ جواب دیں کہ یہاں ایمان کے لغوی معنی یعنی تصدیق بالقلب مراد ہے جس کا محل قلب ہے، اور یہ معصیت کے ساتھ جمع ہوسکتی ہے، کیونکہ اس کا محل جوارح ہیں۔

تو یہی جواب ہم بھی دے سکتے ہیں کہ "اَلَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَلَمْ یَلْبِسُوْٓا اِیْمَانَھُمْ بِظُلْمٍ" میں ایمان سے اس کے لغوی معنی یعنی فقط تصدیق مراد ہے اور شرک ایمانِ شرعی کی ضد ہے اس کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتا، ایمانِ لغوی کے ساتھ جمع ہوسکتا ہے، اب آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ جن لوگوں نے یقین کیا کہ اللہ تعالیٰ موجود ہے، وہ خالق و مالک ہے، وہی سب سے بڑا ہے، اس طرح کہ اس یقین کے ساتھ شرک کی ملاوٹ نہ ہو، مثلاً اس قسم کا عقیدہ نہ رکھے کہ اللہ تعالیٰ تو سب سے بڑا ہے مگر اس کے نیچے کچھ چھوٹے چھوٹے معبود بھی ہیں جن کو تکوینیات میں کسی درجہ میں مستقل نفاذ کا اختیار حاصل ہے، جب کہ مشرکین مکہ کا عقیدہ ایسا ہی تھا، یا خدا کے ساتھ سب کچھ عقیدہ ٹھیک ہے مگر تشریع میں کسی کے لیے مستقل اختیار ثابت کرے جیسا کہ یہود و نصاریٰ احبار و رہبان کے لیے کرتے تھے تو جو شخص خدا پر ایمان لائے اور اس کو ایسا تسلیم کرے، پھر اس تسلیم کے ساتھ اس قسم کے شرک کی بالکل ملاوٹ نہ ہو، صرف وہی لوگ مامون و مہتدی ہوسکتے ہیں اور اگر خدا پر یقین رکھنے کے باوجود شرک کو نہ چھوڑا، جیسا کہ مشرکین کی حالت تھی اور یہود و نصاریٰ کیا کرتے تھے، تو وہ یقین نہ ایمانِ شرعی ہے اور نہ ہی اس کے ذریعہ امن و

---

(۳) سورۃ یوسف/۱۰۶۔

ہدایت نصیب ہوسکتی ہے۔

معلوم ہوا کہ "ظلم" کے معنی شرک کے لینے سے نہ تو عقل کے خلاف کوئی بات لازم آتی ہے اور نہ ہی قرآن کریم کے خلاف ہونا لازم آتا ہے، بلکہ "شرک" کے معنی لے کر آیت کا مطلب بالکل نفیس اور بے غبار ہوجاتا ہے۔

علاوہ ازیں اگر اس حدیث سے قطع نظر بھی کرلی جائے تب بھی سیاق و سباق کو پیش نظر رکھنے سے یہ متعین ہوجاتا ہے کہ یہاں "ظلم" سے شرک مراد ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ اس آیت سے پہلے شروع رکوع میں رد شرک کا بیان ہے "قُلْ أَنَدْعُوْ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ مَالَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا" (۴) پھر اسی مضمون کی تائید میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کا واقعہ ذکر کیا گیا "وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيْمُ لِأَبِيْهِ آزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً" (۵) اس کے تحت ان کا اپنے والد سے مکالمہ مذکور ہے اور پھر توحید کا مؤثر پیرایہ میں اظہار بیان ہے، آگے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی اپنی قوم پر نکیر مذکور ہے جو ان کے ساتھ حجت بازی کرتی تھی۔ "أَتُحَاجُّوْنِّيْ فِي اللّٰهِ وَقَدْ هَدَانِ وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُوْنَ بِهِ..." (۶) اس کے بعد حضرت ابراہیم علیہ السلام بطور استعجاب فرماتے ہیں "وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُوْنَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللّٰهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا" (۷) اس کے بعد بطور تبکیت فرماتے ہیں "فَأَيُّ الْفَرِيْقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ" (۸)۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام نے بتلادیا کہ مجھے کیا ڈراتے ہو، غور کرو خوف کس کو ہونا چاہیے، اس کو جو اللہ کے لیے شریک تجویز کرتا ہے؟ یا اس کو جو توحید کا علمبردار ہے؟ اب بتاؤ امن کس کے لیے ہونا چاہیے اور خوف کا کون مستحق ہے؟ یہاں فریقین کا مصداق واضح ہے کہ ایک حضرت ابراہیم علیہ السلام ہیں، دوسرا فریق ان کی قوم ہے جو شرک کا شکار بنی ہوئی ہے اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کو بھی اسی طرف بلارہی ہے، کیونکہ گفتگو یہاں انہی لوگوں سے ہورہی ہے اور اوپر کی تمام آیات کا خطاب اسی قوم کو ہے، پس فریقین کا مصداق یہاں حتمی طور پر متعین ہے کہ ایک تو حضرت ابراہیم علیہ السلام ہیں جو توحید کی طرف بلانے والے ہیں اور دوسرا فریق ان کی قوم ہے جو شرک میں مبتلا ہے، ان فریقین کے

---

(۴) سورۃ الأنعام/۷۱۔

(۵) سورۃ الأنعام/۷۴۔

(۶) سورۃ الأنعام/۸۰۔

(۷) سورۃ الانعام/۸۱۔

(۸) سورۃ الأنعام/۸۱۔

متعلق استفسار کیا جارہا ہے کہ "أي الفريقين أحق بالأمن" اسی استفسار کے جواب میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: "الَّذِيْنَ آمَنُوْا وَلَمْ يَلْبِسُوْا إِيْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُوْنَ" اب خود غور کر کے دیکھ لیجئے کہ یہاں "ظلم" سے کیا مراد لینا چاہیے، ظاہر ہے پورا رکوع شرک کے بیان میں ہے، اور اسی کے سلسلہ میں سوال و جواب کو بیان کیاگیا ہے اس سے بالکل واضح ہے کہ یہاں "ظلم" سے مراد "شرک" ہے، ورنہ جواب سوال کے ساتھ منطبق ہی نہیں ہوگا۔

پھر اگر ہم تھوڑی دیر کے لیے تسلیم کرلیں کہ یہاں "ظلم" سے مراد معصیت ہے نہ کہ شرک، پھر بھی معتزلہ کا یہ دعوی ثابت نہیں ہوسکتا کہ مرتکبِ معصیت مخلد فی النار ہوگا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ "أولئك لهم الأمن" میں دو احتمال ہیں: ایک امن من الدخول فی العذاب، یعنی نفسِ عذاب سے مامون ہونا، دوسرا "امن من الخلود فی العذاب" یعنی دائمی عذاب سے مامون ہونا۔ معتزلہ اپنے مسلک پر اس آیت سے اسی وقت استدلال کرسکتے ہیں جب "أولئك لهم الأمن" میں قطعی طور پر متعین کردیں کہ یہاں "امن" سے "امن من الخلود" مراد ہے، اور معتزلہ اس کو حتمی طور پر ثابت نہیں کرسکتے کیونکہ یہاں دوسرا احتمال "امن من الدخول" کا بھی ہے جو اس بات پر دلالت کرے گا کہ معصیت کی صورت میں دخول فی العذاب سے امن نہیں ہوگا، اس کا ہم انکار نہیں کرتے، مرتکبِ معصیت کو ہم دخول فی النار کا مستحق سمجھتے ہیں، جب کہ معتزلہ کا دعوی خلود فی النار کا ہے، جس کا قطعی اثبات یہاں نہیں ہے۔ (۹) واللہ أعلم بالصواب۔

فأنزل الله: إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيْمٌ (۱۰)

یعنی جب حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کو گھبراہٹ ہوئی اور انھوں نے پوچھا کہ ہم میں سے کون ایسا ہے جس نے ظلم نہ کیا ہو؟ تو اللہ تعالیٰ نے آیت نازل فرمائی "إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيْمٌ"۔

اس سیاق سے معلوم ہوتا ہے کہ آیت کے نزول کا سبب حضرات صحابہ کا استفسار اور سوال تھا، جب کہ اس حدیث کے دوسرے طرق سے معلوم ہوتا ہے کہ "إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيْمٌ" والی آیت پہلے نازل ہوچکی تھی، کیونکہ صحیح بخاری کتاب التفسیر میں روایت کے الفاظ ہیں "إنه ليس بذاك، ألا تسمع إلى قول لقمان لابنه: إن الشرك لظلم عظيم" (۱۱) اس طرح دونوں کے سیاق میں تعارض ہوجاتا ہے۔

---

(۹) یہ ساری تفصیل فضل الباری (ج ۱ ص ۴۳۴ - ۴۳۶) سے ماخوذ ہے۔

(۱۰) سورۃ لقمان/۱۳۔

(۱۱) صحیح بخاری (ج ۲ ص ۷۰۴) کتاب التفسیر، سورۃ لقمان، باب قوله: لاتشرك بالله، إن الشرك لظلم عظيم۔

ان دونوں سیاقوں میں جمع و تطبیق کی صورت یہ ہے کہ جب حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم نے اشکال کیا تو اسی وقت فوراً سورۂ لقمان کی یہ آیت اتری، آپ نے حضرات صحابہ کو جواب دیتے ہوئے یہ تعبیر اختیار کی "إنه لیس بذاک، ألا تسمع إلی قول لقمان..." (۱۲) واللہ أعلم۔

علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے ان دونوں کے درمیان اس طرح تطبیق دی ہے کہ حدیث باب میں "فأنزل اللہ" کا اطلاق توسعاً کردیا گیا ہے، جیسا کہ ہم کسی زانی کو کہیں کہ تیرے حق میں اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل کی: "اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ" یا کسی چور کو کہا جائے کہ تیرے حق میں اللہ تعالیٰ نے یہ حد نازل فرمائی ہے "اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا" ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ اس سے مراد یہی ہے کہ تو بھی اس آیت کا مصداق ہے اور تیرے معاملے کا حکم اور فیصلہ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے، حالانکہ آیتِ زنا وسرقہ تقریباً چودہ سو سال پہلے نازل ہوچکی ہیں، اس جگہ بھی "فأنزل اللہ" سے یہی مراد ہے کہ تم کو جو شبہہ پیش آیا اس شبہہ یا اشکال کا فیصلہ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے۔ (۱۳) واللہ أعلم۔

حدیث باب کی ترجمۃ الباب سے مطابقت

حدیثِ باب کی ترجمۃ الباب سے مطابقت کس طرح ہے؟ سو علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حدیث سے معلوم ہوا کہ حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نے معاصی کو ظلم سمجھا، اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کفر و شرک کو ظلم قرار دیا، معلوم ہوا کہ بعض ظلم کفر ہیں اور بعض کفر نہیں ہیں، اس سے مراتب کا تفاوت سمجھ میں آتا ہے اور "ظلم دون ظلم" ثابت ہوجاتا ہے۔ (۱۴)

شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "مطابقت کے اثبات کے لیے اس قدر دور جانے کی ضرورت نہیں "إن الشرک لظلم عظیم" میں لفظ "عظیم" مراتب پر صراحۃً دلالت کرتا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کوئی چھوٹا ظلم بھی ہے جو مادون الشرک ہے ...." (۱۵) واللہ اعلم۔

---

(۱۲) دیکھیے فتح الباری (ج۱ ص۸۸)۔

(۱۳) فضل الباری (ج۱ ص۴۳۲)۔

(۱۴) عمدۃ القاری (ج۱ ص۲۱۳)۔

(۱۵) فضل الباری (ج۱ ص۴۳۳)۔

۲۳- باب : عَلَامَةِ الْمُنَافِقِ

منافق: "نفاق" سے اسم فاعل ہے، نفاق کہتے ہیں باطن کی ظاہر سے مخالفت کو۔

اصطلاحِ شرع میں نفاق یہ ہے کہ آدمی ظاہر میں مسلمان ہو، اور باطن میں کافر ہو۔ (۱۶)

اس کے دو ماخذ بتائے گئے ہیں:۔

۱۔ یا تو یہ "نفق" سے ماخوذ ہے اور "نفق" سرنگ کو کہتے ہیں، گویا جیسے آدمی سرنگ میں چھپ جاتا ہے اور دوسری طرف سے نکل جاتا ہے اسی طرح منافق بھی ظاہر میں تو اپنے آپ کو مومن دکھلاتا ہے اور اندر کفر کو چھپاتا ہے، اور اندر کے راستے سے ایمان سے نکل جاتا ہے۔ (۱۷)

۲۔ یا یہ "نافقاء" سے ماخوذ ہے، "نافقاء" دشتی چوہے کے بل کو کہتے ہیں۔

اصل میں دشتی چوہا اپنا بل جو بناتا ہے اس کے دو منہ رکھتا ہے، ایک منہ تو ظاہری ہوتا ہے جو کھلا ہوا ہوتا ہے، اس سے وہ بل میں داخل ہوتا ہے اور دوسری طرف کا منہ ذرا مستور ہوتا ہے اور بالکل آرپار سوراخ کرنے کے بجائے اوپر سے ہلکی مٹی کا کچھ حصہ باقی رکھتا ہے، کھلے ہوئے ظاہری منہ کو "قاصعاء" کہتے ہیں اور جو مستور ہوتا ہے اس کو "نافقاء" کہا جاتا ہے، جب صیّاد آتا ہے تو چوہا قاصعاء کے ذریعہ بل میں داخل ہوتا ہے اور "نافقاء" پر اپنا منہ زور سے مارتا ہے، اس پر جو ذرا سی مٹی ہوتی ہے وہ ہٹ جاتی ہے اور وہ اندر سے نکل جاتا ہے۔ اسی طرح منافق ظاہری راستے سے ایمان میں داخل ہوتا ہے اور باطنی راستے سے ایمان سے نکل جاتا ہے۔ (۱۸)

مقصودِ ترجمہ

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصود اس ترجمہ سے یہ بتانا ہے کہ معاصی سے ایمان میں کمی آتی ہے جیسے طاعات سے ایمان بڑھتا ہے۔ (۱۹)

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ نفاق کی

---

(۱۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۸۹)۔

(۱۷) دیکھیے النہایۃ فی غریب الحدیث والأثر (ج ۵ ص ۹۸) ومعجم مقاییس اللغۃ (ج ۵ ص ۴۵۵)۔

(۱۸) حوالۂ بالا۔

(۱۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۸۹)۔

بہت سی علامات ہیں ، اب جس میں جتنی علامتیں ہوں گی اس کے لحاظ سے وہ منافق ہوگا ، تو نفاق کے مختلف مراتب ہیں جیسے کفر و ظلم کے مختلف مراتب ہیں ، بعض مراتب تو ایسے ہیں کہ ان کے ارتکاب سے آدمی دائرۂ ایمان ہی سے نکل جاتا ہے جیسے دل سے اللہ پر ایمان ہی نہ رکھتا ہو اگرچہ ظاہر میں وہ اپنے آپ کو مؤمن بتاتا ہو ، اور بعض مراتب ایسے ہیں کہ ان کے ارتکاب کی وجہ سے آدمی ایمان سے خارج نہیں ہوتا ، ہاں اس میں منافقین کے بعض اوصاف آجاتے ہیں جیسے کذب فی الحدیث، اخلاف فی الوعد، خیانت فی الامانة، غدر فی المعاهدة اور فجور فی الخصومة ۔ یہ اوصاف احادیث میں ذکر کئے گئے ہیں ۔ (۲۰)

یہ بھی ممکن ہے کہ باب سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصود مرجئہ کی تردید ہو ، اس طرح کہ دیکھو تم کہتے ہو کہ معصیت مضر نہیں جب کہ یہاں بعض گناہوں کو علامتِ نفاق قرار دیا گیا ہے ، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے اوصاف کے حاملین پر منافق ہونے کا حکم لگایا ہے ، لہذا معصیت کا مضر نہ ہونا غلط ہے ، اگر معصیت مضر نہ ہوتی تو اس پر نفاق کا حکم نہ لگتا ۔ (۲۱) واللہ أعلم ۔

۳۳ : حدّثنا سُلَيْمانُ أَبُو ٱلرَّبيعِ قَالَ : حدّثنا إِسْماعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ : حدثنا نَافِعُ بْنُ مَالِكِ بْنِ أَبِي عَامِرٍ أَبُو سُهَيْلٍ ، عَنْ أَبِيهِ ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ، عَنِ ٱلنَّبِيِّ ﷺ قَالَ : (آيَةُ ٱلْمُنَافِقِ ثَلَاثٌ : إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ ، وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ ، وَإِذَا ٱؤْتُمِنَ خَانَ) .
[۲۵۳٦ : ۲۵۹۸ : ۵۷٤٤]

حدثنا سليمان أبو الربيع

یہ ابو الربیع سلیمان بن داؤد عتکی زھرانی بصری نزیل بغداد ہیں ، امام مالک ، فلیح بن سلیمان ، حماد بن زید ، ابو عوانہ ، اور اسماعیل بن جندب رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ سے روایت کرتے ہیں ۔

امام بخاری ، امام مسلم ، امام ابوداؤد ، امام احمد اور امام اسحاق رحمہم اللہ تعالیٰ نے ان سے احادیث کی روایت کی ہے ۔

امام یحیی بن معین ، ابوزرعہ ، ابوحاتم اور نسائی رحمہم اللہ تعالیٰ نے ان کو "ثقہ" قرار دیا ہے ۔

عبدالرحمن بن یوسف بن خراش رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں "تكلم الناس فيه، وهو صدوق" یعنی محدثین نے ان پر کلام کیا ہے لیکن وہ "صدوق" ہیں ۔

(۲۰) دیکھیے شرح کرمانی (ج ۱ ص ۱۵۲)۔

(۲۱) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۳۳۷)۔

لیکن حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة،لم يتكلم فيه أحد بحجة" یعنی وہ ثقہ ہیں ، کسی نے ان پر دلیل کے ساتھ کلام نہیں کیا۔

۲۲۴ھ میں ان کا انتقال ہوا۔ (۲۲) رحمہ اللہ تعالی۔

قال: حدثنا إسماعيل بن جعفر

یہ ابو اسحاق اسماعیل بن جعفر بن ابی کثیر انصاری ، زُرَقی ، مدنی ہیں ، اہلِ مدینہ کے قاری تھے۔

یہ سہیل بن ابی صالح ، علاء بن عبدالرحمٰن بن یعقوب ، عبداللہ بن دینار ، نافع بن مالک بن ابی عامر رحمہم اللہ وغیرہ سے روایت کرتے ہیں اور ان سے روایت کرنے والوں میں قتیبہ ، علی بن حُجرؒ ، یحیی بن یحیی رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ ہیں۔

امام احمد ، ابوزرعہ اور نسائیؒ رحمہم اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں "ثقة"۔

محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة، وهو من أهل المدينة، قدِم بغداد، فلم يزل بها حتى مات، وهو صاحب الخمس مئة حديث التي سمعها منه الناس"۔

اصحابِ اصولِ ستہ نے ان سے حدیثیں لی ہیں۔

ان کا انتقال بغداد میں ۱۸۰ھ میں ہوا۔ (۲۳) رحمہ اللہ تعالی۔

قال: حدثنا نافع بن مالك بن أبي عامر أبو سهيل

یہ ابو سہیل نافع بن مالک بن ابی عامر اَصبحی تیمی مدنی ہیں ، بنو تیم کے حلیف ، اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے چچا ہیں۔

حضرت انس بن مالک ، حضرت سہل بن سعد الساعدی ، حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم سے نیز حضرت سعید بن المسیب ، حضرت علی بن الحسین ، حضرت عمر بن عبدالعزیز ، حضرت قاسم بن محمد بن ابی بکر الصدیق ، اپنے والد مالک بن ابی عامر اور ابو بُردہ بن ابی موسیٰ الاشعری رحمہم اللہ تعالیٰ سے روایتِ حدیث

---

(۲۲) دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۱۱ ص ۴۲۳-۴۲۵) وعمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۱۸) وخلاصۃ الخزرجی (ص ۱۵۱) وتقریب التہذیب (ص ۲۵۱) رقم (۲۵۵۶)۔

(۲۳) دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۳ ص ۵۶-۶۰) وعمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۱۸) وخلاصۃ الخزرجی (ص ۳۳) وتقریب التہذیب (ص ۱۰۶) رقم (۴۳۱)۔

کرتے ہیں ۔

ان سے اسماعیل بن جعفر بن ابی کثیر، سلیمان بن بلال، عبدالعزیز دَراوردی، امام مالک اور امام زهری رحمهم اللہ تعالیٰ وغیرہ دیگر محدثین روایت کرتے ہیں ۔

امام احمد، ابو حاتم اور نسائی رحمہم اللہ نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے ۔

ابن حِبّان رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے ۔

اصحابِ اصول ستہ نے ان کی روایتیں لی ہیں ۔

۱۴۰ھ کے بعد ان کا انتقال ہوا ۔ (۲۴) رحمہ اللہ تعالیٰ ۔

عن أبيه

یہ ابو انس مالک بن ابی عامر اصبحی مدنی ہیں، ابو محمد بھی ان کی کنیت ہے، یہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے دادا ہیں ۔

حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت طلحۃ بن عبیداللہ، حضرت ابوہریرہ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم اجمعین سے روایتِ حدیث کرتے ہیں ۔

ان سے ان کے بیٹے انس بن مالک بن ابی عامر، ربیع اور ابو سہیل کے علاوہ سالم ابوالنضر، سلیمان بن یسار اور محمد بن ابراہیم تیمی رحمہم اللہ تعالیٰ روایت کرتے ہیں ۔

محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "كان ثقة وله أحاديث صالحة" ۔

عجلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "مدنی تابعی ثقة" ۔

امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ان کی توثیق کی ہے ۔

صحیح قول کے مطابق ان کا انتقال ۷۴ھ میں ہوا ۔ جب کہ واقدی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ۱۱۲ھ میں ستّر یا بہتّر سال کی عمر میں انتقال ہوا ۔

لیکن حافظ منذری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں یہ بالکل غلط ہے اس کے غلط ہونے میں کوئی شک نہیں، کیونکہ انھوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور ان کے بعد کے حضرات سے روایتِ حدیث کی ہے، اگر ۱۱۲ھ میں بہتّر سال کی عمر میں ان کی وفات مانیں تو ان کی پیدائش ۴۰ھ میں ماننی پڑے گی، جب کہ

---

(۲۴) دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۲۹ ص ۲۹۰ ـ ۲۹۱) وعمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۱۸) وخلاصۃ الخزرجی (ص ۳۹) وتقریب (ص ۵۵۸ رقم (۷۰۸۱)) ۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی شہادت ۲۳ھ میں ، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت ۳۵ھ میں اور حضرت طلحہ بن عبیداللہ رضی اللہ عنہ کی شہادت جنگ جمل کے موقعہ پر ۳۶ھ میں ہوئی ہے اور ان کا سماع ان تمام حضرات سے ثابت ہے ۔

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے واقدی رحمۃ اللہ علیہ کے قول کو درست قرار دینے کے لیے یہ تاویل کی ہے کہ واقدی رحمۃ اللہ علیہ نے جو کہا ہے "توفی سنة ثنتی عشرة ومائة وهو ابن سبعين او اثنتين وسبعين سنة" اس میں "سبعین" دراصل "تسعین" کی تصحیف ہے ، اور اصل میں "تسعین" ہے اگر ان کی وفات نوے بانوے سال کی عمر میں مانیں تو ان کی پیدائش کا سال ۲۰ھ ہوگا ۔ (۲۵) لیکن ظاہر ہے کہ اس صورت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی مطلق رؤیت تو ثابت ہو سکتی ہے ، روایت مشکل ہے ۔ واللہ أعلم ۔

عن أبی هريرة (۲۶)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے مفصل حالات پیچھے "باب أمور الإيمان" کے تحت گذر چکے ہیں ۔

عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: آية المنافق ثلاث

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا : "منافق کی علامت تین ہیں " ۔

یہاں "آیة" مفرد ہے اور مبتدا ہے اور "ثلاث" خبر ہے جس میں تعدد ہے ، اور یہ قاعدہ ہے کہ مفرد اور جمع میں اور مبتدا اور خبر میں مطابقت ضروری ہے ، یہاں مبتدا و خبر کے درمیان افراد و جمع کے

(۲۵) دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۲۷ ص ۱۴۸ ۔ ۱۵۰) وعمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۱۸ و ۲۱۹) وخلاصۃ الخزرجی (ص ۳۶۷) وتقریب (ص ۵۱۷) رقم (۶۴۳۳) ۔

ملاحظہ : خلاصۃ الخزرجی میں ان کے سال وفات کے بارے میں لکھا ہے "قیل: توفی سنة أربع وتسعين" شاید یہ "سبعین" سے مصحف ہے ۔ واللہ أعلم ۔

(۲۶) الحديث أخرجه البخاری فی کتاب الشهادات ، باب من أمر بإنجاز الوعد ، رقم (۲۶۸۲) وفی کتاب الوصايا ، باب قول الله عز وجل: من بعد وصية يوصی بها أو دين ، رقم (۲۷۴۹) وفی کتاب الأدب ، باب قول الله تعالى: يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين ، رقم (۶۰۹۵) ۔ ومسلم فی صحيحه (ج ۱ ص ۵۶) کتاب الإيمان ، باب خصال المنافق ۔ والنسائی فی سننه (ج ۲ ص ۲۷۰) فی کتاب الإيمان وشرائعه ، باب علامة المنافق ۔ والترمذی فی جامعه ، فی کتاب الإيمان ، باب ما جاء فی علامة المنافق ، رقم (۲۶۳۱) ۔

اعتبار سے مطابقت نہیں ہے ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں "آیة" سے مراد جنس ہے ، لہذا "ثلاث" کا حمل "آیة" پر درست ہے ، چنانچہ ابو عوانہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی صحیح میں "علامات المنافق" کے الفاظ کے ساتھ روایت نقل کی ہے ۔ (۲۷)

بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ "ثلاث" کا مطلب یہ ہے کہ یہ تینوں مل کر ایک علامت ہیں ۔ (۲۸) لیکن یہ جواب بعید ہے ، ظاہر یہ ہے کہ تینوں الگ الگ مستقل طور پر نفاق کی علامتیں ہیں ۔ واللہ أعلم ۔

إذا حدث كذب

جب بات کرے تو جھوٹ بولے ۔

وإذا وعد أخلف

اور جب وعدہ کرے تو وعدہ خلافی کرے ۔

لفظ "وعد" کا اگر مفعول ذکر کیا جائے تو خیر و شر دونوں میں استعمال ہوتا ہے ، اور اگر مفعول کو حذف کردیا جائے تو "وعد" کو خیر کے لیے اور "ایعاد" اور "وعید" کو شر کے لیے استعمال کرتے ہیں ۔ (۲۹)

البتہ ابن الاعرابی کہتے ہیں کہ "ایعاد" کا استعمال خیر کے لیے بھی ہوتا ہے ، لیکن یہ نادر ہے ۔ (۳۰)

پھر یہاں ایک بات اور سمجھ لیجیے کہ وعدہ خلافی اسی وقت مذموم اور علامتِ نفاق ہے جب وعدہ کرتے ہوئے "اخلاف وعد" کا ارادہ ہو ، اور اگر وعدے کے وقت اسے پورا کرنے کی نیت ہو اور بعد میں کسی مجبوری کی وجہ سے پورا نہ کرسکے تو یہ مضر نہیں ہے ۔ چنانچہ سنن ابی داؤد اور جامع ترمذی میں حضرت

---

(۲۷) فتح الباری (ج ۱ ص ۸۹) وشرح کرمانی (ج ۱ ص ۱۴۷) ۔

(۲۸) حوالۂ بالا ۔

(۲۹) قال الفراء: يقال: وعدته خيرا، ووعدته شرا، فإذا أسقطوا الخير والشر: قالوا في الخير: الوعد، والعِدَة، وفي الشر: الإيعاد والوعيد، كذا في مختار الصحاح (ص ۷۲۸) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۲۰) ۔

(۳۰) دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۲۰) ۔

زید بن ارقم رضی اللہ عنہ سے روایت ہے "إذا وعد الرجل أخاه، ومن نیته أن یفی له، فلم یفِ ولم یجئ للمیعاد: فلا إثم علیه" (۳۱) اللفظ لأبی داود۔

نیز حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً مروی ہے "وإذا وعد وهو یحدث نفسه أنه یخلف" (۳۲)۔

وإذا اؤتمن خان

اور جب اس کے پاس امانت رکھی جائے تو خیانت کرے۔

بعض علماء نے ان تینوں چیزوں کو علامتِ نفاق قرار دینے کا ایک نکتہ ذکر کیا ہے کہ دین کا انحصار تین چیزوں پر ہے: قول، فعل اور نیت، سو فسادِ قول پر "کذب" سے، فسادِ فعل پر "خیانت" سے اور فسادِ نیت پر "اخلاف وعد" سے متنبہ کردیا۔ (۳۳)

اس حدیث سے متعلقہ کچھ ابحاث اگلی حدیث کی تشریح کے ذیل میں آرہی ہیں۔

۳۴ : حَدَّثَنَا قَبِيصَةُ بْنُ عُقْبَةَ قَالَ : حَدَّثَنَا سُفْيَانُ ، عَنِ الْأَعْمَشِ ، عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ مُرَّةَ ، عَنْ مَسْرُوقٍ ، عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عَمْرٍو : أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ : (أَرْبَعٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ كَانَ مُنَافِقًا خَالِصًا ، وَمَنْ كَانَتْ فِيهِ خَصْلَةٌ مِنْهُنَّ كَانَتْ فِيهِ خَصْلَةٌ مِنَ النِّفَاقِ حَتَّى يَدَعَهَا : إِذَا اؤْتُمِنَ خَانَ ، وَإِذَا حَدَّثَ كَذَبَ ، وَإِذَا عَاهَدَ غَدَرَ ، وَإِذَا خَاصَمَ فَجَرَ)

تَابَعَهُ شُعْبَةُ عَنِ الْأَعْمَشِ . [۲۳۲۷ ، ۳۰۰۷]

حدثنا قَبِیصَة بن عُقْبَة

یہ قبیصہ بن عقبہ بن محمد بن سفیان السُّوائی کوفی ہیں۔ ابو عامر ان کی کنیت ہے۔ (۳۴)

---

(۳۱) سنن أبی داود، کتاب الأدب، باب فی العِدَة رقم (۴۹۹۵)۔ وجامع ترمذی، کتاب الإیمان، باب ما جاء فی علامة المنافق، رقم (۲۶۳۳)۔ اس حدیث کی سند میں ابو النعمان اور ابو وقاص ہیں، ان دونوں کے بارے میں امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ولا یعرف أبو النعمان ولا أبو وقاص، وهما مجهولان"۔

(۳۲) معجم طبرانی کبیر (ج ۶ ص ۲۷۰) رقم (۶۱۸۶)۔ ومجمع الزوائد (ج ۱ ص ۱۰۸) کتاب الإیمان، باب فی النفاق وعلاماته وذکر المنافقین۔ اس حدیث کی سند میں بھی ابو النعمان اور ابو وقاص ہیں جو مجہول ہیں، تعجب ہے کہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے ان دونوں کو تقریب التہذیب (ص ۶۷۹ اور ص ۶۸۲) میں مجہول قرار دیا ہے، اس کے باوجود فتح الباری (ج ۱ ص ۹۰) میں لکھتے ہیں: "وإسناده لا بأس به، لیس فیهم من أجمع علی ترکه"۔

(۳۳) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۹۰)۔

(۳۴) تہذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۴۸۱۔۴۸۳) وخلاصة الخزرجی (ص ۳۱۴)۔

اسرائیل بن یونس ، حماد بن سلمہ ، سفیان ثوری ، شعبہ ، فِطر بن خلیفہ ، مالک بن مِغوَل ، اور ابورجاء رحمہم اللہ وغیرہ سے روایت کرتے ہیں ۔ (۳۵)

ان سے روایت کرنے والوں میں امام بخاری ، امام احمد بن حنبل ، محمود بن غَیلان اور عباس دُوری رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ محدّثینِ عظام ہیں ۔ (۳۶)

یہ زہد و ورع اور صلاح و استغناء سے متصف تھے ، حفص بن عمر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "مارأیت مثل قبیصة بن عقبة، مارأیته مبتسما قط، من عباداللہ الصالحین" (۳۷)۔

هناد بن السری رحمۃ اللہ علیہ کے سامنے جب بھی ان کا تذکرہ آتا تو روپڑتے تھے اور فرمایا کرتے تھے "الرجل الصالح" (۳۸)۔

جعفر بن حمدویہ رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں کہ ہم قبیصہ کے دروازے پر کھڑے تھے ، ہمارے ساتھ دُلف بن ابی دُلف بھی تھا اور اس کے ساتھ بہت سے خدام بھی تھے ، اس نے دروازہ کھٹکھٹایا ، قبیصہ رحمۃ اللہ علیہ نے نکلنے میں دیر لگائی تو خدام نے دوبارہ آواز دی اور کہا "ابن ملک الجبل علی الباب، وأنت لاتخرج إلیه" یہ سن کر قبیصہ نکلے ، اس حالت میں کہ ان کی چادر کے کنارے پر کچھ روٹی کے ٹکڑے تھے ، آتے ہی فرمایا "رجل قد رضی من الدنیا بهذا ما یصنع بابن ملک الجبل؟" یعنی جس شخص نے قناعت کو اختیار کرلیا ہو ، جس کا گذر بسر ان ٹکڑوں سے ہوجاتا ہو اسے شہزادے سے کیا لینا دینا؟ اس کے بعد فرمایا "واللہ لاحدثته" بخدا! میں اس کو حدیثیں نہیں سناؤں گا ، پھر نہیں سنائیں ۔ (۳۹)

امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "کثیر الغلط، وکان ثقة صالحا لابأس به" (۴۰)۔

امام یحیی بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "هو ثقة إلا فی حدیث الثوری" (۴۱)۔

نیز وہ فرماتے ہیں "لیس بذاک القوی، وقال: ثقة فی کل شیء إلا فی سفیان" (۴۲)۔

ابن القطان رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "یروی عبدالحق فی أحکامه لقبیصة، ولا یعرض له، وهو

---

(۳۵) حوالۂ بالا ۔

(۳۶) حوالۂ بالا ۔

(۳۷) تہذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۴۸۷)۔

(۳۸) حوالۂ بالا ۔

(۳۹) تہذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۴۸۸)۔

(۴۰) میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۳۸۳)۔

(۴۱) حوالۂ بالا ۔

(۴۲) حوالۂ بالا ۔

سندھم کثیر الخطإ" (۴۳)۔
امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "کان صغیراً لا یضبط وکان صالحاً ثقة..." (۴۴)۔
ان اقوال کا خلاصہ یہ ہے کہ ان کو علمائے رجال نے کثیر الخطا، کثیر الغلط، ضعیف فی حدیث الثوری قرار دیا ہے۔
جہاں تک سفیان ثوری کی حدیث میں ضعف کا تعلق ہے، سو یہ اس لیے قابلِ تسلیم نہیں کہ ان کی عمر اس وقت سولہ سال کی تھی جب انھوں نے سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ سے سماع کیا تھا اور مسلسل تین سال ان سے سماع کرتے رہے۔ (۴۵) ظاہر ہے کہ سولہ سال کی عمر تحصیلِ حدیث کے لیے کم نہیں ہوتی۔
پھر جہاں ان کو بعض حضرات نے سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کرنے میں ضعیف ٹھہرایا ہے وہاں بعض دوسرے محدثین نے ان کی توثیق کی ہے اور سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کرنے کو معتبر بھی قرار دیا ہے، چنانچہ ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "لم أر من المحدثین من یحفظ ویأتی بالحدیث علی لفظہ لا یغیرہ: سوی قبیصة وأبی نعیم فی حدیث سفیان..." (۴۶)۔
فریابی رحمۃ اللہ علیہ سے پوچھا گیا "رأیت قبیصة عند سفیان؟" تو آپ نے فرمایا "نعم، رأیتہ صغیراً" مطلب یہ کہ وہ جب سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ سے سماع کررہے تھے تو چھوٹے تھے، اس لیے ان کی روایت قبول نہیں ہوگی، ابوزرعہ رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ میں نے یہ بات محمد بن عبداللہ بن نُمیر رحمۃ اللہ علیہ سے ذکر کی تو انھوں نے فرمایا "لو حدَّثنا قبیصة عن النخعی لَقَبِلْنا منہ" یعنی سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ سے تو ان کا سماع ہے، ان سے بھی بڑے جو ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ ہیں اگر قبیصہ ان سے بھی روایت کریں تو ہم اس کو بھی قبول کرلیں۔ (۴۷)
امام ابو داوٗد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "کان قبیصة لا یحفظ ثم حفِظَ بعدُ" (۴۸)۔
فضل بن سہل رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں "کان قبیصة یحدث بحدیث سفیان علی الولاء درساً

---

(۴۳) میزان (ج ۳ ص ۳۸۴)۔
(۴۴) حوالۂ بالا۔
(۴۵) تہذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۴۸۸) و میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۳۸۴)۔
(۴۶) میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۳۸۴) و تہذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۴۸۶)۔
(۴۷) تہذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۴۸۵) و میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۳۸۴)۔
(۴۸) ھدی الساری (ص ۴۳۶) و میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۳۸۴) و تہذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۴۸۶)۔

درساً حفظاً" (۴۹)۔
امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "لیس بہ بأس" (۵۰)۔
اسحاق بن سیار نصیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "مارأیت من الشیوخ أحفظ من قبیصۃ بن عقبۃ" (۵۱)

جہاں تک کثیر الخطا و الغلط ہونے کا تعلق ہے سو حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "بل ھو محتج بہ عندھم، موثق، مع وجود غلطہ" (۵۲)۔
پھر اگر ان کو سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ کی حدیثوں میں کمزور مان بھی لیں تو یہاں مضر نہیں کیونکہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "...من کبار شیوخ البخاری، أخرج عنہ أحادیث عن سفیان الثوری، وافقہ علیھا غیرہ" (۵۳) یعنی ان کی جن حدیثوں کی تخریج امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کی ہے ان کی موافقت اور متابعت دوسروں نے کی ہے، چنانچہ اس مقام پر بھی ان کے متابع امام شعبہ رحمۃ اللہ علیہ ہیں، کما سیأتی۔
صحیح قول کے مطابق ۲۱۵ھ میں ان کا انتقال ہوا۔ (۵۴) رحمہ اللہ تعالی رحمۃ واسعۃ۔

قال: حدثنا سفیان

یہ مشہور امام حدیث تبع تابعی ابوعبداللہ سفیان بن سعید بن مسروق ثوری کوفی ہیں۔
زیاد بن عِلاقہ، حبیب بن ابی ثابت، اسود بن قیس، حماد بن ابی سلیمان اور زید بن اسلم رحمہم اللہ تعالی جیسے سینکڑوں اساطینِ علم سے حدیث حاصل کی۔
خود ان سے روایت کرنے والوں کی تعداد ہزاروں پر مشتمل ہے، آپ ایک مستقل فقہی مکتب کے امام تھے، مذاہبِ اربعہ کی طرح آپ کے مذہب پر بھی عمل کیا جاتا تھا، لیکن بعد میں آپ کے متبعین ختم ہوگئے اور مذاہبِ اربعہ کو اللہ تعالی نے دوام بخشا۔

---

(۴۹) تہذیب الکمال (ج۲۳ ص۴۸۷) وھدی الساری (ص۴۳۶)۔
(۵۰) تہذیب الکمال (ج۲۳ ص۴۸۷) ومیزان الاعتدال (ج۳ ص۳۸۴) وھدی الساری (ص۴۳۶)۔
(۵۱) میزان الاعتدال (ج۳ ص۳۸۴) وتہذیب الکمال (ج۲۳ ص۴۸۶)۔
(۵۲) میزان الاعتدال (ج۳ ص۳۸۴)۔
(۵۳) ھدی الساری (ص۴۳۶)۔
(۵۴) دیکھیے عمدۃ القاری (ج۱ ص۲۲۳) وتقریب التہذیب (ص۴۵۳) رقم (۵۵۱۳)۔

آپ کی جلالتِ قدر ، کثرتِ علوم ، صلابتِ دین ، توثق وامانت ، زہد و صلاح اور حفظ و اتقان پر تمام علماء کا اتفاق ہے ۔

امام شعبہ ، سفیان بن عیینہ ، ابو عاصم النبیل ، یحیی بن معین رحمہم اللہ کے علاوہ اور بھی کئی حضرات نے آپ کو "أمیر المؤمنین فی الحدیث" قراردیا ہے ۔

امام عبداللہ بن المبارک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "کتبت عن ألف ومئة شیخ، ماکتبت عن أفضل من سفیان"۔

حافظہ غضب کا تھا ، جس چیز کو ایک دفعہ سن لیتے وہ ہمیشہ کے لیے محفوظ ہوجاتی تھی ، خود فرماتے ہیں "مااستودعت قلبی شیئا قط فخاننی" ۔

امام شعبہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "إن سفیان ساد الناس بالورع والعلم" ۔

قبیصہ بن عقبہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ماجلست مع سفیان مجلساً إلا ذکرت الموت، ومارأیت أحداً کان أکثر ذکراً للموت منه" ۔

یوسف بن أسباط رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ نے مجھ سے عشاء کی نماز کے بعد فرمایا کہ مجھے وضو کے لیے لوٹا دو ، میں نے انھیں دے دیا ، انھوں نے لوٹا اپنے دائیں ہاتھ میں پکڑا اور بایاں ہاتھ اپنے سینے پر رکھا ، میں تو جاکے سوگیا ، طلوعِ فجر کے وقت جو میں اٹھا تو کیا دیکھتا ہوں کہ وہ اسی حال میں تھے ، میں نے ان سے عرض کیا کہ فجر طلوع ہوچکی ہے ! فرمایا کہ میں اس وقت سے لے کر اب تک آخرت کے بارے میں سوچتا رہا ۔

سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ امراء و حکّام سے ہمیشہ اجتناب برتتے اور علمی وقار کی دائماً حفاظت کیا کرتے تھے ۔

ایک شخص نے آپ کے پاس کچھ دینار دیکھے تو کہا "تمسک هذه الدنانیر؟ تو فرمایا "اسکت، فلولا هذه الدنانیر لتمندل بنا هؤلاء الملوک"۔

آپ کے سنہری اقوال میں سے ہے :۔

"أحب أن یکون صاحب العلم فی کفایة، فإن الآفات إلیه أسرع، والألسنة إلیه أسرع" یعنی صاحبِ علم کو فراخی حاصل ہونی چاہیے کیونکہ آفتیں بھی اس کی طرف بہت تیزی سے آتی ہیں اور زبان طعن بھی جلد دراز ہوتی ہے ۔

بہرحال آپ کے فضائل و مناقب بے شمار ہیں ، خطیب بغدادی رحمۃ اللہ علیہ نے بالکل درست

فرمایا ہے "کان إماماً من أئمة المسلمین، وعَلَماً من أعلام الدین، مُجمَعًا علی أمانته، بحیث یستغنی عن تزکیته مع الإتقان والحفظ، والمعرفة والضبط، والورع والزهد"۔

ابو جعفر منصور جب حج کے لیے مکہ مکرمہ کے لیے روانہ ہوا تو اپنے کارندوں سے کہہ دیا کہ سفیان ثوری کو گرفتار کرکے سولی پر چڑھادو، چنانچہ تختۂ دار تیار کرلیاگیا اور حضرت سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں اعلان کیاجانے لگا، اس وقت آپ کا سر فضیل بن عیاض رحمۃ اللہ علیہ کی گود میں اور دونوں پیر سفیان بن عیینہ رحمۃ اللہ علیہ کی گود میں رکھے ہوئے تھے، ان حضرات نے ان سے کہاکہ ابو عبداللہ خدا کے لیے آپ روپوش ہوجائیے، ورنہ خدانخواستہ آپ پر مصیبت آئی تو ہم سب پر دشمن ہنسیں گے، یہ بات سن کر امام سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ اٹھے، بیت اللہ کا غلاف پکڑکے قسم کھائی کہ ابو جعفر مکۂ مکرمہ میں داخل نہیں ہوپائے گا، بس پھر کیا تھا؟ "رُبَّ أشعث مدفوع بالأبواب لو أقسم علی اللہ لأبرّہ" (۵۵) کا مصداق سامنے آگیا، ابو جعفر مکہ مکرمہ کے قریب پہنچا ہی تھا، ابھی داخل نہیں ہوپایا تھا کہ انتقال کرگیا۔

آپ ۹۷ھ میں پیدا ہوئے اور ۱۶۱ھ میں انتقال کرگئے۔

شُعیر بن خِمْس فرماتے ہیں کہ انتقال کے بعد میں نے سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ کو خواب میں دیکھاکہ وہ ایک درخت سے دوسرے درخت کی طرف اڑ رہے تھے اور یہ آیت پڑھتے جارہے تھے "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ صَدَقَنَا وَعْدَهٗ وَاَوْرَثَنَا الْاَرْضَ نَتَبَوَّاُ مِنَ الْجَنَّةِ حَیْثُ نَشَآءُ فَنِعْمَ اَجْرُ الْعٰمِلِیْنَ" (۵۶) رحمہ اللہ تعالی رحمة واسعة (۵۷)۔

عن الأعمش

امام اعمش رحمۃ اللہ علیہ کے حالات پیچھے "باب ظلم دون ظلم" کے تحت گذر چکے ہیں۔

عن عبداللہ بن مُرّة

یہ عبداللہ بن مرہ ہمدانی، خارِفی، کوفی ہیں، یہ تابعی ہیں حضرت عبداللہ بن عمر اور حضرت براء

---

(۵۵) صحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۲۹) کتاب البر والصلة، باب فضل الضعفاء والخاملین۔

(۵۶) سورة الزمر/۷۴۔

(۵۷) مذکورہ حالات نیز مزید تفاصیل کے لیے دیکھیے سیر أعلام النبلاء (ج ۷ ص ۲۲۹-۲۷۹) وتہذیب الکمال (ج ۱۱ ص ۱۵۴-۱۶۹) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۲۴) وخلاصة الخزرجی (ص ۱۴۵) وتقریب التہذیب (ص ۲۴۴) رقم (۲۴۴۵) والأعلام للزرکلی (ج ۳ ص ۱۰۴ و ۱۰۵)۔

بن عازب رضی اللہ عنہما سے روایت کرتے ہیں، اور ان سے حدیث حاصل کرنے والوں میں امام اعمش اور منصور بن المعتمر رحمہما اللہ تعالیٰ وغیرہ ہیں۔

امام یحیی بن معین، ابوزرعہ اور نسائی رحمہم اللہ تعالیٰ نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے۔

ابن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "کان ثقة وله أحاديث صالحة"۔

عجلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "تابعی ثقة"۔

ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے۔

۱۰۰ھ میں آپ کا انتقال ہوا۔ (۵۸) رحمہ اللہ تعالیٰ۔

عن مسروق

یہ مشہور مخضرم تابعی، امام ابو عائشہ مسروق بن الاجدع بن مالک بن اُمیہ وادعی، ہمدانی کوفی ہیں۔

آپ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں مشرف باسلام ہوئے، لیکن زیارت کا شرف حاصل نہیں ہوا، عمرو بن معدیکرب آپ کے ماموں ہیں، آپ کے والد یمن کے مشہور شہسواروں میں سے تھے۔

کہا جاتا ہے کہ ان کو بچپن میں کوئی چوری کرکے لے گیا تھا بعد میں ملے، تو ان کا نام مسروق رکھ دیا گیا۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کے والد کا نام "اجدع" سے بدل کر "عبدالرحمٰن" کردیا تھا، چنانچہ مسروق رحمۃ اللہ علیہ کا نام سرکاری دیوان میں "مسروق بن عبدالرحمٰن" درج کیا جاتا تھا۔

آپ نے کبارِ صحابہ کی زیارت کی اور ان سے روایتیں لیں چنانچہ حضرت ابوبکر صدیق، حضرت عمر فاروق، حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت عبداللہ بن عمرو، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت زید بن ثابت، حضرت اُبَی بن کعب، حضرت خَبّاب بن اَرَتّ، حضرت معاذ بن جبل، حضرت مغیرہ بن شعبہ، حضرت معقِل بن سِنان اشجعی، حضرت عائشہ، حضرت ام رُومان اور حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہم اجمعین سے روایت کرتے ہیں۔

البتہ علی بن المدینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے پیچھے انھوں نے نماز پڑھی ہے، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے ان کی کوئی روایت نہیں۔

(۵۸) دیکھیے طبقات ابن سعد (ج ٦ ص ۲۹۰) وتہذیب الکمال (ج ۱٦ ص ۱۱۴) وخلاصۃ الخزرجی (ص ۲۱۴) وعمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۲۳) وتقریب التہذیب (ص ۳۲۲) رقم (۳٦۰۷)۔

خود ان سے روایت کرنے والوں میں ابراہیم نخعی، انس بن سیرین، ابووائل شقیق بن سلمہ، عبدالرحمٰن بن عبداللہ بن مسعود، عبیدبن نضلہ، مکحول شامی اور ان کی اہلیہ قَمِیر بنت عمرو، رحمہم اللہ تعالیٰ ہیں۔

مرہ رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں "ماولدت همدانية مثل مسروق"۔

امام شعبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ما علمت أن أحداً كان أطلبَ للعلم فی أفق من الآفاق من مسروق"۔

آپ کا شمار حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے ان ارشد تلامذہ و اصحاب میں سے ہوتا تھا جو لوگوں کو تعلیم دیتے اور حدیث پڑھاتے تھے۔

بہت زیادہ عبادت گذار اور شب زندہ دار تھے، ان کی اہلیہ کہتی ہیں کہ اس قدر کثرت سے نماز پڑھتے تھے کہ پاؤں سُوج جاتے تھے بسااوقات میں ان کے پیچھے ان کی حالت پر رونے لگتی تھی۔

آپ نے اس طرح حج کیا ہے کہ پورے حج کے دوران لیٹ کر آرام نہیں کیا، بس سجدہ میں جتنی دیر سو سکتے تھے سو لیتے تھے۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے ان کو اپنا بیٹا بنایا ہوا تھا، چنانچہ ام المؤمنین کے نام پر اپنی بیٹی کا نام انھوں نے عائشہ رکھا، اپنی اس بیٹی کی ہر بات مانتے اور ہر خواہش پوری کرتے تھے، ایک دفعہ سخت گرمی کے دنوں میں آپ روزہ سے تھے، ان کی بیٹی آئیں اور کہا کہ ابا جان! آپ یہ پی لیں اور افطار کرلیں، انھوں نے پوچھا کہ بیٹی! تم ایسا کیوں کرنا چاہتی ہو؟ کہا کہ ابا جان! آپ پر مجھے رحم آرہا ہے، چاہتی ہوں کہ آپ کو کچھ راحت حاصل ہو۔ انھوں نے جواب دیا کہ بیٹی! میں یہ مشقت اس دن کی راحت کے لیے اٹھارہا ہوں جس میں ایک دن پچاس ہزار سال کے برابر ہوگا۔

امام یحیی بن مَعِین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة لا يُسأل عن مثله"۔

امام علی بن المدینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ما أقدِّم على مسروق أحداً من أصحاب عبداللّٰه"۔

امام عجلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "كوفي تابعي ثقة"۔

امام محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "كان ثقة، وله أحاديث صالحة"۔

۶۲ھ یا ۶۳ھ میں آپ کا انتقال ہوا۔ (۵۹) رحمه الله تعالى رحمةً واسعة۔

---

(۵۹) دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۲۷ ص ۴۵۱۔ ۴۵۷) وطبقات ابن سعد (ج ۶ ص ۷۶۔ ۸۴) وسیر أعلام النبلاء (ج ۴ ص ۶۳۔ ۶۹) وعمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۲۳) وخلاصۃ الخزرجی (ص ۳۷۴) وتقریب التہذیب (ص ۵۲۸) رقم (۶۶۰۱)۔

عن عبداللہ بن عمرو (٦٠)

حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما کے حالات کتاب الایمان "باب المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ" کے تحت گذر چکے ہیں ۔

أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: أربع من کن فیہ کان منافقاً خالصاً.... الخ

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ چار خصلتیں جس شخص کے اندر پائی جائیں گی تو وہ خالص منافق ہوگا ۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

باب کی پہلی حدیث جو حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی ہے اس میں نفاق کی تین علامتیں ذکر کی ہیں ، جب کہ حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کی اس حدیث میں چار خصلتیں ذکر کی گئی ہیں ، گویا تین اور چار کے درمیان تعارض ہے ۔

علامہ قرطبی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ من باب التجدد فی العلم ہے ، یعنی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو پہلے تین کا علم دیا گیا تھا ، پھر چار کا علم دیا گیا ۔ (٦١)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ دونوں حدیثوں میں تعارض نہیں ، اس لیے کہ اس میں ایک زائد مذموم خصلت کو جو کمالِ نفاق پر دال ہے شمار کرنے سے اس کا علامتِ نفاق ہونا لازم نہیں آتا ، کیونکہ ممکن ہے کہ اصل علامات تین ہی ہوں اور زائد خصلت کے اضافہ سے اس نفاق میں خلوص پیدا ہوتا ہو ۔ مطلب یہ ہے کہ تین تو نفسِ نفاق کی علامت ہیں اور چوتھی مل کر خلوصِ نفاق کی علامت بن جاتی ہیں ۔ (٦٢)

ایک جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ مفہومِ عدد معتبر نہیں کیونکہ عددِ اقل عددِ اکثر کی نفی نہیں کرتا ۔ (٦٣)

---

(٦٠) الحدیث أخرجہ البخاری فی کتاب المظالم ، باب إذا خاصم فجر ، رقم (٢٤٥٩) وفی کتاب الجزیۃ والموادعۃ ، باب إثم من عاھد ثم غدر ، رقم (٣١٧٨) ۔ ومسلم فی صحیحہ (ج ١ ص ٥٦) کتاب الإیمان باب خصال المنافق ۔ والنسائی فی سننہ (ج ٢ ص ٢٧٠) کتاب الإیمان وشرائعہ ، باب علامۃ المنافق ، وأبوداود فی سننہ ، فی کتاب السنۃ ، باب الدلیل علی زیادۃ الإیمان ونقصانہ ، رقم (٤٦٨٨) والترمذی فی جامعہ ، فی کتاب الإیمان ، باب ماجاء فی علامۃ المنافق ، رقم (٢٦٣٢) ۔

(٦١) فتح الباری (ج ١ ص ٨٩) ۔

(٦٢) فتح الباری (ج ١ ص ٨٩ و ٩٠) ۔

(٦٣) شرح کرمانی (ج ١ ص ١٥١) ۔

ایک جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ مسلم شریف میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کے ایک طریق میں "من علامات المنافق..." کے الفاظ آئے ہیں (۶۴) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تین یا چار میں انحصار مقصود نہیں، بس موقع محل کی مناسبت سے جہاں آپ نے تین علامتوں کے بیان کرنے کی ضرورت سمجھی تین علامتیں بیان کردیں اور جہاں چار خصلتوں کی ضرورت سمجھی وہاں چار خصلتیں بیان فرمادیں ۔ (۶۵)

دونوں حدیثوں میں مذکور مجموعی علامات کی تعداد

اس کے بعد سمجھئے کہ امام قرطبی اور امام نووی رحمہما اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ان دونوں حدیثوں کے ملانے سے نفاق کی پانچ علامتیں نکلتی ہیں، دو علامتیں دونوں حدیثوں میں مشترک ہیں ایک کذب فی الحدیث اور دوسری خیانت فی الأمانة، جب کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں اخلافِ وعد زائد ہے اور حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کی حدیث میں غدر فی المعاهدة اور فجور فی الخصومة (٦٦)۔

پھر یہاں یہ بھی سمجھ لیجئے کہ خود امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے جب یہ حدیث کتاب المظالم (٦٧) اور کتاب الجزیۃ (٦٨) میں ذکر کی تو وہاں "إذا اؤتمن خان" کی جگہ "إذا وعد أخلف" ذکر کیا ہے، اسی طرح امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اپنی صحیح میں "امانت" کی جگہ "اِخلافِ وعد" ہی کا ذکر کیا ہے ۔ (٦٩)

اس صورت میں بھی مجموعی علامات پانچ ہی ہوں گی کیونکہ دونوں حدیثیں "کذب فی الحدیث" اور "اخلاف وعد" میں مشترک ہوں گی جب کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں "خیانت فی الامانت" زائد ہے، اور حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کی روایت میں وہی دونوں یعنی غدر فی المعاهدة اور فجور فی الخصومة زائد ہیں ۔

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "وإذا عاهد غدر" یہ "وإذا اؤتمن خان" کے اندر داخل

---

(٦٤) صحیح مسلم (ج ۱ ص ٥٦) کتاب الإیمان، باب خصال المنافق۔

(٦٥) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۹۰)۔

(٦٦) فتح الباری (ج ۱ ص ۹۰)۔

(٦٧) باب إذا خاصم فجر، رقم (۲۴۵۹)۔

(٦٨) باب إثم من عاهد ثم غدر، رقم (۳۱۷۸)۔

(٦٩) صحیح مسلم (ج ۱ ص ٥٦)۔

ہے (۷۰) گویا اس طرح علامتیں کل چار رہ جاتی ہیں ۔

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر اس طرح ادخال ہو تو پھر کل تین علامتیں ہی رہ جائیں گی کیونکہ کذب فی الحدیث، اِخلاف وعد اور غدر فی المعاھدۃ یہ تینوں قول سے تعلق رکھتے ہیں، لہذا اصل علامتیں کذب فی الحدیث، خیانت فی الأمانت اور فجور فی الخصومۃ ہوئیں ۔ (۷۱)

بلکہ فجور فی الخصومۃ بھی کذب فی الحدیث میں مندرج ہوسکتا ہے، اس طرح کل دو ہی علامتیں رہ جائیں گی ایک کذب فی الحدیث اور ایک خیانت فی الأمانت ۔

لیکن چونکہ ان میں سے ہر ایک کی مستقل حیثیت ہے اور ہر ایک کی شناعت بھی بہت بڑھی ہوئی ہے، اس لیے عرفاً ان کو الگ الگ سمجھا جاتا ہے (۷۲)، لہذا مناسب یہ ہے کہ ان کو ایک دوسرے میں داخل نہ کیا جائے ۔

البتہ ان کو ایک دوسرے میں مدغم کیا جائے تو پھر وہی صورت مناسب معلوم ہوتی ہے جو پیچھے گذر چکی کہ اعمال یا تو قول سے تعلق رکھتے ہیں، یا فعل سے، یا نیت سے، فسادِ قول میں کذب فی الحدیث اور فجور فی الخصومۃ داخل ہیں، فسادِ فعل میں خیانت فی الامانت اور غدر فی المعاھدہ اور فسادِ نیت میں اخلاف وعد ۔ واللہ سبحانہ أعلم ۔

کیا مذکورہ علامات کے مؤمن کے اندر پائے جانے سے وہ حقیقۃً منافق ہوجائے گا؟

یہاں ایک بڑا اشکال یہ ہے کہ مذکورہ خصلتیں کبھی مؤمن میں بھی پائی جاتی ہیں، خوارج و معتزلہ کو تو کچھ کہنا نہیں، کیونکہ یہ لوگ ارتکابِ معصیت کی وجہ سے فوراً درگاہ ایمان سے راندہ کر دیتے ہیں، لیکن اشکال اہل السنۃ والجماعۃ پر ہے کہ ان دونوں حدیثوں کے ظاہر کا تقاضا یہ ہے کہ ایسا شخص منافق ہو، کیونکہ اس میں نفاق کی علامتیں اور خصلتیں پائی جارہی ہیں، جب کہ بالاتفاق ان خصلتوں کی وجہ سے وہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا اور اسے منافق نہیں کہا جاتا؟

اس اشکال کے مختلف جوابات دیے گئے ہیں :۔

۱۔ امام العصر حضرت مولانا انور شاہ صاحب کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے تو یہ فرمایا کہ علامت کے پائے

(۷۰) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۵۶) کتاب الایمان، باب خصال المنافق ۔

(۷۱) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۱۵۱) ۔

(۷۲) حوالۂ بالا ۔

جانے سے صاحبِ علامت کا پایا جانا لازم نہیں آتا ، لہذا اگر کسی کے اندر یہ علامتیں پائی جائیں تو ضروری نہیں کہ وہ منافق ہی ہو ، دیکھیے حرارتِ بدن بخار کی علامت ہوتی ہے ، لیکن ضروری نہیں کہ جب بدن کی حرارت موجود ہو تو بخار ہی ہو ، بعض اوقات دھوپ میں زیادہ دیر بیٹھنے کی وجہ سے بھی بدن میں حرارت آجاتی ہے ، حالانکہ وہ بخار نہیں ہے ۔ (۷۳)

۲۔ شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کی تحقیق کے مطابق خصائلِ نفاق کے مؤمن میں پائے جانے سے اس کا منافق ہونا لازم نہیں آتا ، جیسے "کفر" کے بعض افراد کے مومن میں پائے جانے سے ایمان ختم نہیں ہوتا ، اسی طرح نفاق میں بھی مراتب ہیں ، گویا یہاں "نفاق دون نفاق" کا بیان ہے ، اس کا اجتماع ایمان کے ساتھ ممکن ہے ، دونوں میں تضاد نہیں کہ جمع ممکن نہ ہو ۔ (۷۴)

۳۔ امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اکثر علماء و محققین کی رائے میں اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ خصلتیں نفاق کی خصلتیں ہیں اور ان سے جو شخص متصف ہوگا وہ منافقین کے مشابہ ہوگا اور ان کے اخلاق کو اختیار کرنے والا سمجھا جائے گا ۔ اس سے ان کفار کا نفاق مراد نہیں جو "فی الدرک الأسفل من النار" ہوں گے ، اس صورت میں " نفاق " سے حقیقی نفاق مراد ہوگا ، لیکن کلام تشبیہ پر محمول ہوگا ۔ اور آپ کے ارشاد "کان منافقاً خالصاً" کا مطلب "کان شدید الشبہ بالمنافقین" ہوگا ۔ (۷۵)

۴۔ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "معنی هذا عند أهل العلم نفاق العمل، وإنما كان نفاق التكذيب على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم" (۷۶) یعنی یہاں نفاق سے نفاقِ عملی مراد ہے ، نفاقِ تکذیب یعنی نفاق فی العقیدہ مراد نہیں ہے ۔

اس جواب کو امام قرطبی اور حافظ ابن حجر رحمہما اللہ تعالی نے پسندیدہ قرار دیا ہے ۔ (۷۷)

۵۔ امام خطابی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس کا مقصود اِنذار اور تحذیر ہے ، یعنی مسلمانوں کو ڈرانا مقصود ہے کہ کہیں ان خصلتوں کے عادی نہ بن جائیں ، یہ مطلب نہیں کہ ان خصلتوں میں سے اگر کوئی خصلت اتفاقاً سرزد ہوجائے تو اس کی وجہ سے نفاق کا حکم لگ جائے گا ۔ (۷۸)

۶۔ بعض علماء کہتے ہیں کہ اس سے مراد اعتیاد ہے ، یعنی اگر کوئی ان خصال کا عادی ہوجائے تو وہ

---

(۷۳) دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۱۲۴) ۔

(۷۴) دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۱۲۴) ۔

(۷۵) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۵۶) کتاب الإیمان، باب خصال المنافق ۔

(۷۶) جامع ترمذی، کتاب الایمان، باب ما جاء فی علامۃ المنافق، رقم (۲۶۳۲) ۔

(۷۷) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۹۰ و ۹۱) ۔

(۷۸) أعلام الحدیث للخطابی (ج ۱ ص ۱۶۵) ۔

منافق ہے ، اس لیے کہ ہمیشہ ان خصال پر عمل کرنا منافق ہی کا کام ہے ، مؤمن سے یہ بعید ہے کہ ہمیشہ جھوٹ ہی بولے ، ہمیشہ وعدہ خلافی کرے ، خیانت کرے ، بدعہدی کرے اور گالم گلوچ کرے ۔ (۷۹)

پھر یہ اعتیاد اور عموم کے معنیٰ کہاں سے نکلتے ہیں ؟

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہاں جملہ شرطیہ کو "إذا" کے ساتھ مقارن کرکے لایا گیا ہے جو تحقق وقوع عادۃً پر دال ہے ، لہذا مطلب یہ ہوگا کہ ان خصال کا وقوع بطورعادت یقینی طور پر ہوتا ہو ۔ (۸۰)

امام خطابی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "إذا" کا لفظ تکرارِ فعل کو مقتضی ہے ، اور جب فعل کا صدور بار بار تکرار کے ساتھ ہوتا ہے تو اس کی عادت ہوجاتی ہے ، عادت ہوجانے کے بعد تو اس پر منافق کا اطلاق ہوسکتا ہے البتہ بغیر اعتیاد کے صفتِ نفاق کا تمکن نہیں ہوگا اس لیے منافق قرار نہیں دیا جاسکتا ۔ (۸۱)

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اعتیاد اور عموم کے معنیٰ نکالنے کے لیے "إذا" کا سہارا لینا تطویل ہے ، مناسب یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ حذفِ مفعول سے عموم کے معنی نکل رہے ہیں گویا "إذا حدث کذب" کا مطلب ہے "إذا حدث فی کل شیء کذب فیه" یا "إذا وجد ماهیة التحدیث کذب" (۸۲)

۷۔ علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس سے نفاق شرعی مراد نہیں بلکہ نفاقِ عرفی مراد ہے ، ایک ہے شرعی نفاق ، یعنی اوپر سے اظہارِ اسلام ہو اور اندر کفر کو چھپائے ہوئے ہو اور ایک ہے نفاقِ عرفی کہ ظاہر اور باطن میں عملاً برابری نہ ہو ، بلکہ بعض اوقات قلبی ایمان کی عملاً مخالفت ہو جائے ۔ سو یہاں یہی عرفی نفاق مراد ہے ایمانی اور شرعی نہیں ۔ (۸۳)

۸۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ حدیث کے الفاظ میں اگرچہ عموم ہے لیکن اس سے مراد خاص شخصِ معین ہے جو منافق تھا ۔ (۸۴)

جہاں تک عمومی تعبیر کا تعلق ہے سو اس کی وجہ یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ عادتِ مبارکہ تھی کہ جب کوئی برائی آپ دیکھتے تو خصوصی خطاب کے بجائے عمومی خطاب فرمایا کرتے تھے ، مثلاً

(۷۹) اعلام الحدیث (ج ۱ ص ۱۶۵) وفتح الباری (ج ۱ ص ۹۰) ۔

(۸۰) الکاشف عن حقائق السنن (ج ۱ ص ۱۹۱) کتاب الإیمان، باب الکبائر وعلامات النفاق، الفصل الأول، رقم الحدیث (۵۵) ۔

(۸۱) أعلام الحدیث للخطابی (ج ۱ ص ۱۶۸) ۔

(۸۲) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۱۴۸) ۔

(۸۳) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۱۴۹) ۔

(۸۴) أعلام الحدیث للخطابی (ج ۱ ص ۱۶۶) وفتح الباری (ج ۱ ص ۹۱) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۲۲) ۔

یوں فرماتے تھے "مابال أقوام یفعلون کذا" (۸۵)۔

اس عمومی تعبیر کے اختیار کرنے میں حکمت اور مصلحت یہ تھی کہ خصوصی خطاب سے صرف اس ایک شخص کی اصلاح ہوگی جب کہ عمومی خطاب سے دوسروں کے لیے تحذیر کے ساتھ ساتھ اس شخصِ خاص کی اصلاح کا فائدہ بھی حاصل ہوجاتا ہے۔

۹۔ عطاء بن ابی رباح اور سعید بن جُبیر رحمہما اللہ تعالیٰ سے منقول ہے کہ اس سے عہدِ نبوت کے منافقین مراد ہیں، حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی قول کی طرف رجوع کیا ہے۔ (۸۶)

کہا جاتا ہے کہ ایک شخص حج کے لیے بصرہ سے مکّہ مکرمہ پہنچا، وہاں حضرت عطاء رحمۃ اللہ علیہ کے سامنے حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کا قول نقل کیا کہ انھوں نے فرمایا "من کان فیہ ثلاث خصال: لم أتحرج أن أقول: إنہ منافق" یعنی جس شخص کے اندر یہ تین خصلتیں ہوں گی اس کے بارے میں میں "منافق" ہونے کا حکم لگا دوں گا، مجھے ایسے شخص کو منافق کہنے میں کوئی باک یا ڈر نہیں۔ حضرت عطاء بن ابی رباح رحمۃ اللہ علیہ نے جب یہ بات سنی تو اس شخص کے ذریعہ حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کو کہلا بھیجا کہ: إن عطاء یقرئک السلام، ویقول لک: ماتقول فی بنی یعقوب علیہ السلام: إخوۃ یوسف، إذ حدثوا فکذبوا، ووعدوا فأخلفوا، واؤتمنوا فخانوا، أفکانوا منافقین؟" یعنی جس کسی کے اندر یہ خصلتیں پائی جائیں وہ منافق ہوجائے تو پھر حضرت یعقوب علیہ السلام کے بیٹوں کے بارے میں کیا حکم ہوگا جنھوں نے جھوٹ بولا، وعدہ خلافی کی اور امانت میں خیانت کی، آیا ان پر بھی "منافق" ہونے کا حکم لگے گا؟

جب یہ بات حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ تک پہنچی تو انھوں نے اپنے قول سے رجوع کرلیا اور فرمایا "جزاک اللہ خیراً" پھر فرمایا "إذا سمعتم منی حدیثا فاصنعوا مثل ماصنع أخوکم، حَدِّثوا بہ العلماء، فما کان منہ صوابا فحسن، وإن کان غیر ذلک رُدّوا علیَّ جوابہ" (۸۷)۔

پھر یہ قول کہ اس حدیث کا تعلق عہدِ نبوت کے منافقین سے متعلق ہے حضرت عبداللہ بن عمر اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے بھی منقول ہے۔ (۸۸)

چنانچہ مقاتل بن حیان رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں نے سعید بن جُبیر رحمۃ اللہ علیہ سے پوچھا کہ اس حدیث نے میرا چین و سکون برباد کرکے رکھ دیا ہے کیونکہ یہ سب خصلتیں یا بعض خصلتیں مجھ

---

(۸۵) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۲۲)۔

(۸۶) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۵۶)۔

(۸۷) دیکھیے شرح کرمانی (ج ۱ ص ۱۴۹)۔

(۸۸) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۵۶)۔

میں ہیں حضرت سعید بن جبیر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہی اشکال مجھے بھی ہوا تھا، چنانچہ میں حضرت ابن عمر اور ابن عباس رضی اللہ عنہما کے پاس پہنچا اور اپنا مدعا عرض کیا، وہ سن کر ہنسے اور پھر فرمایا کہ یہی فکر ہمیں ہوئی تو ہم نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اپنا اشکال پیش کیا، آپ نے ہماری بات سن کر تبسم فرمایا اور فرمایا اس حدیث میں تمھارا کوئی ذکر نہیں، کیونکہ میں نے جو "إذا حدث کذب" کہا ہے سو اس سے اشارہ اس آیت کی طرف ہے جس میں کہا گیا ہے "وَاللّٰهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ" (۸۹) اسی طرح "إذا وعد أخلف" کا مصداق تم لوگ نہیں ہو بلکہ وہ شخص ہے جس کے بارے میں آیت نازل ہوئی ہے "فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَىٰ يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللّٰهَ مَا وَعَدُوهُ" (۹۰) دراصل ثعلبہ بن حاطب ایک شخص تھا، اس نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آکر درخواست کی کہ یا رسول اللہ! میرے لیے دعا کردیجیے کہ اللہ تعالیٰ مجھے مال عطا فرمائے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کافی اصرار کے بعد دعا فرمادی، اللہ تعالیٰ نے اس کو خوب مال عطا فرمایا کچھ عرصے بعد حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے پاس دو آدمیوں کو بھیجا تاکہ زکوٰۃ وصول کریں، اس نے دینے سے انکار کیا اور کہا کہ مجھے تو یہ جزیہ ہی معلوم ہورہا ہے، میں خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بات کروں گا، جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ واقعہ معلوم ہوا تو آپ نے فرمایا "ویح ثعلبة بن حاطب" اس پر یہ آیات نازل ہوئیں "وَمِنْهُم مَّنْ عَاهَدَ اللّٰهَ لَئِنْ آتَانَا مِن فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ، فَلَمَّا آتَاهُم مِّن فَضْلِهِ بَخِلُوا بِهِ وَتَوَلَّوا وَّهُم مُّعْرِضُونَ، فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَىٰ يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللّٰهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ" (۹۱)۔

جب یہ آیتیں نازل ہوئیں تو اس کے رشتہ داروں نے اسے ملامت کی اور کہا کہ تمھارے بارے میں قرآن کریم کی آیتیں نازل ہوئی ہیں، اب وہ گھبرایا اور دوڑا دوڑا آیا اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پہنچ کر زکوٰۃ کا مال پیش کیا، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مجھے اللہ تعالیٰ نے اسے قبول کرنے سے منع کردیا ہے، اب وہ خوب رونے چلانے لگا اور اپنے سر پر مٹی ڈالنے لگا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس میں کسی کا کیا قصور؟ سارا کیا دھرا تمھارا اپنا ہے تم نے میری بات نہیں مانی جس کی یہ سزا ہے۔

پھر اس نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے زمانے میں زکوٰۃ پیش کی، لیکن رسول اللہ

(۸۹) سورۃ المنافقون/۱۔

(۹۰) سورۃ التوبۃ/۷۷۔

(۹۱) سورۃ التوبۃ/۷۵۔۷۷۔

صلی اللہ علیہ وسلم کے خلیفہ نے رد کردی اور اسے قبول کرنے سے انکار کردیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں بھی زکوٰۃ کا مال لے کر آیا لیکن حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے بھی اسے قبول کرنے سے انکار کردیا، تا آنکہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانے میں وہ مرگیا۔ (۹۲)

گویا "وإذا وعد أخلف" سے اشارہ اسی شخص کی طرف ہے پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے جو "وإذا اؤتمن خان" کہا ہے اس سے "إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا..." (۹۳) کی طرف اشارہ ہے، تم لوگ ان تمام خصلتوں سے بری ہو۔ (۹۴)

لیکن حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس سلسلہ میں جو حدیثیں پیش کی جاتی ہیں سب ضعیف ہیں اور اگر ان میں سے کوئی حدیث ثابت ہوجائے تو پھر حدیث کا محمل متعین ہوجائے گا۔ (۹۵)
واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم۔

تابعہ شعبۃ عن الأعمش

امام شعبہ رحمۃ اللہ علیہ کی روایت جو امام اعمش رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے موصولاً کتاب المظالم میں ذکر کی ہے۔ (۹۶)

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو چونکہ یہ "قبیصۃ بن عقبہ عن سفیان" کے طریق سے مروی ہے اس لیے امام یحیی بن معین رحمۃ اللہ علیہ نے اس طریق کو ضعیف قرار دیا ہے، کیونکہ ان کا کہنا یہ ہے کہ قبیصہ رحمۃ اللہ علیہ نے سفیان ثوری سے بچپن میں سماعت کی ہے، اس لیے وہ غلطی کرتے ہیں۔ (

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں قبیصہ رحمۃ اللہ علیہ کے واسطے سے جو روایت نقل کی ہے یہ اصالۃً نہیں بلکہ متابعت اور استشہاد کے لیے نقل کی ہے۔ (۹۸)

اس پر علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ نے اشکال کیا ہے کہ اس کو حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث "آیۃ المنافق ثلاث..." کے لیے متابع قرار دینا درست نہیں، کیونکہ دونوں حدیثوں میں لفظاً و معنیً مخالفت ہے، مثلاً حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں "ثلاث" کا ذکر ہے اور حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ

---

(۹۲) دیکھیے الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور (ج۳ ص ۲۶۰ و ۲۶۱)۔ (۹۳) سورۃ الأحزاب/۷۲۔
(۹۴) دیکھیے شرح کرمانی (ج۱ ص ۱۴۹)۔
(۹۵) فتح الباری (ج۱ ص ۹۱)۔
(۹۶) دیکھیے کتاب المظالم، باب إذا خاصم فجر، رقم (۲۴۵۹)۔
(۹۷) دیکھیے فتح الباری (ج۱ ص ۹۱) پیچھے قبیصہ بن عقبہ کے حالات میں تفصیل گذر چکی ہے۔
(۹۸) فتح الباری (ج۱ ص ۹۱)۔

عنہما کی حدیث میں "أربع" کا، اسی طرح "أربع" والی حدیث میں "خالصا" کا اضافہ بھی ہے، لہذا اس کو متابع قرار دینا درست نہیں، بلکہ اصالۃً ہی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو درج کیا ہے۔ (۹۹)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ کو یہاں غلط فہمی ہورہی ہے کہ وہ حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما کی حدیث کو حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کے لیے متابع سمجھ رہے ہیں، حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو اسے "شاهد" کہا جاتا نہ کہ "متابع" بلکہ امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے جو اس کو "متابع" کہا ہے اس کا منشا یہ ہے کہ یہ حدیث قبیصہ رحمۃ اللہ علیہ کے علاوہ سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ سے دوسرے حضرات نے بھی روایت کی ہے، چنانچہ مسلم شریف میں وکیع رحمۃ اللہ علیہ نے سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کرکے قبیصہ رحمۃ اللہ علیہ کی متابعتِ تامہ کی ہے (۱۰۰)، اسی طرح اعمش سے امام شعبہ رحمۃ اللہ علیہ نے اور جریر رحمۃ اللہ علیہ نے بھی روایت کی ہے (۱۰۱) اس طرح قبیصہ رحمۃ اللہ علیہ کی متابعتِ ناقصہ ہوجاتی ہے۔ چونکہ یہ حدیث قبیصہ رحمۃ اللہ علیہ کے طریق کے علاوہ دوسری سندوں سے قوی طور پر ثابت ہے اس لیے قبیصہ رحمۃ اللہ علیہ کے طریق میں بالفرض اگر ضعف بھی ہو، تب بھی اسے "متابع" قرار دے سکتے ہیں اور اس میں کوئی حرج نہیں۔ (۱۰۲)

لیکن واضح رہے کہ قبیصہ رحمۃ اللہ علیہ کی اس حدیث کو ضعیف ٹھہرانا درست نہیں، کیونکہ پیچھے ہم ان کے حالات میں تفصیل سے ذکر کرچکے ہیں کہ یہ ثقہ اور محتج بہ راوی ہیں، دوسرے بخاری میں ان کی تمام روایات کی موافقت دوسرے حضرات نے کی ہوئی ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم وعلمہ أتم وأحکم۔

٢٤ - باب : قِيَامُ لَيْلَةِ الْقَدْرِ مِنَ الْإِيمَانِ .

ابوابِ سابقہ سے ربط و مناسبت

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کتاب الایمان میں امورِ ایمان کو بیان فرمارہے تھے کہ "باب إفشاء السلام من الإسلام" کے بعد کفر اور مراتبِ کفر کو بیان کرنا شروع کردیا، کیونکہ

---

(۹۹) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۱۳۹)۔

(۱۰۰) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۵۶) کتاب الإیمان، باب خصال المنافق۔

(۱۰۱) "شعبة عن الأعمش" کی روایت کے لیے دیکھیے صحیح بخاری، کتاب المظالم، باب إذا خاصم فجر، رقم (۲۴۵۹) اور "جریر عن الأعمش" کی روایت کے لیے دیکھیے صحیح بخاری، کتاب الجزیة و الموادعة، باب إثم من عاهد ثم غدر، رقم (۳۱۷۸)۔

(۱۰۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۹۱)۔

کفر ایمان کی ضد ہے، اور کوئی شے اپنی ضد سے زیادہ واضح ہوتی ہے، چنانچہ بیچ میں چند ابواب استطراداً کفر کے ذکر کرکے دوبارہ امورِ ایمان کی طرف عود کررہے ہیں۔

نیز وہ فرماتے ہیں، کہ "باب افشاء السلام من الاسلام" اور "باب قیام لیلة القدر من الایمان" میں اس اعتبار سے مناسبت ہے، کہ "باب إفشاء السلام من الإسلام" میں اِفشاءِ سلام کو امورِ ایمان میں سے قرار دیا گیا ہے، اور لیلۃ القدر میں بھی سلام کا افشاء ہوتا ہے، ملائکہ مؤمنین کو سلام کرتے ہیں چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "سَلٰمٌ هِيَ حَتّٰى مَطْلَعِ الْفَجْرِ" (۱)

ماقبل سے مناسبت یوں بھی ظاہر کی جاسکتی ہے کہ اس سے پہلے منافقین کا ذکر آیا ہے جن کی صفت ہے "وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلٰوةِ قَامُوا كُسَالٰى يُرَآءُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللّٰهَ إِلَّا قَلِيلًا..." (۲) اور اس باب میں لیلۃ القدر کے قیام کا ذکر ہے، جو ایک مشکل عمل ہے، اور وہ منافق کے بس کی بات نہیں ہے، کیونکہ لیلۃ القدر میں قیام کی رغبت اہلِ ایمان کو ہوتی ہے، منافقین کو اس کی رغبت نہیں ہوا کرتی۔

یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ماقبل میں نفاق کی علامات کا ذکر ہے اور یہاں ایمان کی علامت یعنی قیامِ لیلۃ القدر کا بیان ہے۔

۳۵ : حدّثنا أَبُو الْيَمَانِ قَالَ : أَخبرَنَا شُعَيبٌ قَالَ : حَدثنا أَبُو الزِّنَادِ ، عَنِ الأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ : (مَنْ يَقُمْ لَيلَةَ القَدرِ ، إِيمَانًا وَاحتِسَابًا ، غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنبِهِ) . [۱۸۰۲، ۱۹۱۰]

حدثنا ابو الیمان

ابو الیمان الحکم بن نافع بَہرانی حمصی رحمۃ اللہ علیہ کا تذکرہ "بدء الوحی" کی چھٹی حدیث کے تحت گذر چکا ہے۔

قال: اخبرنا شعیب

ابوبشر شعیب بن ابی حمزہ قرشی اُموی رحمۃ اللہ علیہ کے حالات بھی "بدء الوحی" کی چھٹی حدیث کے تحت گذر چکے ہیں۔

---

(۱) سورۃ القدر/۵۔ دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۲۵)۔

(۲) النساء/۱۸۲۔

قال: حدثنا أبو الزناد

یہ عبداللہ بن ذکوان مدنی قرشی رحمۃ اللہ علیہ ہیں، ان کا تذکرہ ہم "کتاب الإیمان"، "باب حبّ الرسول من الإیمان" کے تحت کر چکے ہیں۔

عن الأعرج

یہ عبدالرحمن بن ہُرمُز اعرج مدنی قرشی رحمۃ اللہ علیہ ہیں۔ ان کا ذکر بھی "باب حبّ الرسول من الإیمان" کے ذیل میں گذر چکا ہے۔

عن أبی هريرة (۳)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے تفصیلی حالات "باب أمور الإیمان" کے ذیل میں "شعبِ ایمان" والی حدیث کے تحت گذر چکے ہیں۔

قال: قال رسول الله ﷺ: من یقم لیلة القدر إیماناً و احتساباً غُفِرَ له ما تقدم من ذنبه

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص شبِ قدر میں ایمان اور احتساب کے ساتھ قیام کرے گا اس کے سابق گناہوں کی مغفرت ہو جائے گی۔

"قیام" سے مراد یہاں عبادت کے لیے مستعد ہونا ہے، جیسا کہ "قُمْ فَاَنْذِرْ" (المدثر/۲) میں بھی یہی معنی ہیں۔

لیلۃ القدر کی وجہ تسمیہ

"قدر" اگر "تقدیر" سے ہے تو اس رات کو "لیلۃ القدر" سے موسوم کرنے کی وجہ یہ ہوگی

---

(۳) الحدیث أخرجه البخاری فی هذا الکتاب، باب تطوع قیام رمضان من الإیمان، رقم (۳۷) وباب صوم رمضان احتساباً من الإیمان، رقم (۳۸) وفی کتاب الصوم، باب من صام رمضان إیمانا و احتساباً و نیة، رقم (۱۹۰۱) وفی کتاب صلاة التراویح، باب فضل من قام رمضان، رقم (۲۰۰۸) و (۲۰۰۹) وفی کتاب فضل لیلة القدر، باب فضل لیلة القدر، رقم (۲۰۱۴)۔ ومسلم فی صحیحه، (ج۱ص ۲۵۹) کتاب صلاة المسافرین، باب الترغیب فی قیام رمضان، وهو التراویح۔ والنسائی فی سننه (ج۱ص ۳۰۷) کتاب الصیام، باب ثواب من قام رمضان وصامه إیمانا واحتسابا۔ وأبو داود فی سننه فی کتاب الصلاة، باب تفریع أبواب شهر رمضان، باب فی قیام شهر رمضان، رقم (۱۳۷۱) و (۱۳۷۲) والترمذی فی جامعه، فی کتاب الصوم، باب الترغیب فی قیام رمضان وما جاء فیه من الفضل، رقم (۸۰۸) وابن ماجه فی سننه، فی کتاب إقامة الصلاة، باب ما جاء فی قیام شهر رمضان، رقم (۱۳۲۶) وفی کتاب الصیام، باب ما جاء فی فضل شهر رمضان، رقم (۱۶۴۱)۔

کہ اس رات میں ملائکہ کو اس سال سے متعلق تقدیرات کا علم دیاجاتا ہے، یعنی اس سال جو حوادث پیش آنے والے ہیں: موت و حیات، عروج و زوال، عیش وفقر، وغیرہ وغیرہ، یہ سب باتیں اس رات میں فرشتوں کو بتلادی جاتی ہیں، اس لیے اس کو "لیلۃ القدر" کہا جاتا ہے۔

قدر کے معنی "عزت" کے بھی ہیں، گویا لیلۃ القدر کے معنی ہوئے "عزت کی رات"۔

یہ عزت رات سے بھی متعلق ہوسکتی ہے، اس وقت مفہوم یہ ہوگا کہ یہ رات تمام راتوں سے ممتاز ہے اور سب راتوں سے زیادہ وزن رکھتی ہے۔ یہ عزت عبادت کرنے والوں سے بھی متعلق ہوسکتی ہے، اس صورت میں مطلب ہوگا کہ اس رات میں عابدین کی انتہائی قدر و منزلت ہوتی ہے، اسی طرح اس عزت کا تعلق نفس عبادت سے بھی ہوسکتا ہے، یعنی اس شب میں ہونے والی عبادت دوسری تمام راتوں کی عبادت کے مقابلے میں بہت عزت وقدر رکھتی ہے۔ (۴) واللہ اعلم۔

پھر لیلۃ القدر کے بارے میں علماء کا بڑا اختلاف ہے جو ہم انشاء اللہ کتاب الصوم کے اختتام میں جہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے لیلۃ القدر کے ابواب ذکر کئے ہیں، وہاں بسط کے ساتھ ذکر کریں گے۔

"إیماناً واحتساباً" کا مطلب

عام شارحین نے "ایمان و احتساب" کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ ایمان سے مراد تو معنی متعارف ہے، یعنی فی نفسہٖ وہ مؤمن ہو، اللہ اور اللہ کے رسول پر یقین ہو اور ان کے وعدوں پر اعتماد ہو، اور احتساب کی شرط کا مطلب یہ ہے کہ جو طاعت کی جائے اس میں مقصود اللہ تعالیٰ کی رضا اور اس کا ثواب ہو، دنیوی مال و منال یا جاہ و جلال مقصود نہ ہو اور نہ ہی نمود و نمائش ہو۔ (۵)

لیکن شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک اس میں صرف اتنی بات مقصود نہیں کہ وہ مؤمن ہو، اس کے عقائد صحیح ہوں اور اس کی ریا وغیرہ کی نیت نہ ہو، بلکہ اس سے آگے کا ایک مرتبہ مقصود ہے۔

وہ یہ کہ ایمان و احتساب عین عمل کے وقت محرّک و باعث ہوں، یعنی وہ شخص جو محنت و مشقت سے اس کام کو کررہا ہے تو وہ کون سا محرّک اور داعی ہے جو اس کا سبب بنا؟ بالفعل یہ دونوں چیزیں اس کے ذہن میں مستحضر ہوں اور ان کا استحضار اس فعل کے لیے منشا اور باعث بنے اور یہی خیال عین فعل کے وقت اس کو اس کی طرف کھینچ کر لائے، یہ نہ ہو کہ فقط رسم و رواج اور عادت کے طور پر محض ڈیوٹی پوری کرنے

(۴) دیکھیے فضل الباری (ج۱ص۴۴۵)۔

(۵) دیکھیے شرح کرمانی (ج۱ص۱۵۳ و ۱۵۴)۔

کے لیے حاضر ہوجائے ۔

اب یہ چیز پہلے مطلب سے ایک زائد چیز ہے ، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ ایک شخص فی نفسہٖ مومن ہے ، عقائد اس کے درست ہیں ، نیت بھی اچھی ہے ، مگر عین فعل کے وقت اس کو یہ چیزیں مستحضر نہ ہوں کہ اس عمل کے لیے اللہ اور رسول کا حکم اور اس پر اجر و ثواب کا وعدہ ہے ، اور یہ چیزیں اس فعل کے لیے منشا و داعی اور محرک نہ بنیں ، اور نہ اس کو یہ چیزیں اس فعل کی طرف کھینچ کر لائیں ، بلکہ وقت آجانے پر ایک عادت یا ڈیوٹی کی ادائیگی کے طور پر کام کرے ، گو نیت اس وقت بھی صحیح ہوتی ہے ، فاسد نہیں ہوتی ۔

مثلاً ایک لڑکا ہے ، وہ بیمار ہے ، اس کا باپ طبیب ہے اور اس پر بہت شفیق و مہربان ہے ، باپ اپنے لڑکے میں بیماری دیکھ کر شفقت و مہربانی سے یہ کہے کہ بیٹا! تم فلاں وقت یہ دوا استعمال کرلیا کرو ، تم تندرست بھی ہوجاؤ گے اور میں تم کو انعام بھی دوں گا ۔ اب شروع میں جب وہ دوا استعمال کرے گا تو عین دوا استعمال کرتے وقت اس کو یہ استحضار رہے گا کہ دوا پینے میں میرے باپ کے حکم کی فرماں برداری اور اس کی خوشنودی ہے اور انعام کی امید ہے ، اس لیے کہتا ہے لاؤ دوا پی لوں ، مگر انسانی فطرت ہے کہ جب چند روز ایسا کرتا رہا تو اب یہ چیز ایک عادت جیسی ہوگئی ، وقت آنے پر بطور عادت ڈیوٹی پوری کرلیتا ہے ۔

یہی حال ہماری نماز ، روزے وغیرہ کا ہے کہ ہم نماز پڑھتے وقت یہ نہیں سوچتے کہ یہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا حکم ہے ، اس کے پڑھنے سے ہمیں اس کی خوشنودی اور رضامندی حاصل ہوگی اور ہمیں روحانی صحت ملے گی ، اجر و ثواب بھی ملے گا ۔ ہم تو عادةً چلے جاتے ہیں اور پڑھ کر آجاتے ہیں ، اسی طرح روزہ رکھنے کی ہماری عادت بن گئی ہے ، جب رمضان آتا ہے تو حسب عادت ہم روزہ رکھ لیتے ہیں ۔

حضرت شیخ الاسلام رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ یہاں "ایماناً و احتساباً" کی قید کا مقصد یہ ہے کہ قیام لیلۃ القدر عادةً نہ ہو بلکہ اس عمل کے لیے "ایمان" اور "احتساب" کو محرّک اور داعی بننا چاہیے اور عمل کے وقت ان دونوں چیزوں کا استحضار ہونا چاہیے ، اس سے یقیناً اجر میں اضافہ ہوگا ۔ (۶) واللہ اعلم ۔

شرط اور جزا میں صیغے مختلف لانے کی وجہ

پھر یہاں "من یَقُمْ لیلۃ القدر ایماناً و احتساباً غُفِرَ لہ ماتقدَّمَ من ذنبہ" میں شرط کی جگہ "یقم" مضارع کا صیغہ ہے اور جزا میں "غُفِرَ لہ" ماضی کا صیغہ ہے ۔ اور یہ مختلف فیہ ہے کہ شرط مضارع کا صیغہ ہو اور جزاء ماضی کا صیغہ ہو ، فرّاء رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی اجازت دی ہے اور ابن مالک رحمۃ اللہ علیہ نے ان

(۶) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۴۳۵ و ۴۳۶) ۔

کی متابعت کی ہے، جب کہ جمہورِ نحاۃ نے اس کی ضرورۃً اجازت دی ہے، عام اجازت نہیں دی۔ (۷)

جو حضرات اس کو جائز قرار دیتے ہیں وہ آیتِ کریمہ "إِنْ نَّشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِمْ مِّنَ السَّمَآءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِيْنَ" (۸) سے اور حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں۔

آیت سے اس طرح استدلال ہے کہ اگرچہ "إِنْ نَّشَأْ" شرط کی جزاء "نُنَزِّلْ" ہے جو مضارع ہے اور دونوں کے مضارع ہونے کی صورت میں کوئی کلام نہیں، لیکن آگے "فَظَلَّتْ" جو ماضی کا صیغہ ہے اس کا عطف "نُنَزِّلْ" پر ہے، گویا یہ اس کا تابع ہے، اور جزاء کا تابع بھی جزاء ہی ہے۔ (۹)

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے سو حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس سے استدلال میرے نزدیک کمزور ہے کیونکہ میں سمجھتا ہوں کہ اس میں راویوں کی طرف سے تصرف ہوا ہے، کیوں کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے جو روایات اس سلسلے میں مشہور ہیں ان سب میں شرط و جزاء دونوں مقامات میں مضارع کے صیغے ہیں، چنانچہ امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے استاد محمد بن علی بن میمون رحمۃ اللہ علیہ کے واسطے سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے شیخ ابوالیمان رحمۃ اللہ علیہ کی اسی سند سے روایت نقل کی ہے، اس میں شرط و جزاء میں کوئی تغایر نہیں، بلکہ دونوں جگہ مضارع کے صیغے ہیں اور "من یقم لیلۃ القدر یغفر لہ" کے الفاظ مروی ہیں۔ (۱۰) معلوم ہوا کہ حدیث کا مخرج ایک ہی ہے، راوی کے تصرف کی وجہ سے تبدیلی ہوئی ہے۔ (۱۱)

اور اگر راوی کا تصرف نہ مانیں تو حدیث کی تخریج فرّاء اور ابن مالک رحمہما اللہ تعالیٰ کے قول پر مانیں گے اور اس صورت میں مقامِ شرط میں مضارع اور مقامِ جزاء میں ماضی کا صیغہ لانے کا نکتہ وہ ہوگا جو علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے:-

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں "من یقم..." فرمایا ہے جب کہ اس کے بعد جو حدیثیں آرہی ہیں ان میں ماضی کے صیغے کے ساتھ "من قام رمضان..." اور "من صام رمضان..." کا ذکر ہے۔ اس میں نکتہ یہ ہے کہ قیامِ رمضان اور صیامِ رمضان محقق الوقوع ہیں۔ لہٰذا ان کے لئے وہ صیغہ استعمال کیا گیا ہے جو تحققِ وقوع پر دلالت کرے، یعنی ماضی کا صیغہ، جب کہ لیلۃ القدر کا قیام غیر متیقن ہے،

---

(۷) دیکھیے همع الهوامع شرح جمع الجوامع للسیوطی (ج۲ ص۵۸)۔

(۸) الشعراء/۴۔

(۹) فتح الباری (ج۱ ص۹۱)۔

(۱۰) دیکھیے فتح الباری (ج۱ ص۹۱) وتحفۃ الأشراف (ج۱۰ ص۱۶۴) رقم (۱۳۷۳۰)۔

(۱۱) فتح الباری (ج۱ ص۹۱ و۹۲)۔

اس لئے اسے مضارع کے صیغے سے تعبیر کیا گیا۔ پھر جزاء میں ماضی کے صیغے کے استعمال میں اشارہ اس طرف ہے کہ جزاء متحقق الوقوع ہے۔ (۱۲)

"ماتقدّم من ذنبہ" سے کون سے گناہ مراد ہیں؟

"ماتقدّم من ذنبہ" سے صغائر مراد ہیں یا کبائر بھی اس میں داخل ہیں؟ اس میں اختلاف ہے: ۔

امام الحرمین، نووی اور دوسرے فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ کہتے ہیں کہ اس سے صرف صغائر مراد ہیں (۱۳)، حافظ ابن عبدالبر رحمۃ اللہ علیہ نے اسی کو اختیار کیا ہے (۱۴)، قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو اہلِ سنت کی طرف منسوب کیا ہے (۱۵) وجہ یہ ہے کہ کبائر کی معافی کے لیے اصل ضابطہ توبہ ہے، اگرچہ ممکن ہے اللہ تعالیٰ اپنی شانِ رحمت اور فضل و کرم سے بغیر توبہ کے معاف فرمادیں۔

مگر ابن المنذر رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ ہے کہ ہوسکتا ہے صغائر اور کبائر سب معاف ہوجائیں (۱۶)، ابن عبدالبر رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے بعض معاصرین سے یہی نقل کیا ہے، پھر اس پر رد کیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

"وهذا جهل بين، وموافقة للمرجئة فيما ذهبوا إليه من ذلك، وكيف يجوز لِذي لُبٍّ أن يحمل هذه الآثار على عمومها، وهو يسمع قول الله عزوجل: "يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا" وقوله تبارك وتعالى: "وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ" في آيٍ كثيرة من كتابه" (۱۷)۔

مطلب یہ ہے کہ عمومی احادیث کی بنیاد پر اس بات کا قائل ہونا کہ اس سے کبائر کی معافی ہوجائے گی کھلی جہالت ہے اور یہ مرجئہ کا مسلک ہے، نیز وہ فرماتے ہیں:۔

"ولو كانت الطهارة، والصلاة، وأعمال البرّ: مكفِّرةً للكبائر، والمتطهر المصلي غير ذاكرٍ لذنبه الموبق، ولا قاصد إليه، ولا حضره في حينه ذلك أنه نادم عليه، ولا خطرتْ خطيئته المحبطة ببباله: لَما كان لأمر الله عزوجل بالتوبة معنى، ولكان كل من توضأ وصلّى يشهد له بالجنة بإثر سلامه من الصلاة، وإن ارتكب قبلها ماشاء من الموبقات الكبائر، وهذا لا يقوله أحد ممن له فهم صحيح، وقد أجمع المسلمون أن التوبة على

(۱۲) شرح کرمانی (ج۱ص۱۵۳)۔

(۱۳) دیکھیے أوجز المسالک (ج۲ص۲۹۰) الترغيب في الصلاة في رمضان۔

(۱۴) دیکھیے التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (ج۴ص۴۴۔۴۹) حديث تاسع لزيد بن أسلم۔ و (ج۷ص۱۰۶) حديث رابع لابن شهاب عن أبي سلمة۔

(۱۵) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج۱ص۱۲۱) كتاب الطهارة، باب فضل الوضوء والصلاة عقبه۔

(۱۶) أوجز المسالک (ج۲ص۲۹۰)۔ (۱۷) التمهيد (ج۴ص۴۴)۔

المُذْنِب فرض، والفروض لا يصح أداء شيء منها إلا بقصد ونية واعتقادِ أن لا عودة، فأما أن يصلّي وهو غير ذاكر لِما ارتكب من الكبائر، ولا نادم على ذلك: فمحال، وقد قال رسول الله ﷺ: الندم توبة، وقال ﷺ: الصلوات الخمس، والجمعة إلى الجمعة كفارة لما بينهن ما اجتُنِبَت الكبائر..." (۱۸)۔

بعض علماء فرماتے ہیں کہ اصل تو صغائر ہی مراد ہیں، لیکن ہوسکتا ہے کسی کے صغائر نہ ہوں یا بہت کم ہوں تو ممکن ہے کہ کبائر میں تخفیف ہوجائے۔ (۱۹)

لیکن حقیقت یہ ہے کہ ضابطہ اور چیز ہے، عدل و احسان اور چیز ہے، ضابطہ تو یہی ہے کہ جب آدمی توبہ کرے گا تو معافی ہوگی ورنہ نہیں، لیکن مراحمِ خسروانہ اور شاہی احسانات کی بات اور ہے، اللہ سبحانہ و تعالیٰ اپنے فضل و کرم سے کسی کے قیامِ لیلۃ القدر پر اس کے کبائر کی معافی مرتب فرمادیں تو کون پوچھنے والا ہے؟ مگر یہ بات ہے کہ وہ "قیام" بھی تو "قیام" ہو، ایسا قیام ہو جس سے اللہ تعالیٰ خوش ہوں، جو ان کی نگاہ میں پسندیدہ ہو، پھر کوئی بعید نہیں کہ وہ معاف فرمادیں، یقیناً طاعات سے باری تعالیٰ خوش ہوتے ہیں، معاصی ڈھلتے ہیں مگر اس اعتماد پر ایسا ہرگز نہ کرے کہ معصیت کرے، یا معصیت کرکے توبہ نہ کرے، کتنی بے حیائی ہے کہ ربِّ کریم کی نافرمانی کرکے اس کے سامنے ندامت کے ساتھ گردن ہی نہ جھکائی جائے!!

ترجمۃ الباب کا اثبات

حدیث سے ترجمۃ الباب کا اثبات یوں ہے کہ شے کا جو اثر ہوتا ہے وہ شے کے ساتھ ملحق ہوتا ہے، چونکہ یہاں "قیام" ایمان کا اثر ہے اور اس پر مرتب ہے اس لیے اس کو ایمان کے ساتھ ملحق کہا جائے گا اور اس کا جزء مانا جائے گا، اس طرح "قیام لیلۃ القدر" کا امورِ ایمان میں سے ہونا ثابت ہو جائے گا۔ (۲۰)

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "إیماناً و احتساباً" یا مفعول لہ ہیں اور یا تمییز ہیں۔ اگر تمییز مانیں تو مطلب یہ ہوگا کہ "جو شخص علی وجہ الایمان والاحتساب قیام کرے گا اس کی مغفرت ہوگی" ظاہر ہے جو قیام علی وجہ الایمان ہو وہ خود ایمان ہوگا۔ اور اگر مفعول لہ مانیں تو مطلب یہ ہوگا "من قام للحصول علی الإیمان..." ظاہر ہے جو کام ایمان کے حصول کے لیے ہوگا وہ ایمان ہی ہوگا، یعنی ایمان کا شعبہ ہوگا۔ (۲۱)

---

(۱۸) التمهيد (ج ۴ ص ۴۴ و ۴۵)۔

(۱۹) دیکھیے أوجز المسالک (ج ۲ ص ۲۹۰)۔

(۲۰) الأبواب و التراجم لصحيح البخاری (ص ۳۶)۔

(۲۱) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۱۵۴)۔

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان کو تمیز اور مفعول لہ قرار دینا درست نہیں، البتہ حال قرار دیں گے۔ اور ترجمہ کا اثبات اس طرح ہے کہ ترجمہ یعنی قیام لیلۃ القدر غفران ذنوب کا سبب ہے ــــــــ اور جو عمل سبب غفرانِ ذنوب ہوگا وہ ایمان کے شعبوں میں سے ہوگا۔ (۲۲)

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ مفعول مطلق ہیں اور "من یقم لیلۃ القدر إیمانا" کا مطلب ہے "من یقم لیلۃ القدر قیاماً إیماناً" ظاہر ہے کہ قیام کو ایمان کے ساتھ متصف کیا جارہا ہے لہذا قیام امورِ ایمان میں سے ہوگا۔ (۲۳) واللہ اعلم۔

۲۵ - باب : اَلْجِهَادُ مِنَ الْإِيمَانِ

مذکورہ باب کی ماقبل و مابعد کے ابواب سے مناسبت

اس باب سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد تو ظاہر ہے کہ وہ امورِ ایمان کا تذکرہ کررہے ہیں، جہاد بھی ایمان کے شعبوں میں سے ایک شعبہ ہے، اس لیے اس باب کی مناسبت مذکورہ ابواب کے ساتھ واضح ہے۔

لیکن یہاں سوال یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے پہلے "باب قیام لیلۃ القدر من الإیمان" قائم کیا، پھر مذکورہ باب، اس کے بعد مسلسل "باب تطوع قیام رمضان من الإیمان" اور "باب صوم رمضان احتساباً من الإیمان" قائم کئے۔ "قیامِ لیلۃ القدر" اور "قیامِ رمضان" و "صیامِ رمضان" میں مناسبت تو ظاہر ہے، درمیان میں "الجہاد من الإیمان" کا ترجمہ کیوں منعقد کیا؟

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ آدمی کو لیلۃ القدر کی تحصیل میں مجاہدہ کرنا چاہیے، جیسے مجاہد فی سبیل اللہ مجاہدہ کرتا ہے، نیز اس بات کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ ضروری نہیں کہ مجاہدے سے لیلۃ القدر حاصل بھی ہو، جیسے مسلمان جہاد میں شریک ہوتا ہے اس کا مطلوب شہادت ہے، لیکن بعض اوقات شہادت حاصل ہوتی ہے اور بعض اوقات حاصل نہیں ہوتی۔

بہرحال قیامِ لیلۃ القدر اور جہاد میں اس طرح مناسبت ہے کہ دونوں میں مجاہدہ ہے، اور دونوں میں مقصود کی جستجو ہوتی ہے، کبھی گوہرِ مقصود حاصل ہوتا ہے اور کبھی نہیں، پھر اس طرح بھی مناسبت ہے

(۲۲) عمدۃ القاری (ج۱ص ۲۲۶ و ۲۲۷)۔

(۲۳) رسالہ شرح تراجم أبواب صحیح البخاری، مطبوعہ مع صحیح بخاری (ص ۱۴) باب تطوع قیام رمضان من الإیمان۔

کہ لیلۃ القدر میں " قیام " کرنے والا بہرحال مأجور ہوتا ہے ، اور اگر موافقت لیلۃ القدر بھی ہوجائے تو اجر میں اضافہ ہوجاتا ہے ، اسی طرح مجاہد بھی بہرصورت مأجور ہوتا ہے ، اگر مقصود یعنی شہادت بھی حاصل ہوجائے تو زیادہ اجر ہے۔

بہرحال امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے مذکورہ مناسبت کی وجہ سے " جہاد " کو ضمناً اور استطراداً ذکر کیا پھر قیام رمضان وصیام رمضان کی طرف عود کیا۔ قیام رمضان کا ذکر گویا عموم بعد الخصوص ہے ، پھر چونکہ "صیام " کا تعلق تروک سے ہے اور " قیام " افعال میں سے ہے ، اس لیے قیام کو صیام پر مقدم کیا ، نیز اس لیے بھی کہ قیام لیل میں ہوتا ہے اور صیام نہار میں ، اور لیل کو نہار پر تقدم حاصل ہے۔ (۲۴)

علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ :۔

دراصل امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ "قیامِ لیلۃ القدر" کے باب کے بعد " جہاد " کے باب کو ذکر کرکے اس بات کی طرف اشارہ کررہے ہیں کہ "قیامِ لیلۃ القدر" میں مجاہدہ مع النفس ہے اور " جہاد " میں جہاد مع الکفار ، گویا جہاد مع الکفار کا مدار جہاد مع النفس پر ہے ، نفس اگر مرضیاتِ الٰہیہ کا تابع ہے تو کافروں سے جہاد بھی کرسکوگے جو جہادِ حقیقی ہے ، چنانچہ قرآن کریم نے جہادِ حقیقی کو جہاد مع النفس کے بعد ہی رکھا ہے ، ارشاد باری تعالیٰ ہے "اَلَمْ تَرَ اِلَی الَّذِیْنَ قِیْلَ لَهُمْ كُفُّوْٓا اَیْدِیَكُمْ وَاَقِیْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ" (۲۵) ۔

مکّہ مکرمہ میں ہجرت سے قبل کفّار مسلمانوں کو بہت ستاتے تھے اور ان پر ظلم و ستم ڈھاتے تھے ، مسلمان حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوکر شکایت کرتے اور رخصت مانگتے کہ ہم کفّار سے مقاتلہ کریں اور ان سے ظلم کا بدلہ لیں ، آپ مسلمانوں کو لڑائی سے روکتے کہ ابھی مقاتلہ کا حکم نہیں ہوا بلکہ صبر اور درگذر کرنے کا حکم کرتے اور فرماتے کہ نماز اور زکوٰۃ کا جو حکم تم کو ہوچکا ہے اس کو برابر کئے جاؤ ، کیونکہ جب تک آدمی اطاعتِ خداوندی میں اپنے نفس پر جہاد کرنے کا اور تکالیفِ جسمانی کے برداشت کرنے کا خوگر نہ ہو اور اپنے مال کو خرچ کرنے کا عادی نہ ہو تو اس کے لئے جہاد کرنا اور اپنی جان کا دینا بہت دشوار ہے تعلیم کا یہ حصّہ "جہادمع النفس" پر مشتمل ہے جو "جہادمع الکفّار" سے پہلے تلقین کیاگیا ہے۔

یہاں بھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اسی قرآنی ترتیب کی طرف اشارہ کیا ہے کہ پہلے "قیام لیلۃ القدر" کے ذریعہ مجاہدہ مع النفس کرلو اور اپنے آپ کو جہاد مع الکفّار کے لیے تیار کرلو ، پھر جہاد مع الکفّار کا نمبر آئے گا۔ (۲۶) واللہ اعلم۔

---

(۲۴) دیکھیے فتح الباری (ج۱ص ۹۲)۔

(۲۵) سورۃ النساء/۷۷۔

(۲۶) دیکھیے فضل الباری (ج۱ص ۴۴۷و ۴۴۸)۔

یہ بھی ممکن ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے قیام لیلۃ القدر، صوم رمضان اور قیام رمضان کے ابواب کے درمیان "جہاد" کا باب قائم کرکے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہو کہ رمضان شریف میں اگر جہاد واقع ہو تو یہ زیادہ موجبِ اجر و ثواب ہے۔ واللہ اعلم۔

۳۶ : حدّثنا حَرَمِيُّ بْنُ حَفْصٍ قَالَ : حدثنا عَبْدُ ٱلْوَاحِدِ قَالَ : حدثنا عُمَارَةُ قَالَ : حَدثنا أَبُو زُرْعَةَ بْنُ عَمْرِو بْنِ جَرِيرٍ قَالَ : سمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ ، عَنِ ٱلنَّبِيِّ ﷺ قَالَ : (ٱنْتَدَبَ ٱللهُ عَزَّ وَجَلَّ لِمَنْ خَرَجَ فِي سَبِيلِهِ . لَا يُخْرِجُهُ إِلَّا إِيمَانٌ بِي وَتَصْدِيقٌ بِرُسُلِي ، أَنْ أُرْجِعَهُ بِمَا نَالَ مِنْ أَجْرٍ أَوْ غَنِيمَةٍ ، أَوْ أُدْخِلَهُ ٱلْجَنَّةَ ، وَلَوْلَا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي مَا قَعَدْتُ خَلْفَ سَرِيَّةٍ ، وَلَوَدِدْتُ أَنِّي أُقْتَلُ فِي سَبِيلِ ٱللهِ ثُمَّ أُحْيَا ، ثُمَّ أُقْتَلُ ثُمَّ أُحْيَا ، ثُمَّ أُقْتَلُ) .

[۲٦۳۵ ، ۲۷٤۱ ، ۲۹۵۵ ، ۷۰۱۹ . ۷۰۲۵ ، وانظر : ۲۳۵ ، ۲٦٤٤]

حدثنا حَرَمِیّ بن حفص

یہ ابو علی حَرَمی بن حفص بن عمر عَتَکی بصری ہیں۔ ابان بن یزید عطّار، حمّاد بن سَلَمہ اور عبدالواحد بن زیاد رحمہم اللہ وغیرہ سے حدیث کی روایت کرتے ہیں۔

ان سے امام بخاری، ابراہیم بن اسحاق حربی، ابوبکر احمد بن محمد اَثرم، عباس دُوری اور عمرو بن علی فلّاس رحمہم اللہ وغیرہ بہت سے حضرات روایت کرتے ہیں۔

ابن حِبّان رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے۔

حافظ ذہبی اور حافظ ابن حجر رحمہما اللہ تعالیٰ نے ان کو "ثقہ" قرار دیا ہے۔

۲۲۳ھ یا ۲۲٦ھ میں ان کا انتقال ہوا۔ (۲۷) رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعۃً۔

قال: حدثنا عبدالواحد

یہ عبدالواحد بن زیاد عبدی بصری ہیں، کنیت ابوالبشر یا ابوعبیدہ ہے۔

لیث بن ابی سُلَیم، عاصم بن کُلَیب اور یونس بن عُبید رحمہم اللہ وغیرہ سے روایت کرتے ہیں۔

اور ان سے ابوداؤد طَیالسی، عبدالرحمٰن بن مہدی، عفّان بن مسلم، قتیبہ بن سعید، مُسَدَّد بن

(۲۷) دیکھیے تہذیب الکمال (ج۵ص ۵۵۳-۵۵۵) والکاشف (ج۱ص ۲۱۲) وعمدۃ القاری (ج۱ص ۲۲۹) وتقریب التہذیب (ص۱۵٦) رقم الترجمۃ (۱۱۷۷) وخلاصۃ الخزرجی (ص۷۵)۔

مُسَرْهَد اور یونس مؤدّب رحمہم اللہ کے علاوہ بہت سارے لوگ روایت کرتے ہیں۔ (۲۸)

ان پر بعض حضرات نے کلام کیا ہے، چنانچہ امام یحییٰ بن سعید القطّان رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"ما رأیته یطلب حدیثاً بالبصرة ولا بالکوفة قط، وکنت أجلس علی بابه یوم الجمعة بعد الصلاة أذاکره حدیث الأعمش، لا یعرف منه حرفا" (۲۹)۔

ابوداوٗد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "عَمَدَ عبدالواحد إلی أحادیث کان یُرسلها الأعمش، فوصَلَها بقول: حدثنا الأعمش، حدثنا مجاهد فی کذا وکذا" (۳۰)۔

عثمان بن سعید رحمۃ اللہ علیہ نے امام یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں:

"لیس بشیء" (۳۱)۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ ثقہ راوی ہیں، چنانچہ: محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "وکان ثقة کثیر الحدیث" (۳۲)۔

امام ابوزرعہ، امام ابو حاتم، امام نسائیؒ، امام ابوداوٗد، امام عِجْلی اور امام دارَقُطْنی رحمہم اللہ تعالیٰ نے ان کی توثیق کی ہے۔ (۳۳)

حتّٰی کہ امام ابن عبد البر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "لا خلاف بینهم أنه ثقة ثبت"۔ (۳۴)

حافظ ابن عدی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "وعبدالواحد من أجلة أهل البصرة، وقد حدث عنه الثقات المعروفون بأحادیث مستقیمة عن الأعمش وغیره، وهو ممن یصدق فی الروایات" (۳۵)۔

ابن القطّان فاسی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة لم یُعتَلّ علیه بقادح" (۳۶) یعنی وہ ثقہ ہیں ان میں کوئی علّتِ قادحہ نہیں ہے۔

جہاں تک امام یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ کا فرمان "لیس بشیء" کا تعلق ہے سو اس کا مقصد

---

(۲۸) دیکھیے تہذیب الکمال (ج۱۸ ص ۴۵۰۔۴۵۲)۔

(۲۹) میزان الاعتدال (ج۲ ص۶۷۲)۔

(۳۰) حوالۂ بالا۔

(۳۱) حوالۂ بالا۔

(۳۲) طبقات ابن سعد (ج۷ ص۲۸۹)۔

(۳۳) تہذیب الکمال (ج۱۸ ص۴۵۳و ۴۵۴) وھدی الساری (ص۴۲۲)۔

(۳۴) ھدی الساری (۴۲۲)۔

(۳۵) الکامل لابن عدی (ج۵ ص۱۰۰)۔

(۳۶) تہذیب التہذیب (ج۶ ص۴۳۵) وفتح الباری (ج۱۰ ص۹۳)۔

ان کو ضعیف قرار دینا نہیں ہے، بلکہ ان کو اعمش کے دوسرے شاگردوں کے مقابلہ میں کمزور قرار دینا ہے، اگرچہ فی نفسہ یہ ثقہ ہیں، چنانچہ امام یحیی بن معین رحمۃ اللہ علیہ سے جب پوچھا گیا "من أثبت أصحاب الأعمش؟" تو آپ نے جواب دیا "بعد سفیان وشعبة: أبو معاویة الضریر، وبعده عبد الواحد بن زیاد" (۳۷)۔

نیز عثمان بن سعید دارمی رحمۃ اللہ علیہ ہی نے امام ابن معین رحمۃ اللہ علیہ سے پوچھا تھا "أبو عوانة أحب إلیک أو عبد الواحد بن زیاد؟" تو آپ نے فرمایا "أبو عوانة أحب إلیّ، وعبد الواحد ثقة" (۳۸)۔

پھر حدیثِ اعمش کے بارے میں جو اعتراضات ہیں ان کے بارے میں کہا جاسکتا ہے کہ یہ اعتراضات قابلِ قبول نہیں، کیونکہ ان کا تقاضا یہ ہے کہ ان کو امام اعمش کی حدیثیں یاد نہیں تھیں، لیکن چونکہ وہ صاحبِ کتاب تھے، اور کتاب ہی سے وہ امام اعمش رحمۃ اللہ علیہ کی حدیثوں کی روایت کرتے تھے اس لیے یہ علتِ قادحہ نہیں ہے، چنانچہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "وهذا غیر قادح؛ لأنه کان صاحبَ کتاب، وقد احتج به الجماعة" (۳۹)۔

البتہ ان کے بارے میں ائمۂ جرح وتعدیل کی توثیق اور کلام کو دیکھتے ہوئے محتاط اور معتدل بات وہی معلوم ہوتی ہے جو حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے "تقریب التهذیب" میں تحریر کی ہے کہ "ثقة، في حدیثه عن الأعمش وحده مقال" (۴۰) یعنی یہ ثقہ ہیں، البتہ اعمش سے روایت کرنے میں اگر یہ متفرد ہوں تو اس میں کلام کیا جاسکتا ہے۔ واللہ اعلم۔

۷۶اھ یا اس کے بعد ان کا انتقال ہوا۔ (۴۱) رحمہ اللہ تعالی۔

قال: حدثنا عمارة

یہ عُمارۃ بن القعقاع بن شُبْرُمہ ضَبّی کوفی ہیں۔ عبد اللہ بن شُبْرُمہ کے بھتیجے ہیں، لیکن یہ اپنے چچا سے عمر میں اور اسی طرح مرتبے میں بھی بڑھے ہوئے تھے۔

یہ اخنس بن خلیفہ ضبّی، حارث عُکلی، عبد الرحمن بن ابی نُعْم بَجَلی اور ابوزُرعہ بن عمرو بن جریر سے روایت کرتے ہیں۔

---

(۳۷) تہذیب الکمال (ج۱۸ ص۴۵۴)۔

(۳۸) حوالۂ بالا۔

(۳۹) ہدی الساری (ص۴۲۲)۔

(۴۰) تقریب (ص۳۶۷) رقم (۴۲۴۰)۔

(۴۱) حوالۂ بالا۔

ان سے روایت کرنے والوں میں خود ان کے شیخ حارث عُکلی ہیں، ان کے علاوہ سفیانین، اعمش شریک بن عبداللہ، عبدالواحد بن زیاد اور جریر بن عبدالحمید رحمہم اللہ وغیرہ ہیں۔

امام علی بن المدینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان کی تقریباً تیس حدیثیں ہیں۔

امام یحیی معین اور امام نسائی رحمہما اللہ تعالی نے ان کو "ثقہ" قرار دیا ہے۔

ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "صالح الحدیث"۔

ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة،أرسل عن ابن مسعود" (۴۲)۔

قال: حدثنا أبو زرعة بن عمرو بن جرير

یہ حضرت جریر بن عبداللہ بَجَلی رضی اللہ عنہ کے پوتے ہیں ان کے نام کے بارے میں بہت سے اقوال ہیں، چنانچہ ہرم، عبداللہ، عبدالرحمن، عمرو، جریر، یہ سب نام بتائے گئے ہیں یہ اپنی کنیت سے مشہور ہیں۔

حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص، حضرت معاویہ، حضرت ابوہریرہ اور اپنے دادا حضرت جریر بن عبداللہ بَجَلی رضی اللہ عنہم سے حدیث روایت کرتے ہیں۔

ان سے روایت کرنے والوں میں ان کے چچا ابراہیم بن جریر بن عبداللہ بَجَلی، حارث عُکلی، طَلق بن معاویہ، ابراہیم نخعی، عبداللہ بن شُبرُمہ ضبّی، عُمارۃ بن القعقاع اور فُضیل بن غزوان ضبّی رحمہم اللہ تعالی ہیں۔

واقدی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "انھوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی زیارت کی ہے، حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو لازم پکڑے رہے، اپنے دادا سے حدیثیں سنیں، یہ علمائے تابعین میں سے تھے"۔

ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک دفعہ عُمارۃ بن القعقاع سے کہا "إذا حدثتني فحدِّثني عن أبي زرعة؛فإني سألته عن حديث، ثم سألته بعد ذلك بسنة ـ وفي رواية: سنتين ـ فما أخرمَ منه حرفاً"۔

امام یحیی بن مَعین اور ابن خِراش رحمہما اللہ تعالی نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے، اسی طرح حافظ ذہبی

---

(۴۲) تفصیل کے لیے دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۲۱ ص ۲۶۲ ـ ۲۶۴) و عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۲۹) والکاشف (ج ۲ ص ۳۰۴) و تقریب (ص ۴۰۹) رقم (۴۸۵۹) و خلاصۃ الخزرجی (ص ۲۸۰ و ۲۸۱)۔

اور حافظ ابن حجر رحمہما اللہ نے بھی ان کی توثیق کی ہے۔ (۴۳) رحمہ اللہ تعالی۔

قال: سمعت أباهريرة (۴۴) عن النبی ﷺ قال:

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا تذکرہ "باب أمور الإیمان" میں "الإیمان بضع وستون شعبة" کے تحت گذر گیا ہے۔

انتدب اللہ لمن خرج فی سبیلہ

اللہ تعالی نے اس شخص کی کفالت لے لی ہے جو اس کے راستہ میں نکل گیا۔

انتدب: باب افتعال سے ہے، اس میں مطاوعت کی خاصیت ہے، کہا جاتا ہے: "نَدَبْتُ فلانا لکذا فانتدب" یعنی میں نے فلاں کو بلایا تو اس نے دعوت کو قبول کیا۔ (۴۵) اب "انتدب اللہ..." کے معنی ہوں گے، "أجاب اللہ إلی غفرانہ" (۴۶)

اسی معنی کی تعبیر شارحین نے اس کی تفسیر کرتے ہوئے "سارَعَ بثوابہ وحُسنِ جزائہ" سے کی ہے۔ (۴۷)

اور ہوسکتا ہے "انتدبَ" "تکفَّلَ" کے معنی میں ہو، چنانچہ بخاری شریف کے ایک طریق میں: "انتدب" کی جگہ "تکفل" وارد ہے۔ (۴۸) اور مسلم شریف میں "تضمن" کا لفظ بھی آیا ہے۔ (۴۹)

---

(۴۳) دیکھیے تہذیب الکمال (ج۳۳ ص۳۲۳۔۳۲۶) والکاشف (ج۳ ص۳۳۷) وعمدة القاری (ج۱ ص۲۲۹) وتقریب (ص۶۴۱) رقم (۸۱۰۳) وخلاصة الخزرجی (ص۴۵۰) لے

(۴۴) الحدیث قد أخرجہ البخاری فی کتاب الجہاد، باب أفضل الناس مؤمن مجاہد بنفسہ ومالہ فی سبیل اللہ، رقم (۲۷۸۷) وباب تمنی الشہادة، رقم (۲۷۹۷) وباب الجعائل والحملان فی السبیل، رقم (۲۹۷۲) وفی کتاب فرض الخمس، باب قول النبی ﷺ: أحلت لکم الغنائم، رقم (۳۱۲۳) وفی فاتحة کتاب التمنی، باب ماجاء فی التمنی ومن تمنی الشہادة، رقم (۷۲۲۶) و (۷۲۲۷) وفی کتاب التوحید، باب قولہ تعالی: ولقد سبقت کلمتنا لعبادنا المرسلین، رقم (۷۴۵۷) وباب قول اللہ تعالی: قل لوکان البحر مدادا لکلمات ربی لنفد البحر قبل أن تنفد کلمات ربی، ولو جئنا بمثلہ مددا، رقم (۷۴۶۳)۔ وأخرجہ مسلم (ج۲ ص۱۳۳ و ۱۳۴) فی کتاب الإمارة، باب فضل الجہاد والخروج فی سبیل اللہ، والنسائی فی سننہ (ج۲ ص۵۵) کتاب الجہاد، باب ماتکفل اللہ عزوجل لمن جاہد فی سبیلہ، وفی (ج۲ ص۲۷۱) کتاب الإیمان وشرائعہ، باب الجہاد، وابن ماجہ فی سننہ، فی کتاب الجہاد، باب فضل الجہاد فی سبیل اللہ، رقم (۲۷۵۳)۔

(۴۵) دیکھیے مختار الصحاح (ص۶۵۱)۔

(۴۶) النہایة (ج۵ ص۳۴)۔

(۴۷) دیکھیے فتح الباری (ج۱ ص۹۳)۔

(۴۸) صحیح بخاری (ج۱ ص۴۴۰) کتاب الجہاد، باب قول النبی ﷺ: أحلت لکم الغنائم، رقم (۳۱۲۳)۔

(۴۹) صحیح مسلم (ج۲ ص۱۳۳) کتاب الإمارة، باب فضل الجہاد والخروج فی سبیل اللہ۔

لا یُخْرِجہ إلّا إیمان بی وتصدیق برُسُلی

اس کو مجھ پر ایمان اور میرے رسولوں کی تصدیق ہی نکالتی ہے ۔ مطلب یہ ہے کہ مجاہد جو اللہ کے راستے میں نکلتا ہے اس کا باعث کوئی اور وجہ نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ پر ایمان اور اللہ کے رسولوں کی تصدیق کی وجہ سے وہ نکلتا ہے ۔

یہاں "ایمان" مرفوع ہے اور "لایُخْرِجُ" کا فاعل ہے اس حدیث میں ایک دوسرے طریق میں : "إیمانا" نصب کے ساتھ آیا ہے ، اس صورت میں "إیمانا" کو مفعول لۂ قرار دیں گے اور تقدیرِ عبارت ہوگی "لایخرِجہ مُخرِجٌ إلالإیمان بی" یعنی اس کو اللہ تعالیٰ پر ایمان کی وجہ سے کوئی نکالنے والا نکالے ۔ (۵۰)

پھر علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ آگے بعض نسخوں میں "وتصدیق برسلی" کی جگہ : "أو تصدیق برسلی" ہے ۔ (۵۱) "أو" ہونے کی صورت میں اشکال ہوتا ہے کہ ایمان باللہ کے لیے تصدیق بالرسل لازم ہے ، دونوں کا ہونا ضروری ہے تو پھر "أو" کیوں ارشاد فرمایا گیا ؟

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ اس کا جواب دیتے ہیں کہ یہ "أو" مانعۃ الخلو کے لیے ہے ، جو جمع سے مانع نہیں ہے ۔ (۵۲)

لیکن حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ دراصل "أو" کی روایت ثابت نہیں ہے ، لہذا جواب کا تکلّف کرنے کی ضرورت نہیں ۔ (۵۳) خصوصاً جب کہ "أو" کو مانعۃ الخلو کے لیے قرار دینے سے دونوں کے درمیان لزوم ثابت نہیں ہوتا ۔

البتہ یہ ممکن ہے کہ یہ "أو" شک کے لیے ہو ، یعنی اس میں شک ہے کہ راوی نے "إلا إیمان بی" یا "إلا تصدیق برسلی" کہا ۔

بہرحال ایمان باللہ کے لیے تصدیق بالرسل لازم ہے ، بغیر رسولوں کی تصدیق کے صحیح ایمان باللہ حاصل ہو ہی نہیں سکتا ، اور تصدیق بالرسل کے لیے ایمان باللہ لازم ہے ، اس لیے کہ وہ اللہ پر ایمان لانے کی دعوت دیتے ہیں ۔

---

(۵۰) دیکھیے فتح الباری (ج۱ ص۹۳) وشرح النووی علی صحیح مسلم (ج۲ ص۱۳۳) کتاب الامارۃ ، باب فضل الجہاد والخروج فی سبیل اللہ ۔

(۵۱) شرح الکرمانی (ج۱ ص۱۵۵) ۔

(۵۲) حوالۂ بالا ۔

(۵۳) فتح الباری (ج۱ ص۹۳) ۔

أن أرْجعه بما نال من أجر، أو غنيمة، أو أدخله الجنّة

یعنی اللہ تعالیٰ نے اس شخص کی کفالت کرلی ہے جو اس کے راستہ میں نکل گیا کہ اس کو اجر کے ساتھ لوٹائے، یا غنیمت کے ساتھ لوٹائے، یا اسے جنت میں داخل کرے۔

"أرجع" مجرد سے ہے، باب "ضَرَبَ" سے استعمال ہوتا ہے، جب اس کا مصدر "رجوع" ہوتا ہے تو یہ لازم ہوتا ہے اور جب اس کا مصدر "رَجْع" ہوتا ہے تو یہ متعدی ہوجاتا ہے (۵۴) یہاں متعدی ہے۔

حاصل اس جملہ کا یہ ہے کہ جو شخص محض اللہ کی رضا کے لیے، ایمان اور تصدیق بالرسل کے ساتھ میدانِ جہاد میں جائے گا تو یا تو شہید ہوجائے گا اور جنت میں جائے گا، ورنہ زندہ رہ کر واپس آئے گا، اس صورت میں یا تو اجر ساتھ ہوگا یا غنیمت ساتھ ہوگی۔

ایک اشکال

اس پر اشکال یہ ہے کہ اس کا تو مطلب یہ نکلا کہ اگر مجاہد زندہ واپس آئے گا تو اس کے پاس دونوں میں سے صرف ایک چیز ہوگی، یا اجر ملے گا، یا غنیمت ملے گی، دونوں چیزیں نہیں ملیں گی، حالانکہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مجاہد اجرِ محض کے ساتھ آتا ہے، غنیمت حاصل نہیں ہوتی اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ وہ غنیمت کے ساتھ آتا ہے اور اس کے ساتھ اجر بھی ہوتا ہے، کیونکہ مجاہد جب خدا کے راستے میں اعلائے کلمۃ اللہ کے لیے لڑتا ہے تو بہرحال اس کو اس کے لڑنے پر اجر و ثواب ملے گا۔

اس کے تین جواب دیے گئے ہیں:۔

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ کا جواب

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ ارشاد فرماتے ہیں کہ یہ "أو" مانعۃ الخلو کے لیے ہے، یعنی دونوں میں ایک ضرور ہوگا اور دونوں جمع ہوسکتے ہیں۔ (۱)

ابن عبدالبر، قرطبی اور تورپشتی رحمہم اللہ کی رائے

حافظ ابن عبدالبر اور علامہ قرطبی رحمہما اللہ کی رائے یہ ہے کہ یہ "أو" بمعنی "واو" ہے، اسی قول

(۵۴) دیکھیے تاج العروس (ج۵ص۳۴۸)۔

(۱) شرح کرمانی (ج۱ص۱۵۶)۔

کو حافظ فضل اللہ تُورِبِشتی رحمۃ اللہ علیہ نے ترجیح دی ہے۔ (۲) اور اس کا قرینہ یہ ہے کہ مسلم شریف کے ایک طریق میں (جو "یحیی بن یحیی عن مغیرۃ بن عبدالرحمٰن عن أبی الزناد عن الأعرج عن أبی ھریرۃ" کے طریق سے مروی ہے) "واو" کے ساتھ یعنی "أجر وغنیمۃ" وارد ہے۔ (۳) اسی طرح سنن نسائی میں الزھری عن سعید بن المسیب عن أبی ھریرۃ" کے طریق سے اور "عطاء بن مِیْناء عن أبی ھریرۃ" کے طریق سے "واو" کے ساتھ ہی روایت آئی ہے۔ (۴)، پھر ابو داوٗد میں حضرت ابو اُمامہ رضی اللہ عنہ کی روایت کے الفاظ ہیں "... رجل خرج غازیا فی سبیل اللہ، فہو ضامن علی اللہ حتی یتوفاہ، فیدخلہ الجنۃ أو یردہ بما نال من أجر وغنیمۃ..." (۵)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر یہ روایات ثابت ہوجائیں تو "أو" کا "واو" کے معنی میں ہونا متعین ہوجائے گا۔ (۶)

لیکن حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اس جواب پر یہ اشکال کیا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو مجاہد زندہ آئے گا وہ اجر اور غنیمت دونوں ساتھ لائے گا، حالانکہ بعض وقت بلا غنیمت کے آتا ہے۔ (۷)

اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ اجر اور غنیمت دونوں کو ساتھ لانے کا مطلب یہ ہے کہ فی الجملہ دونوں کے ساتھ آئے گا، اب اس کی دو صورتیں ہیں، ایک صورت تو یہ ہے کہ دونوں کے ساتھ آئے اور دوسری صورت یہ ہے کہ اس میں سے بعض یعنی صرف اجر کے ساتھ آئے۔ (۸)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کا جواب

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ ہے کہ دراصل غنیمت کے ساتھ جو اجر ہوتا ہے وہ قلیل ہوتا ہے اس لیے اس کا تذکرہ نہیں کیا گیا، امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما سے مرفوعاً ایک حدیث نقل کی ہے "ما من غازیۃ تغزو فی سبیل اللہ فیصیبون

(۲) دیکھیے "فتح الباری (ج۶ ص۸) کتاب الجہاد، باب: أفضل الناس مؤمن مجاھد بنفسہ ومالہ فی سبیل اللہ۔

(۳) دیکھیے صحیح مسلم (ج۲ ص۱۳۳) کتاب الإمارۃ، باب فضل الجہاد والخروج فی سبیل اللہ۔

(۴) دیکھیے سنن نسائی (ج۲ ص۵۵) کتاب الجہاد، باب ما تکفل اللہ عز وجل لمن جاھد فی سبیلہ۔

(۵) سنن أبی داود، کتاب الجہاد، باب فضل الغزو فی البحر، رقم (۲۴۹۴)۔

(۶) فتح الباری (ج۶ ص۸) کتاب الجہاد، باب: أفضل الناس مؤمن مجاھد بنفسہ ومالہ فی سبیل اللہ۔

(۷) حوالۂ بالا۔

(۸) انظر شرح النووی علی صحیح مسلم (ج۲ ص۱۳۳) کتاب الإمارۃ، باب فضل الجہاد والخروج فی سبیل اللہ۔

الغنیمة إلا تعجلوا ثلثیٰ أجرهم من الآخرة، ویبقیٰ لهم الثلث، وإن لم یصیبوا غنیمة تمّ لهم أجرهم" (۹) یعنی اگر مجاہدین کا کوئی لشکر جہاد کے لیے جاتا ہے اور غنیمت کے ساتھ آتا ہے تو اسے دو حصّے اجر کے دنیا ہی میں مل جاتے ہیں، ایک حصّہ باقی رہ جاتا ہے اور اگر جہاد کرکے بلاغنیمت کے واپس آتا ہے تو اس کا پورا اجر آخرت کے لیے محفوظ کردیا جاتا ہے۔ (۱۰)

لیکن اس پر اشکال یہ ہے کہ اس کے معنی تو یہ نکلے کہ غنیمت ملنا نقصانِ ثواب کا سبب ہے، حالانکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حلِّ غنائم کو مقامِ مدح میں ذکر کیا ہے اور اپنی خصوصیت بیان کی ہے، آپ نے ارشاد فرمایا "... وأحلّت لی المغانم، ولم تحلّ لأحدٍ قبلی" (۱۱)۔

دوسرا اشکال یہ کیاگیا ہے کہ پھر تو اس حدیث کی رو سے اہلِ اُحد کا درجہ اہلِ بدر سے بڑھ جائے گا، اس لیے کہ اہلِ بدر کو غنیمت ملی تھی اور اہلِ اُحد کو غنیمت نہیں ملی تھی۔

بعض لوگوں نے اشکالات سے ڈر کر یہ کہہ دیا کہ "مامن غازیة تغزو فی سبیل اللّٰہ فیصیبون الغنیمة إلا تعجلوا ثلثی أجرهم من الآخرة" والی حدیث ضعیف ہے کیونکہ اس میں ایک راوی ابو ھانی حُمید بن ھانی مجہول ہے۔ (۱۲)

لیکن یہ بات درست نہیں چنانچہ امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان کو مجہول قراردینا غلطِ فاحش ہے، بلکہ وہ مشہور ثقہ راوی ہیں، ان سے لیث بن سعد، حَیْوَہ بن شُریح اور ابن وہب کے علاوہ کثیر خلائق نے روایت کی ہے، ان کی توثیق کے لیے امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ کا اپنی صحیح میں ان کی حدیث سے احتجاج واستدلال ہی کافی ہے۔ (۱۳)

پھرابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ ان کے بارے میں فرماتے ہیں "صالح" (۱۴)۔

امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "لیس بہ بأس" (۱۵)۔

---

(۹) صحیح مسلم (ج۲ص ۱۴۰) کتاب الإمارة، باب بیان قدر ثواب من غزافغنِمَ ومن لم یغنم، وسنن النسائی (ج۲ص ۵۶) کتاب الجهاد، باب ثواب السریة التی تخفق، وسنن أبی داود، کتاب الجهاد، باب فی السریة تخفق، رقم (۲۴۹۷) وسنن ابن ماجه، کتاب الجهاد، باب النیة فی القتال، رقم (۲۷۸۵) وأحمد فی مسنده (ج۲ص ۱۶۹)۔

(۱۰) فتح الباری (ج۶ص۸)۔

(۱۱) صحیح بخاری (ج۱ص ۴۷) کتاب التیمم۔

(۱۲) حکاه عیاض عن بعضهم، کمافی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج۲ص ۱۴۰) کتاب الإمارة، باب بیان قدر ثواب من غزافغنم ومن لم یغنم۔

(۱۳) شرح النووی علی صحیح مسلم (ج۲ص ۱۴۰)۔

(۱۴) تهذیب الکمال (ج۷ص ۴۰۲) وتهذیب التهذیب (ج۳ص ۵۱)۔

(۱۵) حوالۂ بالا۔

امام دار قطنی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "لا بأس بہ" پھر فرمایا "ثقۃ" (۱۶)۔

حافظ ابن عبدالبر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ھو عندھم صالح الحدیث لا بأس بہ" (۱۷)۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقۃ" (۱۸)۔

ابن حبّان رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو "کتاب الثقات" میں ذکر کیا ہے۔ (۱۹)۔

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ اس سے مراد وہ غنیمت ہے جو ناجائز طریقے سے لی گئی ہو۔

لیکن یہ بات اس وجہ سے غلط ہے کہ پھر تو ثُلثِ اجر بھی نہیں ملے گا، بلکہ کچھ بھی اجر نہیں ملے گا۔ (۲۰)

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ اس سے وہ جہاد کا سفر مراد ہے جو ابتداءً اعلاءِ کلمۃ اللہ کی نیت سے نہ ہو، بلکہ بعد میں نیت خالص کی گئی ہو۔

لیکن یہ جواب بھی درست نہیں کیونکہ اگر نیت درست نہ ہو تو اجر مطلقاً نہیں ملے گا اور اگر نیت درست ہوگئی ہو تو پورا اجر ہے، نیت کے شروع میں فاسد ہونے اور آخر میں درست ہونے کی وجہ سے ثلثین اور ثلث کی تقسیم درست نہیں، خصوصاً جب کہ غزوات میں اجر کا مدار "لا یخرجہ إلا إیمان بی وتصدیق برسلی" پر ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سفر کے شروع ہی سے اخلاصِ نیت ضروری ہے۔ (۲۱)

پہلے اشکال کا صحیح جواب

پہلے اشکال کا صحیح جواب یہ ہے کہ "حل الغنائم" یقیناً حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے اور آپ نے اس کو مقامِ مدح میں ذکر کیا ہے لیکن یہ امرِ مباح ہے اور امرِ مباح کا حصولِ ثواب کا سبب ہونا لازم اور ضروری نہیں، یہ ٹھیک ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمارے عجز و ضعف کو دیکھ کر (جیسا کہ حدیث میں وارد ہے [۲۲]) غنائم کو حلال کردیا، لیکن اس سے یہ کہاں لازم ہے کہ اس کی وجہ سے اجر و ثواب بھی بڑھتا رہے

---

(۱۶) حوالۂ بالا۔

(۱۷) تہذیب التہذیب (ج۳ ص ۵۱)۔

(۱۸) الکاشف (ج ۱ ص ۲۵۸)۔

(۱۹) الثقات لابن حبان (ج ۴ ص ۱۴۹)۔

(۲۰) فتح الباری (ج ۶ ص ۹) کتاب الجهاد، باب: أفضل الناس مؤمن مجاهد بنفسه وماله في سبيل الله۔

(۲۱) حوالۂ بالا۔

(۲۲) قال رسول الله ﷺ: "... فلم تحل الغنائم لأحد من قبلنا، ذلك بأن الله رأى ضعفنا وعجزنا، فطيبها لنا" أخرجه مسلم في صحيحه (ج ۲ ص ۸۵) كتاب الجهاد والسير، باب تحليل الغنائم لهذه الأمة خاصة۔

اور کوئی کمی نہ آئے ، دنیا حاصل ہوجانے کے بعد اجر کا کم ہوجانا معقول بات معلوم ہوتی ہے ۔ (۲۳)

دوسرے اشکال کا جواب

جہاں تک اہلِ بدر اور اہلِ اُحد کا اشکال ہے سو اس کا جواب یہ ہے کہ تقابل اہلِ اُحد اور اہلِ بدر کے درمیان کرنے کے بجائے خود اہلِ بدر کے درمیان کرنا چاہیے ، مطلب یہ ہے کہ خود اہلِ بدر کی دو حالتوں میں موازنہ کرکے دیکھو اگر ان کو غنیمت نہ ملتی تو پھر ان کا اجر کتنا ہوتا ؟!

مثال کے طور پر یوں سمجھیے کہ بدری کا اجر بلاغنیمت چھ سو ہے اور اُحدی کا اجر بلاغنیمت سو ہے ، بدری کو غنیمت چونکہ ملی ہے اس لیے اس کا اجر چھ سو کا ثلث یعنی دوسو ہوگا ، ظاہر ہے کہ یہ دوسو جو بدری کا اجر ہے وہ اُحدی کے اس اجر سے دگنا ہے جو بلاغنیمت کے اسے ملا ہے ۔ (۲۴) واللہ اعلم ۔

ولولا أن أشق علىٰ أمتي ماقعدت خلف سرية

اگر مجھے یہ خطرہ نہ ہوتا کہ میری امّت کو مشقت لاحق ہوگی تو میں کسی لشکر میں شرکت سے باز نہ آتا ، ہر سریّہ میں شرکت کرتا ، لیکن مشقت کے خوف سے میں ہر موقع پر شرکت نہیں کرتا ۔

مشقت کی وجوہ

امت کے لیے مشقت کی کئی صورتیں ہوسکتی ہیں :۔

(۱) ایک مشقت تو یہی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اگر جہاد میں تشریف لے جائیں گے تو مدینہ منورہ کے انتظامی امور اور معاملات میں تعطل پیدا ہوگا ، کیونکہ جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تشریف فرما نہیں ہوں گے تو پیچھے جو واقعات پیش آئیں گے اور حالات نمودار ہوں گے ان کا تصفیہ اور فیصلہ کیسے ہوگا ؟ اور معاملات کے اس تعطل سے لوگوں کو مشکل اور پریشانی ہوگی ۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اگر ہر جہاد میں تشریف لے جاتے تو اس کا یہ مطلب ہوتا کہ امیر کو جہاد میں شرکت لازم ہے ، لہذا بعد میں جو خلفاء آنے والے تھے ان کے لیے دشواری پیدا ہوتی کہ ان کو ہر جہاد میں خود نکلنا پڑتا ، ظاہر ہے کہ اس میں حرج تھا ۔

(۳) تیسری وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب جہاد میں تشریف لے جاتے تھے

---

(۲۳) انظر فتح الباری (ج۶ص۹)۔

(۲۴) حوالۂ بالا ۔

تو اہلِ ایمان میں سے کوئی بھی مدینہ منورہ میں بیٹھے رہنے پر راضی نہیں ہوتا تھا، ان میں سے ہر ایک کی یہ خواہش ہوتی تھی کہ وہ جہاد میں آپ کے ساتھ شامل ہو، پھر جب ہر شخص جانا چاہتا تو سب کے لیے سواری کا بندوبست نہ ہوتا تھا، پھر دشواری اور مشکل پیش آتی تھی، قرآن مجید نے اس کا ذکر کیا ہے "وَلَا عَلَى الَّذِيْنَ إِذَا مَآ أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَآ أَجِدُ مَآ أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَّأَعْيُنُهُمْ تَفِيْضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُوْا مَا يُنْفِقُوْنَ" (۲۵) یہ حضرات حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جہاد میں جانا چاہتے تھے، لیکن ان کے لیے انتظام مشکل ہوتا تھا، ان کی رعایت کرکے بعض اوقات حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم لشکر کے ساتھ تشریف نہیں لے جاتے تھے تاکہ ان کو کچھ اطمینان اور تسلّی رہے کہ ہم نہیں گئے تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بھی تو تشریف رکھتے ہیں اور اگر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لے جاتے تو ان کی بے چینی، بے قراری اور پریشانی کی کوئی حد باقی نہیں رہتی تھی، اس لیے آپ نے فرمایا "لولا أن أشق علی أمتی ماقعدت خلف سرية" (۲۶)۔

سریّہ

سریہ لشکر کے دستہ کو کہتے ہیں جس میں زیادہ سے زیادہ چار سو افراد ہوتے ہیں۔ (۲۷)

سریہ کی وجہِ تسمیہ یہ ہے کہ یہ "سری" سے ماخوذ ہے، جس کے معنی "نفیس شے" کے ہوتے ہیں، چونکہ سریہ میں بھی لشکر میں سے منتخب افراد کو چن کر بھیجا جاتا ہے اس لیے اس کو "سرية" کہتے ہیں۔ (۲۸)

پھر اصطلاح میں "غزوہ" اور "سریہ" میں فرق معروف ہے کہ غزوہ اس لشکر کو کہتے ہیں جس کے ساتھ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بنفسِ نفیس شرکت کی ہو، اور "سریّہ" اس دستہ کو کہتے ہیں جس کے ساتھ آپ نے خود شرکت نہ فرمائی ہو۔ (۲۹) واللہ اعلم۔

ولوَدِدت أنی أُقتل فی سبیل اللہ، ثم أُحیا، ثم أُقتل، ثم أُحیا، ثم أُقتل

میری تمنّا ہے کہ میں اللہ کی راہ میں قتل کردیا جاؤں، پھر مجھے زندہ کیا جائے، پھر قتل کیا جاؤں،

---

(۲۵) سورۃ التوبۃ/۹۲۔

(۲۶) تمام توجیہات کے لیے دیکھیے فضل الباری (ج۱ ص۴۴۹ و ۴۵۰)۔

(۲۷) النہایۃ لابن الأثیر (ج۲ ص۳۶۳)۔

(۲۸) حوالۂ بالا۔

(۲۹) کشاف اصطلاحات الفنون (ج۲ ص۱۰۹۹) مادۃ "الغزو"۔

پھر مجھے زندہ کیا جائے اور پھر میں اللہ کی راہ میں قتل کیا جاؤں۔

یہاں بظاہر اشکال ہوتا ہے کہ آپ کا مرتبہ تو شہداء سے بہت زیادہ ہے، پھر آپ نے شہادت کی تمنا کیوں فرمائی؟

لیکن یہ کوئی عجیب بات نہیں، کیونکہ بسااوقات ایسا ہوتا ہے کہ بڑے آدمیوں کو چھوٹی چھوٹی چیزوں کی بھی خواہش ہوتی ہے، دیکھیے! ایک آدمی کے سامنے بریانی، قورمہ، تنجن اور نفیس نفیس اشیاء موجود ہیں اس کے باوجود وہ کہتا ہے کہ اچار اور چٹنی لے کر آؤ، ان نفیس اشیاء کے مقابلہ میں اچار اور چٹنی کی کیا حیثیت ہے؟ لیکن وہ پھر بھی اچار اور چٹنی کا مطالبہ کرتا ہے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ نے جو مقام عطا فرمایا وہ شہادت کے مقام سے بدرجہا اعلیٰ اور بالا ہے، لیکن شہادت بھی اگرچہ اس سے کمتر سہی، فضیلت کی چیز ضرور ہے، اس لیے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تمنا کی۔ (۳۰)

علاوہ ازیں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس تمنا کی غرض شہداء کے اجر اور مرتبہ کا حصول نہیں ہے، کیونکہ اجر اور مرتبہ تو آپ کو بغیر شہادت کے اس سے بڑھ کر حاصل ہے، بلکہ حقیقتِ حال یہ ہے کہ آپ نے شہادت کی تمنا اس لیے کی کیونکہ اس میں ایک خاص لذت ہے:

وہ کم ہیں تڑپنے میں جنہیں ملتی ہے لذت
یوں آپ کی شمشیر کے بسمل تو بہت ہیں

اگر شہادت کا مرتبہ حاصل کرنا مقصود ہوتا تو ایک مرتبہ شہید ہوجانا کافی تھا، آپ جو تکرار کے ساتھ فرمارہے ہیں یہ اس بات پر دال ہے کہ شہادت میں ایک خاص لذت ہے، اس لذت کو آپ ایک مرتبہ نہیں بار بار حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ (۳۱)

پھر آپ کی اس تمنائے شہادت کی ایک وجہ یہ بھی ممکن ہے کہ بے شک نبوت کا مقام اور اس کا اجر و ثواب بہت ہے لیکن شہادت کا بھی بہت بڑا مقام اور بہت بڑی فضیلت ہے۔

چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شہید کے خون سے زمین خشک بھی نہیں ہونے پاتی کہ حوریں اسے اٹھالیتی ہیں۔ (۳۲)

---

(۳۰) فضل الباری (ج ۱ ص ۳۵۰)۔

(۳۱) حوالۂ بالا۔

(۳۲) عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: ذكر الشهداء عند النبي ﷺ، فقال: "لا تجفّ الأرض من دم الشهيد حتى تبتدره زوجتاه..." أخرجه ابن ماجه في سننه، في كتاب الجهاد، باب فضل الشهادة في سبيل الله، رقم (۲۷۹۸)۔

شہداء کی ارواح دن بھر جہاں چاہتی ہیں جنت میں گھومتی پھرتی ہیں اور رات کو عرش الٰہی کے ساتھ معلق قنادیل میں انھیں جگہ ملتی ہے ۔ (۳۳) اسی طرح کی بے شمار فضیلتیں اللہ تعالیٰ نے شہادت اور شہید کے لیے مختص کر رکھی ہیں ۔ (۳۴)

لہذا اگر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان فضائل اور مناقب کے پیشِ نظر شہادت کی تمنا فرمائی ہو تو کوئی مضائقہ یا تعجب کی بات نہیں ۔

کیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تمنائے شہادت سے غلبۂ کفر لازم آتا ہے ؟

یہاں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آپ اس حدیث میں بتکرار تمنائے شہادت کر رہے ہیں ، اور شہادت ملتی ہے کفار کے ساتھ قتال کرنے سے ، تو کیا گویا آپ یہ تمنا کر رہے ہیں کہ کفر ہمیشہ باقی رہے ؟

یہ سوال انتہائی سطحی ہے ، کیونکہ اس حدیث کا مقصد جہاد اور شہادت کی عظمت و مزیت اور فضیلت کا اظہار ہے ، یہ عنوان جہاد کی عظمت کو بیان کرنے اور شہادت کی فضیلت کو اجاگر کرنے کے لیے اختیار کیا گیا ہے ، اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا کہ آپ بقاءِ کفر کی بھی تمنا کر رہے ہیں انتہائی لغو اور بالکل غلط ہے ۔

پھر تکوینی طور پر یہ معلوم ہی ہے کہ کفر قیامت تک تو باقی رہے گا ہی ، اگر اس علم کی وجہ سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طرح شہادت فی سبیل اللہ کی تمنا کی ہو تو اس کی وجہ سے آپ کی طرف بقاءِ کفر کی تمنا کی نسبت کرنا کیسے درست ہوگا ؟! آپ نے تو اس لیے تمنا کی ہے کہ کفر کا قیامت تک باقی رہنا معلوم ہی ہے ۔

نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ آپ نے بقاءِ کفر کے لیے نہیں ، بلکہ امت کے لوگوں کو شہادت کا شوق دلانے کے لیے یہ فرمایا ہے ۔ (۳۵) واللہ اعلم ۔

---

(۳۳) انظر الصحیح لمسلم (ج۲ ص۱۳۵) کتاب الإمارۃ، باب فی بیان أرواح الشھداء فی الجنۃ ... ۔

(۳۴) دیکھیے "الدر المنثور" (ج۲ ص ۹۴ ـ ۱۰۰) بذیل آیت "ولا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل اللہ أمواتا ..." ۔

(۳۵) دیکھیے فضل الباری (ج۱ ص۴۵۲) ۔

۲۶ – باب : تَطَوُّعُ قِيَامِ رَمَضَانَ مِنَ الْإِيمَانِ

مقصد ترجمہ

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرمارہے ہیں کہ قیام رمضان جو تطوع ہے وہ ایمان کا ایک شعبہ ہے ، اس سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے دو باتوں کی طرف اشارہ کیا ہے ، ایک تو یہ کہ قیام رمضان سنّت ہے واجب نہیں ، دوسرے یہ کہ جس طرح طاعاتِ مفروضہ ایمان میں داخل ہیں عباداتِ مندوبہ بھی داخل ہیں ۔

عباداتِ مندوبہ ایمان مین داخل ہیں یا نہیں ؟ یہ مسئلہ مختلف فیہا ہے اہل السنۃ و الجماعۃ طاعاتِ مفروضہ و مندوبہ سب کو ایمان میں داخل مانتے ہیں ، جب کہ معتزلہ کی ایک جماعت کہتی ہے کہ فرائض تو ایمان میں داخل ہیں نوافل و مندوبات داخل نہیں ۔ (۳۶)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس ترجمہ میں "تطوع" کا لفظ بڑھاکر اس اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے اور اہلِ سنت کی تائید فرمائی ہے ۔

۳۷ : حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ : حَدَّثَنِي مَالِكٌ ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ ، عَنْ حُمَيْدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ : أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ ﷺ قَالَ : (مَنْ قَامَ رَمَضَانَ ، إِيمَانًا وَاحْتِسَابًا ، غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ) . [۱۹۰۴ : ۱۹۰۵]

حدثنا إسماعيل

یہ اسماعیل بن ابی اویس مدنی ہیں ، ان کے حالات پیچھے "باب تفاضل أهل الإيمان فى الأعمال" میں گذر چکے ہیں ۔

قال حدثني مالك

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے حالات "باب من الدين الفرار من الفتن" کے ذیل میں آچکے ہیں ۔

عن ابن شهاب

یہ امام زہری رحمۃ اللہ علیہ ہیں ، ان کے حالات " بدء الوحی " میں تیسری حدیث کے ذیل میں گذر چکے ہیں ۔

---

(۳۶) دیکھیے الأبواب والتراجم (ص ۳۶) از حضرت شیخ الحدیث قدس اللہ روحہ ۔

عن حُمید بن عبدالرحمٰن

یہ مشہور صحابی ، احد العشرۃ المبشرۃ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ کے صاحبزادے ہیں ، ان کی کنیت ابو ابراہیم ہے ، بعض نے ابوعبدالرحمٰن کہا ہے ، اور بعض نے ابو عثمان ذکر کیا ہے ، ان کی والدہ ام کلثوم بنت عُقبہ بن ابی مُعَیط ہیں جو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی ماں شریک بہن ہیں اور بالکل شروع ہی میں مکہ مکرمہ سے مدینہ منورہ ہجرت کرنے والی خواتین میں سے ہیں ۔ (۳۷)

انھوں نے اپنے والد حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ اور اپنی والدہ حضرت ام کلثوم رضی اللہ عنہا کے علاوہ حضرت ابن عباس ، حضرت عبداللہ بن عمر ، حضرت عبداللہ بن عمرو ، حضرت ابوہریرہ ، حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہم وغیرہ سے حدیث کی روایت کی ہے ۔

خود ان سے روایت کرنے والوں میں سعد بن ابراہیم ، صفوان بن سُلیم ، اسماعیل بن محمد بن سعد بن ابی وقاص ، عبدالرحمن بن ہُرمُز الاعرج اور امام زہری رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ حضرات ہیں ۔ (۳۸)

احمد بن عبداللہ عجلی ، ابو زرعہ اور ابن خراش رحمہم اللہ ان کے بارے میں فرماتے ہیں "ثقة" (۳۹)۔

محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ نے امام واقدی رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کیا ہے "وکان ثقة عالماً کثیر الحدیث" (۴۰) ۔

واقدی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان کا انتقال مدینہ منورہ میں ۹۵ھ میں ہوا ۔ (۴۱)

ابن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بعض حضرات نے ان کا سالِ وفات ۱۰۵ھ نقل کیا ہے جو غلط ہے ۔ (۴۲) واللہ اعلم ۔

عن أبی هريرة (۴۳)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے تفصیلی حالات "باب أمور الإیمان" کے تحت گذر چکے ہیں ۔

---

(۳۷) تہذیب الکمال (ج۷ ص۳۷۸ و ۳۷۹) ۔

(۳۸) حوالۂ بالا ۔

(۳۹) تہذیب الکمال (ج۷ ص ۳۸۰) ۔

(۴۰) طبقات ابن سعد (ج۵ ص ۱۵۴) ۔

(۴۱) حوالۂ بالا ۔

(۴۲) طبقات (ج۵ ص۱۵۵) نیز دیکھیے حاشیۃ تہذیب الکمال (ج۷ ص ۳۸۱) ۔

(۴۳) قد سبق تخریج هذا الحدیث تحت "باب قیام لیلة القدر من الإیمان" فارجع إلیه إن شئت ۔

أن رسول الله ﷺ قال: من قام رمضان إيماناً واحتساباً غُفِرَ له ماتقدم من ذنبه
یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص رمضان میں ایمان اور نیتِ ثواب کے ساتھ قیام کرے گا اس کے تمام پچھلے گناہ معاف کردیے جائیں گے۔

اس حدیث سے متعلقہ مباحث کی تشریح پیچھے "من يقم ليلة القدر إيماناً واحتساباً غُفِرَ له ماتقدم من ذنبه" کے تحت گذر چکی ہے۔

۲۷ – باب: صَوْمُ رَمَضَانَ احْتِسَابًا مِنَ الْإِيمَانِ.

قیام رمضان کو صوم رمضان پر مقدّم کرنے کی وجوہ

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "احتساب" یعنی اللہ تعالیٰ سے اجر و ثواب کو طلب کرنے کے لیے رمضان کا روزہ رکھنا ایمان کا شعبہ ہے۔

یہاں سوال یہ ہے کہ حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے "صوم رمضان" کا ترجمہ "قیامِ رمضان" کے بعد ذکر کیا ہے، حالانکہ صوم فرض ہے اور قیام سنّت ہے، صوم کی اہمیت اس بات کی متقاضی ہے کہ پہلے اس کا ترجمہ لاتے اور بعد میں "قیامِ رمضان" کا ترجمہ لاتے۔

اس سوال کا جواب ہم پیچھے "باب الجهاد من الإيمان" کے شروع میں ذکر کرچکے ہیں، تاہم یہاں کچھ تفصیل سے ذکر کیا جاتا ہے۔

(۱) اس کا پہلا جواب یہ ہے کہ "قیامِ رمضان" فعلی عبادت ہے اور "صوم" ترکی عبادت ہے، ترک کا نمبر فعل کے بعد ہے، اس لیے پہلے فعلی عبادت ذکر کی اور پھر ترکی عبادت۔ (۴۴)

(۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ "قیامِ رمضان" رات میں ہوتا ہے اور "صیام" دن میں ہوتا ہے، پہلے قیام ہوتا ہے اور پھر صیام، دیکھیے رمضان کا چاند جب نظر آتا ہے تو پہلے تراویح پڑھی جاتی ہے کیونکہ پہلے رات آتی ہے اس لیے اس کا وظیفہ ادا کیا جاتا ہے، اس کے بعد روزہ رکھا جاتا ہے، کیونکہ رات کے بعد رمضان کی پہلی تاریخ آتی ہے، اور اس کا وظیفہ ادا کیا جاتا ہے۔ تو چونکہ "قیامِ رمضان" "صیام رمضان" سے زماناً مقدم ہے اس لیے مصنّف نے ذکر میں بھی اس کو مقدّم فرمادیا۔ (۴۵)

---

(۴۴) فتح الباری (ج۱ ص۹۲)۔

(۴۵) حوالۂ سابقہ۔

(۳) تیسرا جواب یہ ہے کہ قیامِ رمضان سنّت ہے اور صیام فرض ہے فرائض میں داخلہ عموماً سنن سے ہوتا ہے گویا یہ "قیام" بمنزلۂ سنت قبلیہ ہے، اس لیے مؤلف رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو پہلے ذکر فرمایا۔ (۴۶)

(۴) چوتھا جواب یہ ہے کہ قیام رمضان روزے کی تمہید ہے، کیونکہ قیام رمضان کا ایک جزء تراویح ہے اور اس میں تہجد، ذکر، نوافل اور دعا وغیرہ بھی داخل ہیں، ظاہر ہے کہ جب کوئی یہ "قیام" کرے گا تو سحری کا وقت آجائے گا اس طرح یہ "قیام" روزے کی تمہید بن جائے گا، تمہید چونکہ پہلے ہوا کرتی ہے اس لیے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے قیام رمضان کو پہلے اور روزے کو بعد میں ذکر کیا۔ (۴۷) واللہ اعلم۔

۳۸ : حدثنا ابْنُ سَلَامٍ قَالَ : أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ فُضَيْلٍ قَالَ : حَدثنا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ : (مَنْ صَامَ رَمَضَانَ ، إِيمَانًا وَاحْتِسَابًا ، غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ) . [۱۸۰۲، ۱۹۱۰]

تراجم رواۃ

(۱) ابنِ سلام: یہ محمد بن سلام بیکندی رحمۃ اللہ علیہ ہیں، ان کے حالات پیچھے "کتاب الإیمان، باب قول النبی ﷺ: أنا أعلمکم باللہ وأن المعرفۃ فعل القلب" کے تحت گذر چکے ہیں۔

(۲) محمد بن فضیل: یہ ابو عبدالرحمٰن محمد بن فضیل بن غزوان بن جریر ضبّی کوفی ہیں۔

انھوں نے مغیرہ بن مِقسَم ضبّی، مختار بن فُلفُل، بَیان بن بِشر احمسی رحمہم اللہ اور ان کے علاوہ بہت سے حضرات سے حدیثیں روایت کی ہیں۔

جبکہ ان سے روایت کرنے والوں میں امام سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ بھی ہیں، جو ان سے بڑے ہیں، ان کے علاوہ امام احمد، امام اسحاق بن راہویہ اور عمرو بن علی الفلاّس رحمہم اللہ جیسے حضرات ہیں۔ (۴۸)

امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "لیس بہ بأس" (۴۹)۔

---

(۴۶) امداد الباری (ج۲ص ۵۹۵)۔

(۴۷) حوالۂ سابقہ۔

(۴۸) دیکھیے تہذیب الکمال (ج۲۶ص ۲۹۳ ـ ۲۹۶) وخلاصۃ الخزرجی (ص ۳۵۶) وعمدۃ القاری (ج۱ص ۲۳۳)۔

(۴۹) تہذیب الکمال (ج۲۶ص ۲۹۷) وخلاصۃ الخزرجی (ص ۳۵۶)۔

امام ابوزرعہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "صدوق من أهل العلم" (۵۰)۔

امام ابوحاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "شیخ" (۵۱)۔

امام یحیی بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة" (۵۲)۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "وکان من علماء هذا الشأن" (۵۳)۔

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "کان یتشیع وکان حسن الحدیث" (۵۴)۔

امام محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "وکان ثقة کثیر الحدیث، متشیعا، وبعضهم لا یحتج به" (۵۵)۔

امام ابو داود رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "کان شیعیا محترقا" (۵۶)۔

حافظ صفی الدین خزرجی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "شیعی غال باطنه لا یُسَبّ" (۵۷)۔

علامہ سمعانی رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر کیا ہے "وکان یغلو فی التشیع" (۵۸)۔

محمد بن فضیل رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں مذکورہ اقوال کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ حدیث میں امام اور حافظ تھے، ان کی حدیثوں پر بڑے بڑے ائمہ نے اعتماد کیا ہے۔ البتہ ان کے بارے میں جو جرح ہے وہ یہ ہے کہ یہ شیعی تھے، پھر بعض حضرات نے ان کو غالی شیعہ بھی قرار دیا ہے۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ غالی شیعہ بھی نہیں تھے بلکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو صرف افضل سمجھتے تھے، جب کہ حضرات شیخین رضی اللہ عنہما کی تعظیم کرتے اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو ترحّم کے ساتھ یاد کیا کرتے تھے۔

چنانچہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے قول "وکان یتشیع" پر تبصرہ کرتے ہوئے حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "قلت: کان متوالیاً فقط" (۵۹)۔

---

(۵۰) تہذیب الکمال (ج۲۶ ص۲۹۷)۔

(۵۱) حوالۂ سابقہ۔

(۵۲) حوالۂ سابقہ۔

(۵۳) تذکرة الحفاظ (ج۱ ص۳۱۵)۔

(۵۴) تہذیب الکمال (ج۲۶ ص۲۹۷) وتذکرة الحفاظ (ج۱ ص۳۱۵) وسیر أعلام النبلاء (ج۹ ص۱۷۴)۔

(۵۵) طبقات ابن سعد (ج۶ ص۳۸۹)۔

(۵۶) تہذیب الکمال (ج۲۶ ص۲۹۷) وتذکرة الحفاظ (ج۱ ص۳۱۵) وسیر أعلام النبلاء (ج۹ ص۱۷۴)۔

(۵۷) خلاصة الخزرجی (ص۳۵۶)۔

(۵۸) الأنساب للسمعانی (ج۴ ص۱۱)۔

(۵۹) تذکرة الحفاظ (ج۱ ص۳۱۵)۔

اسی طرح امام ابوداؤد رحمۃ اللہ علیہ کے قول "کان شیعیا محترقا" پر تبصرہ کرتے ہوئے حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "قلت: تحرقه علی من حارب أو نازع الأمر علیاً رضی اللہ عنہ، وھو معظّم للشیخین رضی اللہ عنہما" (۶۰)۔

امام محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ کے قول "وبعضھم لا یحتج بہ" پر تبصرہ کرتے ہوئے حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "إنما توقف فیہ من توقف لتشیعہ" (۶۱) یعنی ان پر اگر کسی نے عدمِ اعتماد کا اظہار کیا ہے تو وہ بربنائے تشیع ہے، چونکہ ان کا تشیع غلو کی حد تک نہیں پہنچا، اور نہ ہی یہ داعی تھے، اس لیے اس کو سببِ طعن مقبول قرار نہیں دیا جاسکتا۔

واضح رہے کہ بعض حضرات نے ایک واقعہ یحیی حِمّانی سے نقل کیا ہے کہ محمد بن فضیل کے والد کہتے ہیں کہ میں نے اپنے بیٹے محمد کو کل رات کو صبح تک زد و کوب کیا کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ پر ترحم کرے، لیکن اس نے انکار ہی کیا۔ (۶۲)

لیکن یہ واقعہ درست نہیں معلوم ہوتا کیونکہ امام یحیی بن معین رحمۃ اللہ علیہ نقل کرتے ہیں کہ میں محمد بن فضیل کے پاس تھا کہ ایک شخص نے آکر کہا کہ مروان فزاری یہ کہتا ہے کہ آپ کے والد نے ایک رات کو پوری کوشش کی کہ آپ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے حق میں استغفار کے کلمات کہہ دیں لیکن آپ برابر انکار ہی کرتے رہے۔ اس پر محمد بن فضیل رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا "لا واللہ، ما علم اللہ ھذا منی قط، وما ذکرت عثمان قط إلا بخیر" (۶۳)۔

اسی طرح ابو ہاشم محمد بن فضیل رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کرتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا "رحم اللہ عثمان، ولا رحم اللہ من لا یترحم علیہ" (۶۴)۔

نیز وہ فرماتے ہیں "ورأیت علیہ آثار أھل السنۃ والجماعۃ، رحمہ اللہ تعالی" (۶۵)۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "وقد احتج بہ أرباب الصحاح" (۶۶)۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے ان کے تلامذہ کی ایک فہرست ذکر کرنے کے بعد ان کے بارے میں ایک

---

(۶۰) سیر أعلام النبلاء (ج۹ص ۱۷۴)۔

(۶۱) ھدی الساری (ص ۴۴۱)۔

(۶۲) سیر أعلام النبلاء (ج۹ص ۱۷۴)۔

(۶۳) حاشیۃ تہذیب الکمال (ج۲۶ ص ۲۹۷)۔

(۶۴) ھدی الساری (ص ۴۴۱)۔

(۶۵) حوالۂ سابقہ۔

(۶۶) سیر أعلام النبلاء (ج۹ص ۱۷۵)۔

جامع تبصرہ کیا ہے، چنانچہ فرمایا "حدث عنہ أحمد و أبو عبید، و... و.... و عدد کثیر و جم غفیر، علی تشیع کان فیہ، إلا انہ کان من علماء الحدیث، و الکمال عزیز" (٦٧)۔

خلاصہ یہ ہے کہ محمد بن فضیل رحمۃ اللہ علیہ ثقہ راوی ہیں، ان کی روایات کے قبول کرنے میں توقف نہیں کرنا چاہیے، جہاں تک ان کے شیعی ہونے کا تعلق ہے سو اول تو وہ داعی نہیں تھے پھر شیعیت بھی ان کی معمولی تھی اور اس میں غلو نہیں تھا، بلکہ ابو ھاشم رحمۃ اللہ علیہ کے بقول ان پر اہل السنۃ و الجماعۃ کے آثار واضح تھے۔ واللہ اعلم۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان کی وفات ۱۹۵ھ میں ہوئی۔ (٦٨) رحمہ اللہ تعالیٰ۔

(۳) یحیی بن سعید: یہ مشہور تابعی محدث یحیی بن سعید بن قیس بن عمرو الانصاری المدنی ہیں، ان کا تذکرہ اگرچہ پہلی حدیث کے ذیل میں آچکا ہے، لیکن وہاں چونکہ بہت اختصار تھا اس لیے ہم یہاں قدرے تفصیل سے ان کا ذکر کریں گے۔

یحیی بن سعید انصاری رحمۃ اللہ علیہ اپنے زمانہ میں مدینہ منورہ کے عالم و قاضی اور فقہاءِ سبعہ کے تلمیذِ خاص تھے۔ آپ کی ولادت حضرت عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہما کے زمانے میں ہوئی۔ (۱)

انھوں نے حضرت انس بن مالک، سائب بن یزید اور ابو اُمامہ بن سہل رضی اللہ عنہم کے علاوہ حضرت سعید بن المسیّب، قاسم بن محمد، عِراک بن مالک رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ بہت سے حضرات سے حدیثیں سنی ہیں۔ (۲)

ان سے احادیث سننے والوں کی فہرست بھی بہت طویل ہے جن میں ان کے اپنے شیخ امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کے علاوہ ھشام بن عروہ، حُمید الطویل، ایوب سَختیانی، عبیداللہ بن عمر، امام شعبہ، امام مالک، امام سفیان ثوری، سفیان بن عیینہ، حماد بن زید، حماد بن سلمہ، جریر بن حازم، جریر بن عبدالحمید، عبداللہ بن المبارک اور یحیی القطان رحمہم اللہ تعالیٰ ہیں۔ (۳)

محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "وکان ثقۃ، کثیر الحدیث، حجۃً، ثبتا" (۴)۔

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "یحیی بن سعید الأنصاری أثبت الناس" (۵)۔

---

(٦٧) سیر أعلام النبلاء (ج۹ ص۱٧۳)۔ (٦٨) التاریخ الکبیر للبخاری (ج۱ ص۲۰۸) رقم الترجمۃ (٦۵۲)۔

(۱) سیر أعلام النبلاء (ج۵ ص۴٦۸)۔

(۲) دیکھیے تہذیب الکمال (ج۳۱ ص۳۴٧ - ۳۴۹) و خلاصۃ الخزرجی (ص۴۲۴)۔

(۳) دیکھیے تہذیب الکمال (ج۳۱ ص۳۴۹ - ۳۵۱) و سیر أعلام النبلاء (ج۵ ص۴٧۰) و تذکرۃ الحفاظ (ج۱ ص۱۳٧) و خلاصۃ الخزرجی (ص۴۲۴)۔

(۴) تہذیب الکمال (ج۳۱ ص۳۵۱)۔

(۵) تذکرۃ الحفاظ (ج۱ ص۱۳۸) و سیر أعلام النبلاء (ج۵ ص۴٧۱) و تہذیب الکمال (ج۳۱ ص۳۵٦)۔

سعید بن عبدالرحمٰن جمحی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "مارأیت أحدا أقرب شبها بابن شهاب من یحیی بن سعید الأنصاری، ولولا هما لذهب کثیر من السنن" (٦)۔

علی بن المدینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "لم یکن بالمدینة بعد کبار التابعین أعلم من ابن شهاب ویحیی بن سعید الأنصاری، وأبی الزناد، وبکیر بن عبدالله بن الأشج" (۷)۔

نیز وہ فرماتے ہیں "أصحاب صحة الحدیث وثقاته، ومن لیس فی النفس من حدیثهم شیء: أیوب بالبصرة، ومنصور بالکوفة، ویحیی بن سعید بالمدینة، وعمرو بن دینار بمکة" (۸)۔

محمد بن عبداللہ بن عمّار موصلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "موازین أصحاب الحدیث من الکوفیین والمدنیین: عبدالملک بن أبی سلیمان، وعاصم الأحول، وعبیدالله بن عمر، ویحیی بن سعید الأنصاری" (۹)۔

امام یحیی القطّان رحمۃ اللہ علیہ اہلِ حجاز میں سے کسی کو بھی یحیی بن سعید انصاری رحمۃ اللہ علیہ پر فوقیت نہیں دیتے تھے، جب ان سے پوچھا گیا کہ امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کو بھی فوقیت نہیں ہے؟ تو انھوں نے فرمایا "الزهری یختلف عنه، ویحیی بن سعید لم یختلف عنه" (۱۰)۔

امام احمد، ابو خیثمہ، یحیی بن معین، ابو زرعہ اور ابو حاتم رحمہم اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں "ثقة" (۱۱)۔

امام عجلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "مدنی تابعی ثقة، وکان له فقه وکان رجلاً صالحاً" (۱۲)۔

امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة ثبت" (۱۳)۔

نیز فرمایا "ثقة مأمون" (۱۴)۔

امام ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "یحیی یوازی الزهری" (۱۵)۔

سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "کان یحیی بن سعید الأنصاری أجل عند أهل المدینة من

---

(٦) تہذیب الکمال (ج ۳۱ ص ۳۵۲)۔

(۷) تہذیب الکمال (ج ۳۱ ص ۳۵۳)۔

(۸) تہذیب الکمال (ج ۳۱ ص ۳۵۵)۔

(۹) حوالۂ سابقہ۔

(۱۰) حوالۂ سابقہ۔

(۱۱) تہذیب الکمال (ج ۳۱ ص ۳۵۶)۔

(۱۲) حوالۂ سابقہ۔

(۱۳) حوالۂ سابقہ۔

(۱۴) حوالۂ سابقہ

(۱۵) تہذیب الکمال (ج ۳۱ ص ۳۵۳)۔

الزھری" (۱٦)۔

جریر بن عبدالحمید رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "لم أر من المحدّثین إنساناکان أنبل عندی من یحیی بن سعیدالأنصاری" (۱۷)۔

آپ کی زندگی شروع میں بڑی عسرت میں گذر رہی تھی لیکن خلیفہ ابوجعفر نے آپ کو عراق بلا بھیجا اور وہاں قاضی مقرر کیا، اس کے بعد عسرت تو ختم ہوگئی، لیکن ان کے حالات میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں پیدا ہوئی، چنانچہ محمد بن القاسم ہاشمی فرماتے ہیں:

"کان یحیی بن سعید خفیف الحال، فاستقضاہ أبوجعفر، وارتفع شانہ، فلم یتغیر حالہ، فقیل لہ فی ذلک، فقال: من کانت نفسہ واحدۃ لم یغیّرہ المال" (۱۸)۔

اسی طرح امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ماخرج منا أحد إلی العراق إلا تغیر، غیر یحیی بن سعید، ولم یرجع علیٰ ماکان علیہ إلا یحیی بن سعید" (۱۹)۔

تمام اصحابِ اصول ستّہ نے ان کی روایات لی ہیں (۲۰)۔

۱۴۳ھ یا ۱۴۴ھ یا اس کے بعد آپ کی وفات ہوئی (۲۱)۔ رحمہ اللہ تعالیٰ۔

(۴) ابو سلمہ: یہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ کے صاحبزادے، مدینہ منورہ کے فقہائے سبعہ میں سے ایک فقیہ اور مشہور تابعی محدث ہیں (۲۲)۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان کی یہ کنیت ہی ان کا نام ہے (۲۳) جب کہ بعض حضرات نے ان کا نام "عبداللہ" بتایا ہے اور کچھ دوسرے حضرات نے ان کا نام "اسماعیل" کہا ہے۔ (۲۴)

۲۰ھ کے بعد آپ کی ولادت ہوئی۔ (۲۵)

---

(۱٦) حوالۂ سابقہ۔

(۱۷) تہذیب الکمال (ج۳۱ص۳۵۲)۔

(۱۸) تہذیب الکمال (ج۳۱ص۳۵۷)۔

(۱۹) حوالۂ سابقہ۔

(۲۰) تہذیب الکمال (ج۳۱ص۳۵۹)۔

(۲۱) دیکھیے تہذیب الکمال (ج۳۱ص۳۵۸) وخلاصۃ الخزرجی (ص۴۲۴) وتقریب (ص۵۹۱) رقم (۷۵۵۹)۔

(۲۲) تہذیب الأسماء واللغات (ج۲ص۲۴۰)۔

(۲۳) تذکرۃ الحفّاظ (ج۱ص٦۳) وتہذیب الکمال (ج۳۳ص۳۷۵)۔

(۲۴) دیکھیے تہذیب الکمال (ج۳۳ص۳۷۱) وسیر اعلام النبلاء (ج۴ص۲۸۷)۔ قال النووی رحمہ اللہ: "والصحیح المشہور ہو الأول" انظر تہذیب الأسماء واللغات (ج۲ص۲۴۰)۔

(۲۵) ولد سنۃ بضع وعشرین۔ قالہ الذہبی فی السیر (ج۴ص۲۸۷) وانظر التقریب (ص٦۴۵) رقم الترجمۃ (۸۱۴۲)۔

اپنے والد حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ سے روایت کی، لیکن کم، کیونکہ یہ چھوٹے تھے کہ ان کے والد کا انتقال ہوگیا۔ (۲۶) ان کے علاوہ حضرت عبداللہ بن سلام، حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص، حضرت جابر، حضرت ابوسعید خدری، حضرت ابو اسید، حضرت معاویہ بن الحکم، حضرت ربیعہ بن کعب، حضرت عائشہ اور حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہم اجمعین کے علاوہ اور بھی صحابہ کرام سے سماع حاصل ہے۔ (۲۷)

تابعین میں سے حضرت عطاء بن ابی رباح، عروہ بن الزبیر، بُشیر بن سعید، اور حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہم اللہ تعالیٰ سے روایت کرتے ہیں۔ (۲۸)

ان سے روایت کرنے والوں میں اعلام تابعین ہیں، چنانچہ امام شعبی، عبدالرحمٰن الاعرج، عراک بن مالک، عمرو بن دینار، ابو حازم، زہری، یحیی الانصاری اور یحیی بن ابی کثیر رحمہم اللہ تعالیٰ کے علاوہ بہت سے حضرات ان سے حدیث روایت کرتے ہیں۔ (۲۹)

ابن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "کان ثقۃ فقیہا کثیر الحدیث" (۳۰)۔

ابو اسحاق رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "أبو سلمۃ فی زمانہ خیر من ابن عمر فی زمانہ" (۳۱)۔

امام ابو زرعہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقۃ امام" (۳۲)۔

---

(۲۶) دیکھیے سیر أعلام النبلاء (ج۴ص ۲۸۷)۔ وقال سبط ابن العجمی الحلبی: "قال ابن معین والبخاری: لم یسمع من أبیہ شیئا" انظر حاشیتہ علی الکاشف للذہبی (ج۲ ص ۴۳۱)۔

اسی طرح امام علی بن المدینی، امام احمد، یحیی بن معین، ابو حاتم، یعقوب بن شیبہ اور ابو داؤد رحمہم اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ یہ اپنے والد سے جو روایت کرتے ہیں وہ مرسل ہیں، کیونکہ انھوں نے اپنے والد سے سماع نہیں کیا۔ دیکھیے تہذیب التہذیب (ج۱۲ ص ۱۱۷)۔

لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ نے نضر بن شیبان کے طریق سے ان سے روایت نقل کی ہے جس میں یہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں اور اس میں صیغۂ تحدیث ہے (دیکھیے سنن نسائی (ج۱ ص ۳۰۸) کتاب الصیام، باب ثواب من قام رمضان وصامہ إیمانا واحتسابا، ذکر اختلاف یحیی بن أبی کثیر والنضر بن شیبان فیہ) جس سے معلوم ہوتا ہے کہ انھیں اپنے والد سے سماع حاصل ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کو خود امام نسائیؒ نے "خطا" قرار دیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں "قال أبو عبدالرحمٰن: ہذا خطأ، والصواب: أبو سلمۃ عن أبی ہریرۃ"۔ یہی وجہ ہے کہ حافظ ابن عبدالبر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "لم یسمع من أبیہ، وحدیث النضر بن شیبان فی سماع أبی سلمۃ عن أبیہ لا یصححونہ" دیکھیے تہذیب التہذیب (ج۱۲ ص ۱۱۷)۔

(۲۷) دیکھیے تہذیب الأسماء واللغات (ج۲ ص ۲۴۱) وتہذیب الکمال (ج۳۳ ص ۳۷۱ و ۳۷۲) وسیر أعلام النبلاء (ج۴ص ۲۸۷)۔

(۲۸) حوالہ جاتِ سابقہ۔

(۲۹) حوالہ جاتِ سابقہ۔

(۳۰) تہذیب الأسماء (ج۱ ص ۲۴۱) وتہذیب الکمال (ج۳۳ ص ۳۷۴) وسیر أعلام النبلاء (ج۴ص ۲۸۸)۔

(۳۱) سیر أعلام النبلاء (ج۴ص ۲۸۸)۔

(۳۲) تہذیب الکمال (ج۳۳ص ۳۷۵) وسیر أعلام النبلاء (ج۴ص ۲۸۹)۔

ابراہیم بن عبداللہ بن قارظ رحمۃ اللہ علیہ امام زہری رحمۃ اللہ علیہ سے کہتے ہیں "لقد ترکت رجلین من قومک لاأعلم أکثر حدیثاًمنھما: عروۃ بن الزبیر، وأبو سلمۃ بن عبدالرحمٰن" (۳۳)۔

امام زہری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "أربعة من قریش وجدتھم بحوراً: عروۃ بن الزبیر، وابن المسیب، وأبو سلمة، وعبیداللہ بن عبداللہ" (۳۴)۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "وکان من کبار أئمة التابعین، غزیر العلم، ثقة، عالماً" (۳۵)۔

نیز وہ فرماتے ہیں "کان طلّابة للعلم، فقیھاً مجتھداً، کبیر القدر، حجة" (۳۶)۔

ہیثم بن عدی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ ان کی وفات ۹۴ھ میں ہوئی۔ (۳۷)

ابن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان کی وفات بہتّر سال کی عمر میں ۹۴ھ میں مدینہ منورہ میں ہوئی(۳۸)۔

جب کہ واقدی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا "مات سنة أربع ومائة وھو ابن اثنتین وسبعین سنة" (۳۹)۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے واقدی کے قول کی تضعیف کی ہے۔ (۴۰) رحمہ اللہ تعالیٰ رحمةً واسعة۔

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے تفصیلی حالات "باب أمور الإیمان" کے تحت گذر چکے ہیں۔

قال رسول اللہ ﷺ: من صام رمضان إیماناً واحتساباً غُفِرَ له ما تقدم من ذنبه (۴۱)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص رمضان کے مہینے میں ایمان و احتساب کے ساتھ روزے رکھے گا اس کے پچھلے تمام گناہ معاف کردیے جائیں گے۔

یہاں آپ حدیث کے الفاظ میں دیکھ رہے ہیں کہ "من صام رمضان" کے ساتھ "إیماناً و

(۳۳) تہذیب الکمال (ج۳۳ص۳۷۵) وسیر أعلام النبلاء (ج۴ص۲۸۹)۔

(۳۴) تہذیب الکمال (ج۳۳ص۳۷۵) وسیر أعلام النبلاء (ج۴ص۲۸۹) وتذکرة الحفّاظ (ج۱ص۶۳)۔

(۳۵) تذکرة الحفّاظ (ج۱ص۶۳)۔

(۳۶) سیر أعلام النبلاء (ج۴ص۲۸۷)۔

(۳۷) تہذیب الکمال (ج۳۳ص۳۷۶) وسیر أعلام النبلاء (ج۴ص۲۹۰)۔

(۳۸) تہذیب الاسماء (ج۲ص۲۴۱) وتہذیب الکمال (ج۳۳ص۳۷۶)۔

(۳۹) تہذیب الکمال (ج۳۳ص۳۷۶) وسیر أعلام النبلاء (ج۴ص۲۹۰)۔

(۴۰) سیر أعلام النبلاء (ج۴ص۲۹۰)۔

(۴۱) قد سبق تخریج ھذا الحدیث تحت باب قیام لیلة القدر من الإیمان۔

احتساباً" کی قید لگی ہوئی ہے۔ اسی طرح گذشتہ باب کی حدیث میں بھی "من قام رمضان..." کے ساتھ "إیماناً و احتساباً" کی قید موجود ہے، جب کہ ترجمے میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے صرف "من صام رمضان..." والی حدیث کے ساتھ "احتساباً" کی قید لگائی ہے "من قام رمضان..." والی حدیث کے ترجمہ میں یہ قید مذکور نہیں ہے، اس تفریق کی کیا وجہ ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ "قیام رمضان" کی ہیئت خود مذکِّر ہے جو طلبِ ثواب واحتساب کو یاد دلاتی ہے، جب کہ روزے کے اندر چونکہ ترک ہوتا ہے اکل و شرب وجماع کا، اس لیے وہ بہیئتہ مذکِّر نہیں ہے، اس لیے جہاں تراویح اور قیام رمضان کا ذکر کیا وہاں "احتساباً" کی قید ترجمے میں ذکر نہیں فرمائی، کیونکہ وہ عمل خود "احتساب" کے لیے مذکِّر ہے اور جہاں صومِ رمضان کا ترجمہ قائم کیا وہاں "احتساباً" کی قید ترجمے میں ذکر فرمادی۔ (۴۲) واللہ اعلم۔

۲۸ – باب : اَلدِّينُ يُسْرٌ .

وَقَوْلِ ٱلنَّبِيِّ ﷺ : (أَحَبُّ ٱلدِّينِ إِلَى ٱللهِ ٱلْحَنِيفِيَّةُ ٱلسَّمْحَةُ) .

ماقبل سے اس باب کا ربط

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے "تطوع قیام رمضان من الإیمان" اور "صوم رمضان احتساباً من الإیمان" کے بعد "الدین یسر" کا ترجمہ قائم کیا ہے، اس میں قرآن مجید کے اسلوب کی اتباع کی ہے، چنانچہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے: "شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيْ أُنْزِلَ فِيْهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنٰتٍ مِّنَ الْهُدٰى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ، وَمَنْ كَانَ مَرِيْضًا أَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيْدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ..." (۴۳) چونکہ رمضان کے روزوں کو ذکر کرنے کے بعد آگے "یرید اللہ بکم الیسر" ارشاد فرمایا ہے، اس لیے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی رعایت فرماتے ہوئے یہ ترجمہ "صوم رمضان احتساباً من الإیمان" کے بعد یہاں منعقد کیا ہے۔ (۴۴)

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ماقبل کے باب اور اس باب میں مناسبت بایں طور ہے کہ

(۴۲) دیکھیے امداد الباری (ج ۴ ص ۵۹۵)۔

(۴۳) سورۃ البقرۃ/۱۸۵۔

(۴۴) دیکھیے "درسِ بخاری" از علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ (ص ۲۴۲) وفضل الباری (ج ۱ ص ۴۵۶ و ۴۵۹) والابواب والتراجم از علامہ محمد ادریس کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ (ص ۱۰۷)۔

صوم رمضان میں "یسر" کے معنی موجود ہیں، کیونکہ مسافر اور مریض کو صوم رمضان کو مؤخر کرنے کی اجازت ہوتی ہے، برخلاف نماز کے، اسی طرح شیخ فانی کے حق میں تو صوم بالکل ہی ساقط ہوجاتا ہے اور اس کے بجائے اس پر فدیہ لازم ہوجاتا ہے، برخلاف نماز کے، کہ وہ معاف نہیں ہوتی، ظاہر ہے کہ یہ "یسر" ہی ہے، پھر صوم بارہ مہینوں میں سے صرف ایک مہینہ ہے جب کہ نماز روزانہ رات دن میں پانچ وقت پڑھنی ہوتی ہے، یہ بھی "یسر" ہے۔ صوم کے اس یسر کی طرف متوجہ کرنے کے لیے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں "الدین یسر" کا باب قائم فرمایا ہے۔ (۴۵)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ماقبل میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے جو حدیثیں ذکر کی ہیں ان میں "قیام" "صیام" اور "جہاد" کا ذکر ہے، یہ سب کام مشقت والے ہیں اور ظاہر ہے کہ مشقت والے اعمال کو نبھانا اور ان پر کاربند رہنا عموماً مشکل ہوا کرتا ہے، ایسے اعمال کے مسلسل انجام دینے سے طبیعت میں سستی اور فتور پیدا ہوجاتا ہے اور آدمی عمل کو چھوڑ بیٹھتا ہے، پھر نتیجہ یہ نکالا جاتا ہے کہ ایسے کٹھن اور مشکل اعمال کا انجام دینا تو بڑا دشوار ہے، چونکہ یہ دین کے اعمال ہیں اس لیے کہا جاتا ہے کہ دین مشکل ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے "الدین یسر" کا باب قائم فرماکر اور اس کے تحت حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث "إن الدین یسر..." کو ذکر فرماکر اس غلط فہمی کا ازالہ کیا ہے اور یہ فرمایا ہے کہ شریعت نے ان اعمال کی ترغیب تو دی ہے اور ان اعمال کا حکم تو فرمایا ہے لیکن ان پر اعتدال اور میانہ روی کے ساتھ عمل مطلوب ہے، مشکل یا دشواری اس وقت ہوتی ہے جب آدمی میانہ روی اور راہ اعتدال کو چھوڑ دے، شریعت نے تو میانہ روی اور اعتدال اختیار کرنے کا حکم دیا ہے، لہذا آدمی کو اپنی قوت کا لحاظ کرکے کوشش کرنی چاہئے، اتنا زیادہ مجاہدہ نہ کرے کہ جو کچھ تھوڑا اور مختصر عمل کرسکتا تھا اس سے بھی رہ جائے، دین مین یسر ہے عسر نہیں ہے۔ (۴۶)

حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس باب میں معتزلہ وخوارج کے تشددات کی طرف تعریض ہے، کیونکہ انھوں نے دین کو اتنا سخت بنادیا کہ اگر ایک وقت کی نماز چھوٹ گئی تو ایمان سے خارج ہوگیا یا کافر بن گیا، لہذا حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ دین اتنا سخت نہیں ہے جتنا اس کو بنا رکھا ہے، بلکہ دین آسان ہے۔ (۴۷)

---

(۴۵) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۳۴ و ۲۳۵)۔

(۴۶) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۹۵)۔

(۴۷) دیکھیے الأبواب والتراجم لصحیح البخاری (ص ۳۶) وإمداد الباری (ج ۴ ص ۵۹۸) وتقریر بخاری شریف (ج ۱ ص ۱۴۱ و ۱۴۲)۔

کتاب الایمان سے اس باب کی مناسبت

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس سے پہلے شعبِ ایمانیہ کو بیان کیا ، اور اب یہاں فرماتے ہیں کہ دین آسان ہے ، بظاہر یہ ایمان کا کوئی شعبہ نہیں ہے ، پھر کتاب الایمان کے ساتھ اس کی مناسبت کیا ہوئی ؟

اس کا جواب یہ ہے کہ "الدین یسر" اگرچہ شعبِ ایمانیہ میں سے نہیں ہے لیکن اس کا کتاب الایمان سے تعلق ضرور ہے اس لیے کہ "الدین" میں الف لام عہد کا ہے اور اس سے مراد "دین اسلام" ہے ، گویا یہاں دین اسلام کو "یسر" سے تعبیر کیا جارہا ہے ، اور دین اسلام کا "یسر" یقیناً اعمال کے یسر پر مبنی ہے ، کہ چونکہ اعمال سہل اور آسان ہیں اس لیے دینِ اسلام آسان ہے اور یہ ثابت شدہ ہے کہ اعمال کا ایمان سے بڑا گہرا تعلق ہے ، ان کے عسر سے دین میں عسر آتا ہے اور ان کے یسر سے دین میں یسر آتا ہے ۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے نقطۂ نظر سے یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ اعمال دین کا جزء ہیں ، اعمال میں جب یسر ہے تو دین کے اندر بھی یسر ہے ۔

وقول النبی ﷺ: أحب الدين إلى الله الحنيفية السَّمْحَة

یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب سے پسندیدہ دین وہ ہے جو سیدھا اور آسان ہو ، مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک دین کے تمام اعمال و احکام محبوب تو ہیں ہی ، البتہ ان میں سے جو آسان ہوں وہ زیادہ محبوب ہیں ، یا یہ مطلب ہے کہ اللہ تعالیٰ کو تمام ادیان محبوب ہیں لیکن ان میں سے یہ دین زیادہ محبوب ہے جو حنفیت اور سہولت کے اوصاف سے متصف ہے ۔ (۴۸)

حنيفية

یہ "حنیف" کی طرف نسبت ہے اور "حنیف" اسے کہتے ہیں جو سب سے ٹوٹ کر اللہ تعالیٰ کی طرف جھک جائے اور صرف اللہ ہی کی طرف مائل ہوجائے ۔ (۴۹) "حنیف" کا لفظ قرآن کریم میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کے لیے استعمال کیا گیا ہے ۔ (۵۰)

---

(۴۸) دیکھیے فتح الباری (ج۱ص۹۳و۹۴) ۔

(۴۹) الحنيف: هو المائل إلى الاسلام، الثابت عليه، والحنيف عند العرب: من كان على دين إبراهيم عليه السلام، وأصل الحنف: الميل ـ كذا في النهاية (ج۱ص۴۵۱) ۔

(۵۰) قال الله تعالى: "ماكان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما" (آل عمران/٦٧) وقال تعالى: إن إبراهيم كان أمة قانتا لله حنيفا ولم يك من المشركين" (النحل/١٢٠) ۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام کو "حنیف" قرار دینے کی وجہ یہی ہے کہ آپ اپنے زمانے میں سب سے پہلے پرستارِ توحید تھے، گھر کو چھوڑا، باپ کو چھوڑا، وطن اور قوم کو چھوڑا، صرف حضرت لوط علیہ السلام کو ساتھ لیا اور چل پڑے، اس کے بعد حکم ہوا کہ حضرت ہاجر علیہا السلام کو اپنے چھوٹے بچے کے ساتھ "وادی غیر ذی زرع" میں چھوڑ دو، حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فوراً تعمیل کی، حدیث میں ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے جب حضرت ہاجر کو چھوڑا تو بولیں یہاں ہمیں تنہائی میں جو چھوڑے جارہے ہو یہ اللہ کے حکم سے ہے یا اپنی رائے سے؟ کہا کہ اللہ کے حکم سے، تو کہنے لگیں، اب جاؤ کچھ پروا نہیں۔ (۵۱)

پھر ذبح کا معاملہ سامنے آیا تو کیسے مضبوط نکلے! کتنی تمناؤں سے اسمٰعیل کو اللہ سے مانگا تھا، مگر جب اللہ کا حکم ملا تو ذرا بھی تامل نہ کیا، فوراً کر گذرے۔ (۵۲)

جب نمرود نے آگ میں ڈالا تو فرشتے نے کہا کہ ہم مدد کریں؟ آپ نے جواب دیا "أما إليك فلا، وأما من الله فبلى" (۵۳) نیز بخاری شریف کی روایت میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے:

"كان آخر قول إبراهيم حين ألقي في النار: حسبي الله ونعم الوكيل" (۵۴)۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام کا ہر طرح امتحان ہوگیا اور آپ ہر امتحان میں سرخرو نکلے، اسی کو فرمایا:

"وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ" (۵۵) اور فرمایا: "إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ" (۵۶)۔

شیخ فرید الدین عطار رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو کس خوبصورت انداز میں بیان کیا ہے:

از یکے گو، و ز ہمہ یکسوئے باش
یک دل و یک قبلہ و یک روئے باش (۵۷)

---

(۵۱) صحیح بخاری شریف (ج ۱ ص ۴۷۴، کتاب الأنبیاء، باب بلا ترجمة بعد باب قول الله عز وجل: واتخذ الله ابراهيم خليلا) میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی ایک طویل روایت میں ہے "...ثم جاء بها إبراهيم وبابنها إسماعيل، وهي ترضعه، حتى وضعهما عند البيت عند دوحة فوق زمزم في أعلى المسجد، وليس بمكة يومئذ أحد، وليس بها ماء، فوضعهما هنالك، ووضع عندهما جراباً فيه تمر، وسقاءً فيه ماء، ثم قفى إبراهيم منطلقا، فتبعته أم إسمٰعيل، فقالت: يا إبراهيم، أين تذهب وتتركنا في هذا الوادي الذي ليس فيه أنيس ولا شيء؟ فقالت له ذلك مراراً، وجعل لا يلتفت إليها، فقالت له: آلله أمرك بهذا؟ قال: نعم، قالت: إذن لا يضيعنا..."۔

(۵۲) واقعہ کی تفصیل کے لیے دیکھیے قصص القرآن (ج ۱ ص ۲۲۵ - ۲۴۰) حضرت اسماعیل علیہ السلام۔

(۵۳) ذكره بعض السلف، كما حكاه الحافظ ابن كثير رحمه الله تعالى في تفسيره (ج ۳ ص ۱۸۴)۔

(۵۴) صحيح البخاري (ج ۲ ص ۶۵۵) كتاب التفسير، سورة آل عمران، باب "إن الناس قد جمعوا لكم.." الآية۔

(۵۵) البقرة/۱۲۴۔

(۵۶) البقرة/۱۳۱۔

(۵۷) دیکھیے "درسِ بخاری" از شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ (ص ۲۴۳)۔

(ایک ہی ذات سے عرض معروض کرو، باقی سب سے کنارہ کش ہوجاؤ، صرف ایک ہی ذات کی طرف متوجہ رہو، قبلۂ توجہ وہی رہے، دل کہیں بھٹکنے نہ پائے)۔

بہرحال حضرت ابراہیم علیہ السلام ساری دنیا کو ٹھکراکر اللہ تعالیٰ کی طرف جھک گئے، اس لیے "حنیف" کہلائے، انہی کی اتباع کا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا گیا "ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا" (۵۸) نیز فرمایا "قُلْ صَدَقَ اللَّهُ فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا" (۵۹) اسی طرح ارشادِ خداوندی ہے: "وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا" (۶۰)۔

اسی طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "إني لم أُبعَث باليهودية ولا بالنصرانية، ولكني بعثت بالحنيفية السمحة" (۶۱)۔

نیز فرمایا "إني أرسلت بحنيفية سمحة" (۶۲)۔

السمحة

اس کے معنی "سهلة" کے ہیں (۶۳)، اس کو "سهلة" اور "سمحة" اس لیے کہاجاتا ہے کہ اس میں بنی اسرائیل کی طرح تشدیدات نہیں ہیں، چنانچہ حضراتِ مفسّرین نے لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہود پر پچاس نمازیں فرض کی تھیں، زکوٰۃ میں ان سے چوتھائی حصہ کا مطالبہ تھا، کپڑے پر نجاست لگ جائے تو اس کو قطع کرنا پڑتا تھا، بھول چوک پر دنیا ہی میں سزا دی جاتی تھی، گناہ صادر ہونے کی صورت میں بعض حلال کھانے کی چیزیں حرام ہوجاتی تھیں، ان کو خنزیر اور بندر کی شکل میں مسخ کردیا جاتا تھا (۶۴) اور ان کی توبہ اس وقت تک قبول نہیں ہوتی تھی جب تک اپنے آپ کو قتل نہیں کیا جاتا تھا۔ (۶۵)

شریعتِ محمدیہ افراط و تفریط کے بیچ بیچ میں ہے، نہ وہاں بالکل ہی چھوٹ ہے اور نہ بالکل مؤاخذہ اور

(۵۸) النحل/۱۲۳۔

(۵۹) آل عمران/۹۵۔

(۶۰) البقرة/۱۳۵۔

(۶۱) مسند أحمد (ج۵ص ۲۶۶) من حديث أبي أمامة رضي الله عنه۔

(۶۲) مسند أحمد (ج۶ص ۱۱۶ و ۲۳۳) من حديث عائشة رضي الله عنها۔

(۶۳) فتح الباري (ج۱ص ۹۴)۔

(۶۴) دیکھیے التفسیر الکبیر للرازی (ج۷ص ۱۵۶ و ۱۵۷)۔

(۶۵) دیکھیے "الدر المنثور" (ج۱ص ۳۷۷)۔

مطالبہ ہے ، اس میں جو احکام تکلیفیہ ہیں وہ ایسے ہیں کہ انسان ان کو آسانی سے برداشت کرسکتا ہے ، اس پر بوجھ نہیں پڑتا ۔

بخاری شریف میں معلّقات کی نوعیت

یہ حدیث ان احادیث میں سے ہے جن کو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی صحیح میں تعلیقاً درج کیا ہے ، اس طرح کی احادیث دو قسم کی ہیں ، بعض تو وہ احادیث ہیں جن کو صرف تعلیقاً ہی لائے ہیں ، اپنی "صحیح " میں کہیں موصولاً درج نہیں کیا اور بعض وہ احادیث ہیں جن کو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ایک جگہ اگر تعلیقاً ذکر کیا ہے تو دوسری جگہ موصولاً ذکر فرمایا ہے ۔

یہ دوسری قسم کی احادیث بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی شرط کے موافق ہیں اور ان کو تعلیقاً لانے کی غرض یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بار بار ایک ہی صورت سے کسی حدیث کو لانے سے احتراز کرتے ہیں نیز یہ کہ گاہے اختصار اور تخفیف ملحوظ ہوتی ہے ، چاہتے ہیں کہ مختصر طریقے سے سب بات کہہ دیں ، لہذا بجائے اس کے مکمل حدیث کو سنداً ومتناً ذکر کیا جائے مختصر طور پر پیش کردیتے ہیں ۔

اور جو حدیثیں صرف تعلیقاً لاتے ہیں اور اپنی کتاب میں کسی اور مقام پر ان کو ذکر نہیں کرتے وہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی شرط کے مطابق نہیں ہوتیں (٦٦) ، ایسی حدیثیں ۔ جیسا کہ ہم "کشف الباری" کے مقدمہ میں بیان کرچکے ہیں ۔ کل ایک سو اُنسٹھ ہیں ، جب کہ وہ معلقات جو کسی اور مقام پر تخریج شدہ ہیں ان کی تعداد ایک ہزار تین سو اکتالیس ہے ۔ (٦٧)

مذکورہ تعلیق کی تخریج

یہ حدیث امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اگرچہ اپنی " صحیح " میں کہیں موصولاً درج نہیں کی ، لیکن اپنی دوسری کتاب "الأدب المفرد" (٦٨) میں اور اسی طرح امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی " مسند " (٦٩) میں یہی حدیث بطریق " محمد بن إسحاق ، عن داود بن الحصین ، عن عکرمة ، عن ابن عباس رضی اللہ

(٦٦) دیکھیے هدی الساری مقدمة فتح الباری (ص ١٥ و ١٦) الفصل الثالث و (ص ١٧) الفصل الرابع ۔

(٦٧) دیکھیے کشف الباری (ج ١ ص ١٥٨) مقدمة الکتاب ، تعداد روایاتِ بخاری ۔

(٦٨) دیکھیے فتح الباری (ج ١ ص ٩٤) و تغلیق التعلیق (ج ٢ ص ٤١) ۔

(٦٩) مسند احمد (ج ١ ص ٢٣٦) ۔

عنهما" موصولاً تخریج کی ہے: "قیل لرسول الله ﷺ: أي الأديان أحب إلى الله؟ قال: الحنيفية السمحة" (۷۰)

۳۹ : حدثنا عَبْدُ ٱلسَّلَامِ بْنُ مُطَهَّرٍ قَالَ : حدثنا عُمَرُ بْنُ عَلِيٍّ ، عَنْ مَعْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ ٱلْغِفَارِيِّ ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ ٱلْمَقْبُرِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ (۷۱) عَنِ ٱلنَّبِيِّ ﷺ قَالَ : (إِنَّ ٱلدِّينَ يُسْرٌ ، وَلَنْ يُشَادَّ ٱلدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ ، فَسَدِّدُوا وَقَارِبُوا ، وَأَبْشِرُوا ، وَٱسْتَعِينُوا بِٱلْغَدْوَةِ وَٱلرَّوْحَةِ وَشَيْءٍ مِنَ ٱلدُّلْجَةِ) .

یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بلاشبہ دین آسان ہے، دین میں اگر کوئی سخت راہ اختیار کرے گا تو دین اسے مغلوب کردے گا، اس لیے بغیر افراط و تفریط کے درست اور اعتدال کا راستہ اپناؤ، اگر پورے افضل پر نہ چل سکو تو اس کے قریب قریب رہو، ثواب کی امید پر خوش رہو اور دوسروں کو بھی خوشخبری سناؤ کہ اللہ کے نزدیک اخلاص کے ساتھ عمل کا مقام بلند ہے، خواہ وہ عمل قلیل ہی کیوں نہ ہو، صبح کے وقت سے، شام کے وقت سے اور اخیر رات کے کچھ حصّہ سے مدد لو، یعنی ان اوقاتِ نشاط میں اللہ کی عبادت کرو۔

تراجمِ رجال

(۱) عبد السّلام بن مطہّر: مطہر "تطہیر" سے اسم مفعول کے وزن پر ہے۔ (۷۲) یہ ابو ظفر۔

---

(۷۰) قال الحافظ رحمه الله فى فتح البارى (ج ۱ ص ۹۴): "وإسناده حسن"۔

وقال أيضاً: "وهكذا رواه عبد الأعلى، وعبد الرحمٰن بن مغراء، وعلى بن مجاهد، وغيرهم عن محمد بن إسحاق، ولم أره من حديثه إلا معنعنا، وله شاهد من مرسل صحيح الإسناد، قال ابن سعد فى الطبقات: أنا عارم بن الفضل، ثنا حماد بن زيد، ثنا معاوية بن عياش الجرمى، عن أبى قلابة، فذكره فى قصة.."۔

وله شاهد آخر صحيح مرسل أيضا ... عن عمر بن عبد العزيز عن أبيه، عن النبى ﷺ ... رواه أحمد فى "الزهد" ورواه عبد الله بن أحمد فى زيادات الزهد ... ورواه البزار فى مسنده من حديث عمر بن عبد العزيز عن أبيه عن جده، وفى إسناده عبد العزيز بن أبان، وهو متروك، ولم يخرج الحديث عن كونه مرسلا، لأن مروان جد عمر بن عبد العزيز لا يصح له صحبة ولا سماع۔

وله شاهد آخر مرسل عند عبد الرزاق، وفى الباب عن عائشة، وأبىّ بن كعب، وجابر، وابن عمر، وأبى أمامة، وأبى هريرة، وأسعد بن عبد الله الخزاعى، وغيرهم، انظر تغليق التعليق (ج ۲ ص ۴۱۔ ۴۳)۔

(۷۱) قوله: "عن أبى هريرة" الحديث أخرجه البخارى أيضاً فى كتاب المرضٰى، باب تمنى المريض الموت، رقم (۵۶۷۳) وفى كتاب الرقاق، باب القصد والمداومة على العمل، رقم (۶۴۶۳) وأخرجه النسائى فى سننه (ج ۲ ص ۲۶۷) فى كتاب الإيمان وشرائعه، باب: الدين يسر۔ وانظر الصحيح لمسلم (ج ۲ ص ۳۷۶ و ۳۷۷) كتاب صفة المنافقين، باب: لن يدخل أحد الجنة بعمله، بل برحمة الله تعالى۔

(۷۲) دیکھیے عمدة القارى (ج ۱ ص ۲۳۶)۔

بفتح الظاء المعجمة والفاء (۷۳) ۔ عبد السلّام بن مطہر بن حسام بن مِصَکّ ۔ بکسر المیم وفتح الصاد المهملة وتشدید الکاف ۔ الازدی البصری ہیں ۔ (۷۴)

یہ امام شعبہ، جریر بن حازم، مبارک بن فضالہ، موسیٰ بن خَلَف العَمّی اور سلیمان بن المغیرہ رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ سے روایت کرتے ہیں ۔ (۷۵)

ان سے امام بخاری، امام ابوداوٗد، ابو حاتم، ابراہیم حربی اور ابو خلیفہ کی رحمہم اللہ وغیرہ نے روایتِ حدیث کی ہے ۔ (۷۶)

امام ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ ان کے بارے میں فرماتے ہیں "صدوق" (۷۷)۔

ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو "کتاب الثقات" میں ذکر کیا ہے ۔ (۷۸)

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "عبدالسلام بن مطہر بن مصک بن ظالم بن شیطان، الإمام الثقة أبو ظفر الأزدي البصري..." (۷۹)۔

نیز انھوں نے "الکاشف" میں بھی انھیں "ثقة" قرار دیا ہے ۔ (۸۰)

رجب ۲۲۴ھ میں ان کا انتقال ہوا جب کہ ان کی عمر نوّے کی دہائی میں پہنچ چکی تھی ۔ (۸۱)

(۴) عمر بن علی: یہ عمر بن علی بن عطاء بن مُقَدَّم ۔ بروزن محمد (۸۲) ۔ المُقَدَّمی ۔ بضم المیم وفتح القاف وتشدید الدال المهملة المفتوحة وبعدها میم (۸۳) ۔ البصری ہیں، ان کی کنیت ابو حفص ہے ۔ (۸۴)

---

(۷۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۹۴)۔

(۷۴) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۹۴) وتهذیب الکمال (ج ۱۸ ص ۹۱) والکاشف (ج ۱ ص ۶۵۳) رقم (۳۳۷۳) وسیر أعلام النبلاء (ج ۱۰ ص ۴۳۶)

(۷۵) تهذیب الکمال (ج ۱۸ ص ۹۲) وخلاصة الخزرجي (ص ۲۳۸) وسیر أعلام النبلاء (ج ۱۰ ص ۴۳۶)۔

(۷۶) تهذیب الکمال (ج ۱۸ ص ۹۲) وسیر أعلام النبلاء (ج ۱۰ ص ۴۳۶) وخلاصة الخزرجي (ص ۲۳۸)۔

(۷۷) تهذیب الکمال (ج ۱۸ ص ۹۳) وخلاصة الخزرجي (ص ۲۳۸) وسیر أعلام النبلاء (ج ۱۰ ص ۴۳۶)۔

(۷۸) کتاب الثقات لابن حبان (ج ۸ ص ۴۲۸)۔

(۷۹) سیر أعلام النبلاء (ج ۱۰ ص ۴۳۶)۔

(۸۰) دیکھیے الکاشف (ج ۱ ص ۶۵۳) رقم (۳۳۷۳)۔

(۸۱) تهذیب الکمال (ج ۱۸ ص ۹۳) وتقریب التهذیب (ص ۳۵۵) رقم (۴۰۷۵) والکاشف (ج ۱ ص ۶۵۳) رقم (۳۳۷۳) وسیر أعلام النبلاء (ج ۱۰ ص ۴۳۷)۔

(۸۲) دیکھیے "المغنی" (ص ۷۳) وشرح الکرمانی (ج ۱ ص ۱۶۰)۔

(۸۳) المغنی (ص ۷۷)۔

(۸۴) تهذیب الکمال (ج ۲۱ ص ۴۷۰ و ۴۷۱)۔

یہ ہشام بن عروہ، ابو حازم، خالد الحذاء، اسماعیل بن ابی خالد، اعمش، سفیان ثوری رحمہم اللہ وغیرہ سے روایت کرتے ہیں۔

ان کے شاگردوں میں امام احمد، عمرو بن علی، ابن المدینی، خلیفہ بن خیاط اور محمد بن بشار بندار رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ حضرات ہیں۔ (۸۵)

امام ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "لا یحتج بہ" (۸٦)۔

امام ابن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "لم أكتب عنه شيئاً وأصله واسطي نزل البصرة، وكان يدلّس، وما كان به بأس" (۸۷)۔

امام ابن عدی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ولعمر بن علي أحاديث حسان، وأرجو أنه لا بأس به" (۸۸)

امام ابن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "وكان ثقة، وكان يدلس تدليساً شديداً، وكان يقول: سمعت وحدثنا، ثم يسكت، ثم يقول: هشام بن عروة والأعمش" (۸۹)۔

امام عفّان بن مسلم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "كان عمر بن علي رجلاً صالحاً ولم يكونوا ينقمون عليه شيئاً، غير أنه كان مدلساً، وأما غير ذلك فلا، ولم أكن أقبل منه حتى يقول: حدثنا" (۹۰)۔

امام عبداللہ بن احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "سمعت أبي، وذكر عمر بن علي، فأثنى عليه خيراً، وقال: كان يدلس" (۹۱)۔

امام دارقطنی رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو "من الرفعاء الثقات" قرار دیا ہے۔ (۹۲)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة وكان يدلس شديداً" (۹۳)۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "رجل صالح موثق يدلس" (۹۴)۔

---

(۸۵) دیکھیے تہذیب الکمال (ج۲۱ ص۴۷۱ و ۴۷۲) وسیر أعلام النبلاء (ج۸ ص۵۱۳) وتہذیب التہذیب (ج۷ ص۴۸۵ و ۴۸٦)۔

(۸٦) سیر أعلام النبلاء (ج۸ ص۵۱۳) ومیزان الاعتدال (ج۳ ص۲۱۴)۔

(۸۷) تہذیب الکمال (ج۲۱ ص۴۷۳) والکامل لابن عدی (ج۵ ص۳۵) والضعفاء الکبیر للعقیلی (ج۳ ص۱۷۹)۔

(۸۸) الکامل (ج۵ ص۳٦)۔

(۸۹) الطبقات الکبری لابن سعد (ج۷ ص۲۹۱)۔

(۹۰) طبقات ابن سعد (ج۷ ص۲۹۱) وتہذیب الکمال (ج۲۱ ص۴۷۳)۔

(۹۱) الضعفاء الکبیر للعقیلی (ج۳ ص۱۷۹) وتہذیب الکمال (ج۲۱ ص۴۷۲) والکامل لابن عدی (ج۵ ص۳۵)۔

(۹۲) سنن دارقطنی (ج۱ ص۱۷۲) کتاب الطہارۃ، باب أحادیث القہقہۃ فی الصلاۃ وعللہا۔

(۹۳) تقریب التہذیب (ص۳۱٦) رقم (۴۹۵۲)۔

(۹۴) الکاشف (ج۲ ص٦۷) رقم (۴۰۸۹)۔

نیز حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقۃ شھیر لکنہ رجل مدلس" (۹۵)۔
اسی طرح وہ فرماتے ہیں "...الإمام الحافظ الحجۃ المدلس" (٩٦)۔
ان تمام اقوال کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ راوی ثقہ ہیں اور قابلِ احتجاج ہیں البتہ صرف امام ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو "لا یحتج بہ" کہہ کر رد کیا ہے۔
امام ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ کے ان کو رد کرنے کی وجہ بھی یہی ہے کہ یہ تدلیس کیا کرتے تھے، اور تدلیس بھی اس قدر شدید کہ "سمعت" اور "حدثنا" کے الفاظ استعمال کرتے تھے اور پھر خاموش ہوجاتے تھے پھر تھوڑی دیر کے بعد براہ راست مروی عنہ شیخ کو ذکر کرنے کے بجائے اوپر کسی ثقہ شیخ کو ذکر کردیتے تھے۔ (۹۷) اگر ان کی تدلیس نہ ہوتی تو ان کے نزدیک بھی یہ ثقہ اور قابلِ احتجاج ہی تھے، چنانچہ خود بیان کرتے ہیں: "محلہ الصدق، ولولا تدلیسہ لحکمنا لہ إذا جاء بزیادۃ، غیر أنا نخاف أن یکون أخذہ عن غیر ثقۃ" (۹۸) یعنی درحقیقت ان کا مقام تو صدق ہی کا ہے، اگر تدلیس نہ ہوتی تو ان کی "زیادت" قابل قبول ہوتی، چونکہ تدلیس کرتے ہیں اس لیے ان کی کسی "زیادت" کے بارے میں اطمینان نہیں ہوسکتا، مبادا کسی ضعیف سے مروی ہو۔
معلوم ہوا کہ ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بھی ان کی وہ روایتیں قابلِ قبول اور لائقِ استدلال ہیں جن میں دوسروں کی متابعت موجود ہوتی ہے۔
چنانچہ حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "قد احتمل أھل الصحاح تدلیسہ، ورَضُوْا بہ" (۹۹)۔
اسی طرح حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "ولم أرلہ فی الصحیح إلا ما توبع علیہ، واحتج بہ الباقون" (۱۰۰)۔
۱۹۰ھ یا ۱۹۲ھ میں ان کا انتقال ہوا (۱۰۱)۔ رحمہ اللہ تعالی رحمۃ واسعۃ۔

(۳) معن بن محمد الغفاری: یہ معن بن محمد بن معن بن نَضْلہ بن عمرو غفاری ہیں (۱۰۲)

---

(۹۵) میزان الاعتدال (ج۳ص۲۱۴)۔
(۹۶) سیر اعلام النبلاء (ج۸ص ۵۱۳)۔
(۹۷) دیکھیے طبقات (ج۷ص ۲۹۱)۔
(۹۸) تہذیب الکمال (ج۲۱ ص۴۷۳) ومیزان الاعتدال (ج۳ص ۲۱۴)۔
(۹۹) سیر اعلام النبلاء (ج۸ص ۵۱۴)۔
(۱۰۰) ھدی الساری (ص ۴۳۱)۔
(۱۰۱) تہذیب الکمال (ج۲۱ص ۴۷۴)۔
(۱۰۲) تہذیب الکمال (ج۲۸ص ۳۳۱) وتقریب التہذیب (ص ۵۴۲) رقم (۶۸۲۲) والکاشف (ج۲ص ۲۸۴)۔

سعید مقبری اور حنظلہ بن علی اسلمی رحمہما اللہ تعالیٰ سے روایت کرتے ہیں (۱۰۳)۔

ان سے روایت کرنے والوں میں عبداللہ بن عبداللہ اموی، عبدالملک بن جریج، عمر بن علی مقدّمی اور ان کے اپنے بیٹے محمد بن معن غفاری رحمہم اللہ تعالیٰ ہیں (۱۰۴)۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ان کا تذکرہ تاریخ کبیر میں کیا ہے (۱۰۵)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "مقبول" (۱۰۶)۔

ابن حبّان رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو "ثقات" میں ذکر کیا ہے (۱۰۷)۔

(۴) سعید بن ابی سعید المقبری: یہ ابو سعد سعید بن ابی سعید کَیسان مَقبُری مدنی ہیں۔ ان کے والد ابوسعید رحمۃ اللہ علیہ کا نام کیسان ہے اور وہ مدینہ منورہ میں بنو لیث بن بکر کی ایک خاتون کے مکاتَب تھے (۱۰۸)۔

ان کی نسبت مقبری (میم کے فتحہ، قاف کے سکون، باء کے ضمّہ، اس کے بعد راء مہملہ اور آخر میں یائے نسبتی کے ساتھ ہے، بعض حضرات نے باء پر فتحہ پڑھا ہے [۱۰۹]) جو مقبرہ کی طرف منسوب ہے، یہ نسبت اصل میں ان کے والد ابو سعید کی ہے (۱۱۰) ان کو "مقبری" کیوں کہاجاتا ہے اس میں کئی اقوال ہیں:۔

(۱) بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ مدینہ منورہ کے "مقبرہ بنی دینار" کی نگرانی اور حفاظت کیا کرتے تھے، ان کو یہ خبر پہنچی تھی کہ اس قبرستان سے ساٹھ ہزار جنتی آدمی اٹھیں گے (۱۱۱)۔

(۲) بعض حضرات نے کہا کہ یہ قبرستان کے مجاور تھے، اس لیے ان کو "مقبری" کہاگیا (۱۱۲)۔

(۳) بعض حضرات کہتے ہیں کہ ان کا مکان قبرستان کے قریب تھا، اس قرب کی وجہ سے ان کی

---

(۱۰۳) تہذیب الکمال (ج۲۸ص ۳۴۱) وخلاصۃ الخزرجی (ص ۳۸۴)۔

(۱۰۴) تہذیب الکمال (ج۲۸ص ۳۴۱)۔

(۱۰۵) التاریخ الکبیر (ج۷ص ۳۹۰) رقم (۱۶۹۹)۔

(۱۰۶) تقریب التہذیب (ص ۵۴۲) رقم (۶۸۲۲)۔

(۱۰۷) الثقات لابن حبّان (ج۷ص ۴۹۰)۔

(۱۰۸) تہذیب الکمال (ج۱۰ص ۴۶۷) وتہذیب الاسماء واللغات (ج۱ص ۲۱۹)۔

(۱۰۹) الانساب للسمعانی (ج۵ص ۳۶۱ و ۳۶۲) وتہذیب الاسماء واللغات (ج۱ص ۲۱۹) وعمدۃ القاری (ج۱ص ۲۳۶)۔

(۱۱۰) عمدۃ القاری (ج۱ص ۲۳۶)۔

(۱۱۱) الانساب للسمعانی (ج۵ص ۳۶۲)۔

(۱۱۲) عمدۃ القاری (ج۱ص ۲۳۶)۔

نسبت "مقبری" ہوگئی (۱۱۳)۔

(۴) بعض حضرات کہتے ہیں کہ ان کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قبر کھودنے کا کام سپرد کر رکھا تھا، اس لیے ان کو "مقبری" کہا گیا (۱۱۴)۔

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ کوئی بعید نہیں کہ یہ ساری باتیں جمع ہوگئی ہوں کہ وہ مجاور بھی تھے، ان کا مکان قبرستان کے قریب بھی تھا اور ان کو قبر کھودنے پر بھی مامور کیا گیا تھا، ان سب وجوہ سے ان کو "مقبری" کہا جاتا ہو (۱۱۵)۔

حضرت سعید بن ابی سعید مقبری رحمۃ اللہ علیہ نے صحابہ میں سے حضرت انس، حضرت جابر بن عبداللہ حضرت سعد بن ابی وقاص، حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت معاویہ بن ابی سفیان، حضرت ابو سعید خدری حضرت ابو ہریرہ، حضرت عائشہ اور حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہم اجمعین سے حدیثیں روایت کی ہیں (۱۱۶) البتہ ان کی روایتیں حضرت عائشہ اور حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہما سے مرسل ہیں، کیونکہ ان کی ان سے ملاقات ثابت نہیں ہے (۱۱۷)۔

پھر تابعین میں سے اپنے والد ابو سعید مقبری سے، عروہ بن الزبیر اور ابو سلمہ بن عبدالرحمٰن بن عوف رحمہم اللہ تعالیٰ کے علاوہ بہت سے حضرات سے روایت کی ہے۔ (۱)

ان سے روایت کرنے والوں میں امام مالک، لیث بن سعد، شعبہ بن الحجاج، محمد بن اسحاق، یحیی بن سعید انصاری اور محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی ذئب رحمہم اللہ جیسے بہت سے حضرات ہیں۔ (۲)

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "لیس بہ بأس" (۳)۔

امام علی بن المدینی، محمد بن سعد، عجلی، ابو زرعہ، نسائی، عبدالرحمٰن بن یوسف بن خراش رحمہم اللہ

---

(۱۱۳) تہذیب الاسماء واللغات (ج ۱ ص ۲۱۹) وعمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۳۶)۔

(۱۱۴) حوالہ جات بالا۔

(۱۱۵) عمدہ (ج ۱ ص ۲۳۶) البتہ حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ سعید بن ابی سعید مقبری کا تذکرہ لکھتے ہوئے فرماتے ہیں "کان یسکن بمقبرۃ البقیع" گویا یہ ایک پانچویں وجہ ہوئی کہ "بقیع" کے پاس ان کی سکونت تھی اس لیے ان کو "مقبری" کہا گیا۔ واللہ اعلم۔ دیکھیے سیر أعلام النبلاء (ج ۵ ص ۲۱۶)۔

(۱۱۶) تہذیب الکمال (ج ۱۰ ص ۳۶۷ و ۳۶۸)۔

(۱۱۷) تہذیب التہذیب (ج ۴ ص ۴۰) وتقریب التہذیب (ص ۲۳۶) رقم (۲۳۲۱)۔

(۱) تہذیب الکمال (ج ۱۰ ص ۳۶۸ و ۳۶۹)۔

(۲) حوالۂ بالا۔

(۳) الکاشف (ج ۱ ص ۴۳۷) رقم (۱۸۹۶) وتہذیب الکمال (ج ۱۰ ص ۳۶۹)۔

تعالیٰ فرماتے ہیں "ثقة" (۴)۔

ابن خراش رحمۃ اللہ علیہ مزید فرماتے ہیں "ثقة جليل، أثبت الناس فيه الليث بن سعد" (۵)۔

ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "صدوق" (٦)۔

واقدی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں "كان قد كَبِرَ حتى اختلط قبل موته بأربع سنين" (۷)۔

یعقوب بن شیبہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "قد كان تغير وكَبِرَ، واختلط قبل موته، يقال: بأربع سنين، حتى استثنى بعض المحدثين عند ماكتب عنه فى كِبَرِه مما كتب قبله، فكان شعبة يقول: حدثنا سعيد المقبرى بعد ماكَبِرَ" (۸)۔

ان اقوال کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ تمام ائمۂ حدیث کے نزدیک ثقہ اور قابلِ احتجاج راوی ہیں، البتہ آخر عمر میں جب کہ انتقال میں چار سال باقی رہے تھے ان کے حافظہ میں تغیّر آگیا تھا، لہذا تغیّر آنے کے بعد والی حدیثیں قبول نہیں ہوں گی۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان کی جلالتِ شان اور ثقاہت پر اتفاق ہے "کما قاله النووی وابن حجر" (۹) جہاں تک ان کے اختلاط کا تعلّق ہے سو اختلاط کا ذکر صرف واقدی رحمۃ اللہ علیہ نے کیا ہے اور ابن سعد، یعقوب بن شیبہ اور ابن حبان رحمہم اللہ نے واقدی کی اتباع کی ہے، جب کہ باقی تمام نقّادِ حدیث ان کے مختلط اور متغیر ہونے کا انکار کرتے ہیں (۱۰)۔

پھر ان کی تحدیث بعد الاختلاط والکِبَر کا ذکر صرف امام شعبہ رحمۃ اللہ علیہ کرتے ہیں، چنانچہ وہ فرماتے ہیں "أخبرنا سعيد بن ابى سعيد المقبُرى، وكان قد كَبِر" (۱۱)۔

لیکن حافظ ابن عدی رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو اپنی کتاب "الكامل فى ضعفاء الرجال" میں ذکر کرنے کے بعد فرمایا "وإنما ذكرت سعيد المقبرى فى جملة مَن اسمه سعيد؛ لأن شعبة يقول: ثنا سعيد بعد ماكبر، وأرجو أن سعيد (كذا فى الأصل: "سعيد" وهو خطأ، والصواب: "سعيداً") من أهل الصدق، وقد

---

(۴) تہذیب الکمال (ج ۱۰ ص ۴۷۰) وتہذیب التہذیب (ج ۴ ص ۳۸)۔

(۵) تہذیب التہذیب (ج ۴ ص ۳۸) وتہذیب الکمال (ج ۱۰ ص ۴۷۰) وسیر أعلام النبلاء (ج ۵ ص ۲۱٦)۔

(٦) تہذیب الکمال (ج ۱۰ ص ۴۷۰) وسیر أعلام النبلاء (ج ۵ ص ۲۱٦)۔

(۷) تہذیب الکمال (ج ۱۰ ص ۴۷۰)۔

(۸) حوالۂ بالا۔

(۹) قال النووی فی تہذیب الأسماء (ج ۱ ص ۲۱۹): "واتفقوا على توثيقه" وقال ابن حجر فی هدى السارى (ص ۴۰۵): "مجمع على ثقته"۔

(۱۰) دیکھیے ہدی الساری (ص ۴۰۵)۔

(۱۱) الکامل لابن عدی (ج ۳ ص ۳۹۱)۔

قَبِله الناس، وروى عنه الأئمة الثقات من الناس، وما تكلم فيه أحد إلا بخير" (۱۲) یعنی میں نے ان کا ذکر اس کتاب میں (جوکہ ضعفاء کے لیے مختص ہے) کیا ہے، اس کی وجہ امام شعبہ رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول ہے کہ "حدثنا سعید بعد ما كَبِرَ" ورنہ میری رائے یہ ہے کہ سعید مقبری اہلِ صدق میں سے ہیں، لوگوں نے ان کو قبول کیا ہے، ائمۂ ثقاتِ محدثین نے ان سے روایت کی ہے، کسی نے بھی ان پر خیر کے سوا کوئی کلام نہیں کیا۔

اسی طرح حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ کو بھی اس بات پر جزم ہے کہ انھوں نے اختلاط کے بعد کوئی حدیث روایت نہیں کی، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: "ما أحسبه روىٰ شيئا في مدة اختلاطه، وكذلك لا يوجد له شيء منكر" (۱۳) یعنی نہ تو انھوں نے مدتِ اختلاط میں کوئی روایت کی اور نہ ہی ان کی احادیث میں کوئی منکر روایت موجود ہے۔

اسی طرح وہ فرماتے ہیں "ما أحسب أن أحداً أخذ عنه في الاختلاط؛ فإن ابن عيينة أتاه فرأى لعابه يسيل، فلم يحمل عنه" (۱۴)۔

چنانچہ حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ اسی بنیاد پر مطلقاً توثیق کرتے ہوئے فرماتے ہیں "ثقة، حجة، شاخ ووقع في الهرَم، ولم يختلط" (۱۵)۔

پھر امام یحیی بن معین رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ "أثبت الناس فيه ابن أبي ذئب" (۱۶) اور ابن خراش رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے "أثبت الناس فيه الليث بن سعد" (۱۷) حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "أكثر ما أخرج له البخاري من حديث هذين عنه، وأخرجه أيضاً من حديث مالك، وإسماعيل بن أمية، وعبيد الله بن عمر العمري، وغيرهم من الكبار، وروى له الباقون، ولم يخرجوا من حديث شعبة عنه شيئا" (۱۸) یعنی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی صحیح میں ان کی جو روایات تخریج کی ہیں سو ان میں سے اکثر ان ہی دونوں کے واسطے سے ہیں جو ان کی روایات میں "أثبت الناس" ہیں، ان کے علاوہ امام مالک، اسماعیل بن اُمیّہ، عبید اللہ بن عمر عُمَری وغیرہ کبار رواۃِ حدیث کے واسطوں سے بھی روایات ہیں، پھر باقی حضرات یعنی سننِ اربعہ میں

(۱۲) الكامل (ج۳ ص ۳۹۱ و ۳۹۲)۔

(۱۳) سير أعلام النبلاء (ج۵ ص ۲۱۷)۔

(۱۴) ميزان الاعتدال (ج۲ ص ۱۴۰)۔

(۱۵) ميزان الاعتدال (ج۲ ص ۱۳۹)۔

(۱۶) هدى الساري (ص ۴۰۵)۔

(۱۷) هدى الساري (ص ۴۰۵) وقد سبق نقله عن تهذيب الكمال وتهذيب التهذيب وسير أعلام النبلاء۔

(۱۸) هدى الساري (ص ۴۰۵)۔

بھی ان کی روایات ہیں، ان میں سے کسی میں بھی شعبہ رحمۃ اللہ علیہ کا واسطہ نہیں ہے جن کی روایات میں بعد الاختلاط روایت کرنے کی تصریح پائی جاتی ہے۔

جہاں تک امام شعبہ رحمۃ اللہ علیہ کی روایات کا تعلق ہے سو ایسی دو حدیثیں ہیں جن میں انھوں نے بعد الاختلاط روایت کرنے کی تصریح کی ہے۔

ایک "حدیث الإزار" ہے: "ماأسفل من الكعبين من الإزار فهو في النار"۔

دوسری حدیث: "لأن يطأ أحدكم على جمر خير له من أن يطأ على قبر" ہے۔ چنانچہ حافظ ابن عدی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "وليس لشعبة عن سعيد المقبري غير هذين الحديثين، الأول: حديث الإزار مشهور، والحديث الثاني يأتي به الجارود عنه" (۱۹) یعنی شعبہ رحمۃ اللہ علیہ سعید مقبری رحمۃ اللہ علیہ سے صرف دو ہی روایتیں بیان کرتے ہیں ایک تو "حدیث الازار" ہے اور وہ مشہور حدیث ہے، لہذا اس میں اختلاط کا کوئی اثر نہیں۔ اور دوسری حدیث "لأن يطأ... الخ" ہے اور یہ شعبہ سے صرف جارود بن یزید روایت کرتا ہے اور جارود بن یزید ضعیف بلکہ کذاب راوی ہے (۲۰)۔

لہذا خلاصہ یہ ہوا کہ سعید مقبری معمّر اور کبیر السن ضرور ہوگئے تھے، لیکن مختلط نہیں ہوئے تھے اور اگر اختلاط ہوا بھی تھا تو تغیر کے بعد ان سے کسی نے روایت نہیں لی، پھر صحیحین بلکہ صحاحِ ستہ میں شعبہ رحمۃ اللہ علیہ کے واسطہ سے کسی نے ان کی روایت نقل نہیں کی۔ واللہ اعلم۔

ان کی وفات مدینہ منورہ میں ہوئی، سنِ وفات میں بہت سے اقوال منقول ہیں، راجح یہ ہے کہ ۱۲۳ھ یا ۱۲۵ھ میں ان کا انتقال ہوا۔ (۲۱) رحمه الله تعالى رحمةً واسعةً۔

(۵) حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے حالات "کتاب الإيمان"، "باب أمور الإيمان" کے تحت گذر چکے ہیں (۲۲)۔

إن الدين يسر

بیشک دین آسان ہے۔

"الدین" میں الف لام عہد کا ہے، مراد دینِ اسلام ہے، اور "یسر" مصدر ہے اور اس کا حمل

(۱۹) دیکھیے الکامل لابن عدی (ج۳ص ۳۹۱)۔

(۲۰) قال الذهبي في الميزان (ج۱ص ۳۸۴): "كذبه أبو أسامة، وضعفه علي، وقال يحيى: ليس بشيء، وقال أبو داود: غير ثقة، وقال النسائي والدارقطني: متروك، وقال أبو حاتم: كذاب..."۔

(۲۱) دیکھیے تهذيب الكمال (ج۱۰ص۴۶۲) والكاشف (ج۱ص۴۳۷) رقم (۱۸۹۶)۔

(۲۲) دیکھیے کشف الباری (ج۱ص ۶۵۹۔۶۶۳)۔

"الدین" پر ہورہا ہے، لہذا یا تو یہ حمل مبالغہ پر محمول ہے جیسے "زید عدل" میں مبالغہ ہے، اس صورت میں مطلب ہوگا کہ دین سراسر آسان ہی آسان ہے۔

یا "یسر" "ذو یسر" کے معنی میں ہوگا، لہذا "الدین ذو یسر" کا مطلب ہوگا کہ دینِ اسلام آسانی والا ہے (۲۳)۔

دین کس حیثیت سے آسان ہے؟

دین کے اندر جو "یسر" بیان کیاگیا ہے یہ "یسر" یا تو دوسرے ادیان کے مقابلہ میں ہے، کہ دوسرے ادیان میں تشدیدات اور افراط و تفریط ہے جب کہ دینِ اسلام میں ان کے مقابلہ میں آسانی بھی ہے اور افراط و تفریط سے بھی یہ دین مبرّا ہے، کما سبق تفصیل ذلک قریباً۔

اسی طرح یہ "یسر" خود دینِ اسلام کے اپنے اعمال کے لحاظ سے بھی ہے کہ دین کے احکام میں عزائم بھی ہیں اور رُخَص بھی، یعنی کچھ اعمال وہ ہیں جو عزیمت کے درجے میں ہیں اور کچھ اعمال وہ ہیں جو رخصت کے درجے میں ہیں۔ جو اعمال رخصت کے درجے میں آتے ہیں ان میں تو یسر ہے ہی، کیونکہ رخصت یسر پر مبنی ہوتی ہے اور عزیمت کے درجے میں جو اعمال آتے ہیں ان میں بھی چونکہ میانہ روی اور اعتدال کی رعایت رکھی گئی ہے اس وجہ سے کہاجائے گا کہ دینِ اسلام اپنے احکام کے اعتبار سے یسر والا دین ہے۔

اسلام کے اعمال کے آسان ہونے کی کچھ تفصیل اور توضیح یوں سمجھئے کہ:۔

ایک سلسلہ انعاماتِ خداوندی کا ہے اور ایک سلسلہ عبادات کا ہے، اللہ سبحانہ و تعالیٰ انعام فرماتے ہیں اور بندہ عبادت کرتا ہے، اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے انعامات پر اگر نظر ڈالی جائے تو وہ بے حد و بے حساب ہیں "وَإِنْ تَعُدُّوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ لَا تُحْصُوْهَا" (۲۴)۔

دیکھیے! بچّہ جب بطنِ مادر میں ظلماتِ ثلاث میں ہوتا ہے (۲۵) تو اللہ سبحانہ وتعالیٰ اس کی پرورش کا وہاں بھی انتظام فرماتے ہیں پھر جب وہ دنیا میں قدم رکھتا ہے تو اس کی پرورش اور تربیت کے لیے سارے انتظامات مکمل ہوتے ہیں اس وقت وہ نہ تو بول سکتا ہے، نہ اشارہ کرسکتا ہے اور نہ اپنی کسی ضرورت کا اظہار کرپاتا ہے، لیکن حق تعالیٰ ماں کی شکل میں اس کو ایک ایسی ہستی عطا فرماتے ہیں جو اس کے لیے مجسم

(۲۳) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۹۳)۔

(۲۴) إبراهيم/۳۴ والنحل/۱۸۔

(۲۵) إشارة إلى قوله تعالى: یخلقکم فی بطون أمّهٰتکم خلقاً من بعد خلقٍ فی ظلماتٍ ثلاثٍ" (الزمر/۶)۔

رحمت ہوتی ہے، اس کی ذرا سی تکلیف بھی گوارا نہیں کرتی، اللہ تعالیٰ نے اس کی چھاتیوں میں اس کے لیے دودھ پیدا فرمادیا، اس کے دل میں شفقت ڈال دی، وہ گرمی، سردی، بھوک پیاس اور بیماری و پریشانی، ہر چیز سے اس کی حفاظت کے لیے اپنی جان داؤ پر لگادیتی ہے، یہ سب اللہ تعالیٰ کے انعامات ہیں۔

پھر اس کی زندگی کے لیے ہوا کی ضرورت ہے، پانی کی ضرورت ہے، پوشاک اور خوراک کی ضرورت ہے، علاج معالجہ کی ضرورت ہے، تمام چیزیں مہیا ہوتی ہیں۔

پھر وہ تربیت کے کتنے ہی مراحل طے کرتا ہوا اور اللہ تعالیٰ کی بے حد و حساب نعمتوں سے ہر لمحہ استفادہ کرتا ہوا جوان، مضبوط اور طاقتور آدمی بن جاتا ہے۔ پھر اس وقت بھی اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی نعمتیں مسلسل اس کے ساتھ رہتی ہیں، یہ سب اللہ جل شانہ کے وہ انعامات اور احسانات ہیں جن کو شمار نہیں کیا جاسکتا۔

ان انعامات کے مقابلہ میں ہونا تو یہ چاہیے تھا کہ ہمہ وقت بغیر کسی فترت و انقطاع کے اللہ جلّ شانہ کا شکر بجالایا جاتا اور عبادات کا سلسلہ قائم رہتا! لیکن جو سلسلۂ عبادات ہے وہ کس قدر معمولی اور سہل ہے اس کا اندازہ آسانی سے لگایا جاسکتا ہے۔

چنانچہ جس ذات نے ہمیں وجود بخشا، رزق عطا فرمایا اور تربیت کی ذمہ داری لی، اس کو وحدہ لاشریک ماننے اور اسی کو خالق و مالک تسلیم کرنے کا حکم ہے، اور دیگر ایمانیات پر یقین کرنے اور ان کو دل میں جمانے کا حکم دیا گیا ہے۔

پھر نماز کو لے لیجیے، ہر وقت عبادت کو فرض کرنے کے بجائے صرف پانچ وقت کی نمازیں فرض کی گئیں، اور ان میں بھی اوقاتِ نشاط کا لحاظ رکھا گیا۔ چوبیس گھنٹوں میں سے نمازوں کے ان اوقات کو اگر نکالا جائے تو مشکل سے گھنٹہ ڈیڑھ گھنٹہ کی مدّت بنتی ہے، گویا اللہ رب العزّت نے چوبیس گھنٹے عبادت کو فرض کرنے کے بجائے صرف ایک ڈیڑھ گھنٹہ اپنی بارگاہ میں حاضری دینے کے لیے فرمایا اور باقی سارا وقت کاروبار اور آرام و راحت کی اجازت دے دی، ظاہر ہے یہ "یسر" ہی ہے۔

پھر اگر کوئی بیمار ہے تو اس کے ذمّہ وضو ضروری نہیں، چنانچہ اگر وضو نہ کرسکے تو تیمّم کی اجازت ہے (۲۶)، پھر اگر بیمار ہے، کھڑا ہوکر نماز ادا نہیں کرسکتا تو بیٹھ کر ادا کرنے کی اجازت دے دی گئی، اگر بیٹھ کر نماز پڑھنے پر بھی قادر نہیں تو لیٹ کر پڑھ لے (۲۷) مسجد کی پابندی سے بھی وہ مستثنیٰ

(۲۶) قال اللہ تعالی: وإن کنتم مرضیٰ أو علی سفر أو جاء أحد منکم من الغائط أو لٰمستم النساء فلم تجدوا ماءً فتیمموا صعیداً طیبا فامسحوا بوجوهکم وأیدیکم" (النساء/۴۳)۔

(۲۷) دیکھیے بدائع الصنائع (ج۱ ص۱۰۵ و ۱۰۶) فصل: أرکان الصلاة۔

ہوجاتا ہے ، جماعت کی پابندی بھی اس پر لازم نہیں رہتی (۲۸) ۔

پھر اگر کوئی شخص مسافر ہے تو اس کے لیے بھی خاص رعایتیں ہیں کہ سننِ موکدہ اس کے لیے غیر موکدہ ہوجاتی ہیں (۲۹) ، چار رکعات والی نمازیں اس کے حق میں دو دو رکعت والی بن جاتی ہیں (۳۰) ۔

کوئی شخص کسی سواری پر سوار ہے وہ نوافل ادا کرنا چاہتا ہے تو اس کے لیے استقبالِ قبلہ کی شرط ختم کردی گئی (۳۱) ۔

اسی طرح زکوٰۃ کا معاملہ بھی سراسر "یسر" پر مبنی ہے کہ ہر شخص پر یہ فرض نہیں ، بلکہ لازم ہے کہ وہ نصاب کا مالک ہو ، مال کی ایک خاص مقدار اس کی ملکیت میں ہو ، پھر ہر قسم کے مال پر بھی زکوٰۃ نہیں بلکہ اس کے لیے نامی ہونے کی شرط لگادی اسی طرح یہ وجوب پورے سال میں صرف ایک دفعہ ہے کہ اگر مال پر پورا سال گذر جائے تو زکوٰۃ فرض ہے ورنہ نہیں ، پھر مزید یہ رعایت کہ سارے اخراجات اور قرضہ جات نکالنے کے بعد اگر نصاب باقی رہتا ہے تو زکوٰۃ ہے ورنہ نہیں ، پھر جو زکوۃ نکالی جائے گی وہ بھی سارا مال نہیں بلکہ اس مال کا صرف چالیسواں حصہّ (۳۲) ۔ پھر اجر و ثواب اس صورت میں زیادہ رکھا جس میں مالِ زکوٰۃ سے آدمی اپنے اعزّہ واحباب اور رشتہ داروں کی مدد کرے ، گویا کہ جن کی خبرگیری اس کے ذمہّ لازم تھی ، ان ہی پر استعمال کرنے کی اجازت دے دی (۳۳) ۔

رمضان المبارک کے روزے ہیں سو ان میں بھی کتنی رعایتیں اور کتنا یسر ہے! سال بھر میں صرف ایک مہینہ کے روزے فرض ہیں (۳۴) ، صرف دن دن میں روزہ ہوتا ہے رات کو کھانے پینے کی مکمل

---

(۲۸) دیکھیے بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۱۵۵) فصل : وأما بیان من تجب علیہ الجماعۃ ۔

(۲۹) قال ابن نجیم رحمہ اللہ تعالی: "واختلفوا فی ترک السنن فی السفر ، فقیل: الأفضل ہو الترک ترخیصاً ، وقیل: الفعل تقرباً ، وقال الہندوانی: الفعل حال النزول ، والترک حال السیر ، وقیل: یصلی سنۃ الفجر خاصۃ ، وقیل: سنۃ المغرب أیضاً . وفی التجنیس : والمختار أنہ إن کان حال أمنٍ وقرار یأتی بہا ، لأنہا شرعت مکملات ، والمسافر إلیہ محتاج ، وإن کان حال خوفٍ لا یأتی بہا ، لأنہ ترک بعذر" البحر الرائق (ج ۲ ص ۱۳۰) باب المسافر ۔

(۳۰) دیکھیے البحر الرائق (ج ۲ ص ۱۲۸) وغیرہ ۔

(۳۱) انظر کنز الدقائق وشرحہ البحر الرائق (ج ۲ ص ۶۴) باب الوتر والنوافل ۔

(۳۲) انظر بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۴ ۔ ۲۱ ۔ و ۵۰ و ۵۱) ۔

(۳۳) قال فی الدر المختار: "ولا إلی من بینہما وِلاد" قال الشامی: "وقید بالولاد لجوازہ لبقیۃ الأقارب ، کالإخوۃ والأعمام والأخوال الفقراء ، بل ہم أولی ، لأنہ صلۃ وصدقۃ . وفی الظہیریۃ: ویبدأ فی الصدقات بالأقارب ، ثم الموالی ، ثم الجیران ، ولو دفع زکاتہ إلی من نفقتہ واجبۃ علیہ من الأقارب جاز إذا لم یحسبہا من النفقۃ" انظر الدر المختار مع رد المحتار (ج ۲ ص ۶۹) کتاب الزکاۃ ، باب المصرف ۔

(۳۴) قال اللہ تعالی: "فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ" (البقرۃ/۱۸۵) ۔

آزادی ہوتی ہے (۳۵)، حکم ہے کہ سحری کھاکر روزہ رکھا جائے (۳۶)، بیمار اگر کوئی ہے تو اسے بعد میں صحتیابی کے بعد رکھنے کی اجازت ہے، اسی طرح مسافر کے لیے بھی گنجائش پیدا کردی کہ رمضان کے بعد قضا کرلے (۳۷)۔

حج کو لے لیجئے، پوری زندگی میں صرف ایک مرتبہ فرض کیاگیا (۳۸) اور وہ بھی ان لوگوں پر جن کے پاس کافی مال ہو، گھر کے اخراجات کو چھوڑ کر اس کے لیے آمد و رفت ممکن ہو، راستہ پرامن ہو، دشواریاں اور مشکلات نہ ہوں تو اس پر حج فرض ہے ورنہ نہیں (۳۹)۔

معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے انعامات کا جو سلسلہ ہے وہ بے نہایت ہے جب کہ ان کے مقابلہ میں عبادات بہت کم ہیں اور پھر ان میں یسر ہی یسر ہے (۴۰)۔

ولن يُشادّ الدينَ أحدٌ إلّا غلبه

جو کوئی دین میں شدت اختیار کرکے اس پر غلبہ حاصل کرنا چاہتا ہے دین اس پر غالب آجاتا ہے۔

"یشادّ" عاملِ نصب "لن" کی وجہ سے منصوب ہے، یہ بابِ مفاعلہ سے ہے، اس کے معنی مقابلہ کے ہیں (۴۱)۔

"أحد": یہ لفظ "یشادّ" فعل کا فاعل ہے، ابن السکن کی روایت میں اور اصیلی کی بعض روایات میں یہ لفظ آیا ہے، اسماعیلی، ابو نعیم اور ابن حبان نے بھی اس حدیث کے طرق میں "أحد" کا لفظ ذکر

(۳۵) قال اللہ تعالیٰ: "وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أتموا الصيام إلى الليل" (البقرة/۱۸۷)۔

(۳۶) عن أنس بن مالک رضی اللہ عنہ قال قال النبی ﷺ: "تسحروا، فإن فی السحور برکة" صحیح البخاری (ج۱ ص۲۵۷) کتاب الصوم، باب برکة السحور من غیر إیجاب۔

(۳۷) قال اللہ تعالیٰ: "فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر" (البقرة/۱۸۴)۔

(۳۸) "عن ابن عباس أن الأقرع بن حابس سأل النبی ﷺ، فقال: یارسول اللہ، الحج فی کل سنة أو مرة واحدة؟ قال: بل مرة واحدة، فمن زاد فهو تطوع" رواه أبوداود، فاتحة کتاب المناسک، باب فرض الحج، رقم (۱۷۲۱)۔

(۳۹) عن أنس رضی اللہ عنہ عن النبی ﷺ فی قوله تبارک و تعالیٰ: "ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا" قال: قیل: یارسول اللہ، ما السبیل؟ قال: الزاد والراحلة" رواه الحاکم فی المستدرک (ج۱ ص۴۴۲) فی کتاب المناسک، باب: السبیل: الزاد والراحلة، وقال: هذا حدیث صحیح علی شرط الشیخین ولم یخرجاه، وقد تابع حماد بن سلمة سعیداً علی روایته عن قتادة، وأقره الذهبی، وقال الکاسانی رحمه اللہ: "وأما تفسیر الزاد والراحلة فهو أن یملک من المال مقدار ما یبلغه إلی مکة ذاهباً وجائیاً، راکباً لا ماشیاً، بنفقة وسط لا إسراف فیها ولا تقتیر، فاضلاً عن مسکنه، وخادمه، وفرسه، وسلاحه، وثیابه، وأثاثه، ونفقة عیاله، وخَدَمه، وکسوتهم، وقضاء دیونه..." بدائع الصنائع (ج۲ ص۱۲۲)۔

(۴۰) دیکھیے فضل الباری (ج۱ ص۴۵۹-۴۶۰)۔

(۴۱) والمشادة - بالتشدید - : المغالبة، یقال: شادّه یشادّه مشادّةً: إذا قاواه - کذا فی فتح الباری (ج۱ ص۹۴)۔

کیا ہے ، جب کہ بعض نسخوں میں یہاں لفظ "أحد" موجود نہیں ہے ۔ گویا اس صورت میں "یشاد" کا فاعل مذکور نہیں ہوگا ، اور سمجھا جائے گا کہ چونکہ فاعل معلوم ہے اس لیے اسے حذف کردیا گیا (۴۲) ۔

پھر اس کے بعد "الدین" میں اختلاف ہے ، بعض حضرات تو اس کو مرفوع پڑھتے ہیں اور "لن یشاد" کو فعلِ مجہول قرار دے کر اس کو مفعول مالم یسم فاعلہ قرار دیتے ہیں اور بعض اس کو منصوب پڑھتے ہیں اور "لن یشاد" کو فعل معروف قرار دے کر "الدین" کو مفعول بناتے ہیں (۴۳) ۔

صاحبِ مطالع (۴۴) نے لکھا ہے کہ اکثر روایات میں "الدین" مرفوع وارد ہے اس کے بالمقابل امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اکثر روایات میں "الدین" منصوب ہے (۴۵) ۔

دونوں اقوال میں جمع و تطبیق کی صورت یہ ہے کہ صاحبِ مطالع نے تو اپنے علاقہ والے یعنی مغاربہ کی روایت نقل کی ہے ، اور امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے علاقہ والے یعنی مشارقہ کی روایت نقل کی ہے ، فلا تعارض بین النقلین (۴۶) ۔ البتہ مسند احمد کی حدیث "فإنہ من یشاد ھذا الدین یغلبہ" (۴۷) سے نصب کی تائید ہوتی ہے ۔ واللہ اعلم ۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ جو شخص دین میں شدت اختیار کرتا ہے ، دین پر غلبہ حاصل کرنا چاہتا ہے اور یہ چاہتا ہے کہ دین کے سارے اعمال کو من کل الوجوہ پوری طرح ادا کرے اور ہمیشہ عزیمت ہی پر عمل کرتا رہے ، دین اس پر غالب آجاتا ہے ، یعنی ایسا آدمی مغلوب ہوجاتا ہے اور تھوڑے دن میں پھر اعمال میں کوتاہی شروع کردیتا ہے ، اس لیے کہ نفس کا قاعدہ ہی یہ ہے کہ جب اس پر بہت زیادہ بوجھ ڈال دیا جاتا ہے تو کچھ دنوں تک تو چلتا ہے اور اس کے بعد ایک دم متنفّر ہوکر بدک جاتا ہے ، لہذا اعتدال اور میانہ روی کو اختیار کرنا ضروری ہے ۔

دیکھئے اگر کوئی یہ سوچتا ہے کہ میں صائم الدھر اور قائم اللیل بنوں گا اور تجرّد کی زندگی گذاروں گا تو وہ کب تک نباہ کرے گا ، مسلسل صیام و قیام کی وجہ سے اس کے اندر کمزوری بڑھتی جائے گی اور اس

---

(۴۲) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۹۴) ۔

(۴۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۹۴) ۔

(۴۴) ھو إبراھیم بن یوسف بن أدھم الوھرانی الحمزی ، أبو إسحاق ابن قُرقول ، عالم بالحدیث ، من أبناء الاندلس. انظر الرسالۃ المستطرفۃ (ص ۱۲۹) والأعلام للزرکلی (ج ۱ ص ۸۱ و ۸۲) ۔

(۴۵) فتح الباری (ج ۱ ص ۹۴) ۔

(۴۶) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۳۸) و فتح الباری (ج ۱ ص ۹۴) ۔

(۴۷) مسند أحمد (ج ۵ ص ۳۵۰) من حدیث بریدۃ الأسلمی رضی اللہ عنہ ۔

عمل کو نبھا نہیں سکے گا ، لہذا میانہ روی کو اختیار کیا جائے کیونکہ وہی عمل بہتر ہے جس پر مداومت ہوسکے اگرچہ مقدار میں وہ کم ہی کیوں نہ ہو ۔

اللہ جل شانہ کا ارشاد ہے "اَلَّذِيْنَ يَتَّبِعُوْنَ الرَّسُوْلَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِيْ يَجِدُوْنَهٗ مَكْتُوْبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرٰةِ وَالْإِنْجِيْلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهٰهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ ، وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلٰلَ الَّتِيْ كَانَتْ عَلَيْهِمْ" (۴۸) ۔

اس آیتِ مبارکہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صفت بیان کی گئی ہے کہ آپ کا حال توریت اور انجیل میں مکتوب ہے اور آپ کی شان یہ ہے کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے کرنے والے تھے ، طیبات کو حلال اور خبائث کو حرام قرار دینے والے تھے اور وہ بوجھ جو امم سابقہ کے لوگوں پر موجود تھا اس کو دور کرنے اور ہٹانے والے تھے ، اسی طرح وہ بیڑیاں بھی ہٹانے والے تھے جو ان پر مسلّط تھیں ۔

یہودیوں کی شرارت اور نافرمانی کی وجہ سے کئی طیبات ان کے لیے حرام قرار دے دی گئی تھیں اور انھوں نے اپنی شرارت سے کئی خبائث کو اپنے لیے حلال اور جائز قرار دے دیا تھا چنانچہ حق تعالیٰ شانہ فرماتے ہیں: "فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِيْنَ هَادُوْا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ" (۴۹) جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے طیبات کی حلت کا اعلان فرمایا ۔

معلوم ہوا کہ شریعتِ محمدیہ میں عسر بالکل نہیں ہے یسر ہی یسر ہے اس کو باری تعالیٰ نے بیان فرمایا : "وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ" (۵۰) یعنی تمھاری ملت میں کوئی تنگی نہیں ہے ۔

لہذا لازم ہے کہ دین کے اندر تشدیدات کو اختیار کرکے ایسی نوبت نہیں آنی چاہیے کہ آدمی اصل عمل ہی سے رہ جائے لہذا اعتدال اور میانہ روی کا اختیار کرنا ضروری ہے ، ورنہ دین کے معاملات میں اور احکام میں شدت اختیار کرکے خود مغلوب ہوجائے گا ۔

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ آدمی اولیٰ اور اکمل کو چھوڑ دے اور اسے اختیار نہ کرے ۔ بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ افراط سے اجتناب کرے (۵۱) افراط اور چیز ہے ، اولیٰ اور اکمل کو اختیار کرنا اور چیز ہے ۔

مثال کے طور پر دیکھیے ایک آدمی بیمار ہے ، اس کے لیے شرعاً تیمم کی اجازت ہے ، اب اگر وہ آدمی یہی چاہتا ہے کہ بجائے تیمم کے غسل کرے تو بہت ممکن ہے کہ غسل کی وجہ سے وہ مزید بیمار ہوجائے ، جو

(۴۸) سورۃ الأعراف/۱۵۷ ۔

(۴۹) سورۃ النساء/۱۶۰ ۔

(۵۰) سورۃ الحج/۷۸ ۔

(۵۱) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۹۴) ۔

تھوڑے سے اعمال تیمم کرکے ادا کرسکتا تھا اس سے بھی عاجز ہوجائے، چونکہ شریعت نے اس کے لیے تیمم کی اجازت دی ہے اور غسل اس کے لیے مضر ہے، وہ اگر تیمم کو چھوڑ کر غسل کرتا ہے تو یہ افراط کہلائے گا اور یہ مذموم ہے۔

اور اگر کوئی آدمی ایسا ہے جو اولیٰ اور اکمل پر عمل کرنا چاہتا ہے اور شریعت اس پر کوئی پابندی عائد نہیں کرتی، مثلاً مسح علی الخف مباح ہے، اختیار ہے کرنا چاہے کرے اور کوئی اگر نہ کرنا چاہے تو نہ کرے لیکن غسلِ رجلین افضل اور اولیٰ ہے، اگر کوئی صحت مند آدمی ہے اور اس کو پانی کا استعمال مضر نہیں ہے، پانی بآسانی ملتا بھی ہے اور وہ اس بات کا اہتمام کرتا ہے کہ بجائے مسح علی الخفین کے غسلِ رجلین کرتا رہے تو اس میں مضائقہ نہیں۔ واللہ اعلم۔

مسند احمد کی ایک روایت میں ہے "إن هذا الدين متين، فأوغِلوا فيه برفق" (۵۲) "إيغال" کے معنی ہیں "دخول في الشيء" کے، یعنی یہ دین بہت مضبوط ہے، اس میں نرمی اور آہستگی سے داخل ہونا چاہیے، مطلب یہ ہے کہ آدمی کو اپنے نفس کی سواری کے ساتھ اچھا معاملہ اور رفق کا طریقہ اختیار کرنا چاہیے اور اگر کوئی شخص اس پر بہت زیادہ بوجھ ڈال دے گا تو پھر اس مسافر کا سا ہوجائے گا جو سواری کو اس کی طاقت سے زیادہ دوڑا دے کہ نہ منزل ہی تک پہنچ پائے گا اور نہ سواری ہی رہے گی کیونکہ ممکن ہے سواری عاجز آکے بیمار ہوجائے یا مرجائے، اس لیے آدمی کو معتدل طریقہ اور میانہ روی اختیار کرنا چاہیے۔

فسدّدوا وقاربوا

یعنی راہ سداد وصواب اختیار کرو اور قریب قریب چلتے رہو۔

سددوا: کا مطلب یہ ہے کہ درست اور صواب طریقہ اختیار کرو جس میں نہ افراط ہو اور نہ تفریط ہو (۵۳)

"قاربوا": حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر تم اکمل پر عمل نہیں کرپاتے، یا طریقِ اعتدال پر کلّی طور پر نہیں چل پاتے ہو تو کم از کم یہ کوشش کرو کہ اس کے قریب قریب رہو (۵۴)۔

علامہ تیمی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "قاربوا" کے دو معنی ہوسکتے ہیں:۔

ایک معنی یہ ہیں کہ "قاربوا في العبادة ولا تباعدوا فيها؛ فإنكم إن باعدتم في ذلك لم تبلغوه" یعنی

---

(۵۲) مسند أحمد (ج۳ص۱۹۹) من أحاديث سيدنا أنس بن مالك رضي الله عنه۔

(۵۳) فتح الباري (ج۱ص۹۵)۔

(۵۴) فتح الباري (ج۱ص۹۵) نیز دیکھیے عمدة القاري (ج۱ص۲۴۷)۔

عبادات میں میانہ روی اختیار کرو ، اس میں مبالغہ مت کرو ، کیونکہ اگر مبالغہ کروگے تو منزل تک نہیں پہنچ پاؤگے اور صحیح طور پر نبھا نہیں سکوگے ۔

دوسرے معنی "قاربوا" کے "ساعدوا" کے ہیں ، یعنی معاونت اور مدد کرنا ، کہا جاتا ہے : "قاربت فلانا: ساعدتہ" یعنی میں نے اس کی معاونت کی ، اب مطلب ہوگا کہ دین کے معاملات میں ایک دوسرے کی معاونت کرو ۔ ان میں سے پہلے معنی اس مقام پر زیادہ مناسب ہیں (۵۵) ۔

وأبشروا

بشارت قبول کرو اور خوش رہو ۔

یہ لفظ یا تو بابِ افعال سے امر کا صیغہ ہے اور ہمزہ قطعی ہے اور یا یہ باب نصر سے امر کا صیغہ ہے ، اس صورت میں اس کا ہمزہ وصلی ہوگا نہ کہ قطعی ، معنی دونوں صورتوں میں ایک ہی رہیں گے (۵۶) ، البتہ پہلا احتمال راجح ہے کیونکہ کثیر الاستعمال یہی ہے ۔

حدیث کے اس جملے کا مطلب یہ ہے کہ "أبشروا بالثواب على العمل الدائم وإن قل" یعنی تمہیں بشارت ہو کہ دوام کے ساتھ عمل پر ثواب ہے اگرچہ عمل کم ہو ، گویا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس شخص کو بشارت سنا رہے ہیں جو اکمل پر عمل کرنے سے عاجز رہ گیا ہو کہ اگر عاجز رہ جانا قصداً نہ ہو تو اس کو پورا اجر ملے گا ، اس کے اجر میں کمی نہیں ہوگی (۵۷) ۔

واستعينوا بالغُدْوة والرَّوْحة وشيء من الدُّلْجة

اور صبح و شام اور آخر شب کے اوقات سے اپنی طاعت و عبادت اور دوسرے کاموں میں مدد حاصل کرو ۔

"غدوة" ۔ غین کے فتحہ کے ساتھ ۔ "غُدُوّ" سے اسم مرّہ ہے ، اس کے معنی دن کے شروع کے حصّہ میں چلنے کے ہیں اور غین کے ضمّہ کے ساتھ "مابين صلاة الغداة إلى طلوع الشمس" کے وقت کو کہا جاتا ہے (۵۸) ۔

---

(۵۵) دیکھیے شرح الکرمانی (ج۱ص۱۶۲) ۔

(۵۶) دیکھیے شرح کرمانی (ج۱ص۱۶۲) ۔

(۵۷) فتح الباری (ج۱ص۹۵) ۔

(۵۸) دیکھیے النہایۃ (ج۳ص۳۴۶) ۔

"روحة" یہ "رواح" سے اسم مرّہ ہے، زوال کے بعد چلنے کو کہتے ہیں (۵۹)۔
"دُلْجة" - بضم الدال وفتحها وإسکان اللام - یہ إدْلاج (باب افعال) سے بھی اسم ہے اور ادلاج" (باب افتعال) سے بھی اسم ہے "أَدْلَجَ" (باب افعال) سے اگر ہو تو اس کے معنی اولِ شب میں چلنے کے ہوتے ہیں اور "ادّلجَ" (باب افتعال) سے ہو تو اس کے معنی آخرِ شب میں چلنے کے ہوتے ہیں۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ "دلجة" پوری رات کے چلنے کو کہتے ہیں (۶۰)۔
شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :-
" یہ جملے اگر انسان مضبوطی سے پکڑنے تو ولی بن سکتا ہے، خلاصہ کردیا ہے کہ یہ تین وقت کافی ہیں ... مولانا گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے تھے کہ تیس برس کے تجربہ کے بعد معلوم ہوا کہ جو چیز اتنی مشکل معلوم ہوتی تھی وہ بڑی آسانی سے حاصل ہوسکتی ہے، پھر یہ حدیث سنائی "واستعینوا بالغدوة والروحة وشیء من الدلجة" جو چاہے اس کا تجربہ کرلے، پھر دیکھئے کہ کیا کیفیت ہوتی ہے" (۶۱)۔
علامہ عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ " دل تمام انسانی اعضاء کا بادشاہ ہے اگر یہ مضبوط رہے تو تمام اعضاء اپنے اپنے کام میں چست رہتے ہیں اور یہ بادشاہ ہی کمزور ہوجائے تو باقی جوارح کچھ بھی نہیں کرسکتے، ہر کام دل کی قوت سے انجام پاتا ہے اور خود دل کو نماز اور اللہ کے ذکر سے تقویت پہنچتی ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد میں اوقاتِ صلوۃ کی طرف اشارہ ہے، آپ نے تقویتِ قلب کے اس عمل کو مختلف اوقات پر تقسیم فرمادیا جو پورے لیل و نہار میں فرحت و نشاط کے اوقات ہیں، سب سے پہلے "غدوة" (صبح) ہے، اوقاتِ نشاط میں سب سے زیادہ اہم وقت یہی ہے، رات کے آرام سے دن بھر کا تکان اتر جاتا ہے اور ہر طرح سے انسان تازہ دم ہوتا ہے۔ دوسرا وقت "روحة" (زوال کے بعد) ہے، قیلولہ کرلینے کی وجہ سے اس میں بھی تکان کا بوجھ کم ہوجاتا ہے۔ تیسرا وقت "دلجة" ہے جو تمام اوقاتِ نشاط میں اپنی ایک خصوصیت رکھتا ہے، پہلے وقت میں نماز فجر، دوسرے وقت میں نماز ظہر و عصر اور تیسرے وقت میں مغرب وعشاء ہیں، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ طریقۂ استعانت مقصد میں کامیابی کے لیے تعلیم فرمایا ہے..." (۶۲)

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ نے لکھا ہے :
حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم گویا کسی مسافر کو خطاب فرما رہے تھے کہ وہ اپنے نشاط کے اوقات کی

(۵۹) دیکھیے مختار الصحاح (ص ۲۶۲)۔
(۶۰) النہایۃ فی غریب الحدیث والأثر (ج ۲ ص ۱۲۹) وشرح کرمانی (ج ۱ ص ۱۶۲)۔
(۶۱) فضل الباری (ج ۱ ص ۳۶۴)۔
(۶۲) فضل الباری (ج ۱ ص ۳۶۴)۔

رعایت کرکے سفر کرے، صبح کے وقت انسان پر نشاط ہوتا ہے اور وقت بھی ٹھنڈا ہوتا ہے، اسی طرح زوال کے بعد گرمی دور ہوجاتی ہے اور نشاط کا وقت آہستہ آہستہ بڑھتا رہتا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ نشاط بھی بڑھتا رہتا ہے، اسی طرح شب کے آخر میں بھی نشاط ہوتا ہے، کیونکہ آدمی اس وقت تک کچھ سوچکا ہوتا ہے، نفس کو اس کا حق مل چکا ہوتا ہے، تو گویا حضور صلی اللہ علیہ وسلم انسان کو زندگی کا مسافر قرار دیتے ہوئے یہ بتلارہے ہیں کہ جیسے دنیا کا مسافر اپنے نشاط کے اوقات کی رعایت کرکے سفر کرتا ہے، ایسے ہی اے دین کے مسافرو! تم کو بھی چاہیے کہ ان اوقات نشاط کی رعایت کرو اور اپنے اعمال دینیہ کی انجام دہی میں ان کو استعمال کرو (۶۳) واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

اس حدیث پر ایک اشکال یہ کیا جاتا ہے کہ یہ حدیث عمر بن علی مقدّمی کے واسطے سے روایت کی گئی ہے، اور ان کے بارے میں ائمہ و رجالِ حدیث کا اتفاق ہے کہ شدید مدلّس تھے (۶۴) اور پھر یہاں وہ عنعنہ کررہے ہیں لہذا اس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ روایت صحیح نہ ہو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو صحیحین میں جتنے مدلسین عنعنہ کے ساتھ روایت کرتے ہیں وہ سب سماع پر محمول ہیں (۶۵)۔

پھر عمر بن علی مقدّمی نے اس روایت میں سماع کی تصریح بھی کی جس کو ابن حبّان نے روایت کیا ہے (۶۶)۔ یہی وجہ ہے کہ حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "قد احتمل أهل الصحاح تدليسه، ورضوا به" (۶۷) اسی طرح حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ولم أر له في الصحيح إلا ما توبع عليه..." (۶۸)۔

ایک اور اشکال اور اس کا جواب

یہاں ایک اشکال یہ بھی کیا گیا ہے کہ یہ روایت "معن بن محمد عن سعيد المقبری" کے طریق سے مروی ہے اور سعید آخر عمر میں مختلط ہوگئے تھے۔

(۶۳) دیکھیے شرح کرمانی (ج۱ ص۱۶۲)۔

(۶۴) اس باب کے شروع میں ہم ان کے حالات کے ذیل میں تفصیل سے ان کی تدلیس کی کیفیت ذکر کرچکے ہیں فارجع إليه إن شئت۔

(۶۵) عمدۃ القاری (ج۱ ص۲۳۶)۔

(۶۶) دیکھیے فتح الباری (ج۱ ص۹۴) وعمدۃ القاری (ج۱ ص۲۳۶)۔

(۶۷) سیر أعلام النبلاء (ج۸ ص۵۱۴)۔

(۶۸) ھدی الساری (ص۴۳۱)۔

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "سماع معن عن سعید کان قبل اختلاطہ، ولولم یصح ذلک عند البخاری لما أودعہ فی کتابہ الذی سماہ صحیحا" (۶۹)۔

لیکن پیچھے ہم سعید مقبری رحمۃ اللہ علیہ کے حالات کے ذیل میں تفصیلاً اور تحقیقاً بیان کرچکے ہیں کہ سعید مقبری معمّر اور کبیر السّن ضرور ہوگئے تھے، لیکن مختلط نہیں ہوئے تھے اور اگر اختلاط ہوا بھی تھا تو تغیر کے بعد ان سے کسی نے روایت نہیں لی۔ واللہ اعلم۔

۲۹ - باب: اَلصَّلَاةُ مِنَ الْإِيمَانِ.

وَقَوْلِ اللّٰهِ تَعَالَى: «وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ» /البقرة: ۱۴۳/: يَعْنِي صَلَاتَكُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ.

لفظ "باب" مرفوع ہے اور مبتدا محذوف "ھذا" کے لیے خبر ہے، پھر لفظ "بابِ" پر تنوین پڑھنا بھی جائز ہے، اور بغیر تنوین کے مضاف بنانا بھی درست ہے۔

"الصلاۃ" مرفوع ہے، کیونکہ یہ مبتدا ہے اور "من الإیمان" اس کے لیے خبر ہے، "باب" کو مضاف ماننے کی صورت میں بھی "الصلاۃ" کو مرفوع پڑھیں گے کیونکہ "باب" کا مضاف الیہ صرف لفظ "الصلاۃ" نہیں ہے بلکہ "الصلاۃ من الإیمان" کا پورا جملہ اس کے لیے مضاف الیہ بنے گا۔

پھر "قول اللہ تعالی..." کا عطف "الصلاۃ" پر ہے لہذا یہ مرفوع ہے، یہ اس صورت میں ہے جب "باب" پر تنوین پڑھیں اور اسے مضاف نہ بنائیں، جب کہ بغیر تنوین کے مضاف بنانے کی صورت میں "قول اللہ..." مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے مجرور ہوگا (۷۰)۔

ترجمۃ الباب کا ماقبل کے ابواب کے ساتھ ربط

مذکورہ باب کا ماقبل کے باب کے ساتھ ربط اس طرح ہے کہ پیچھے استعانت بالاوقات کا ذکر آیا ہے کہ ان اوقاتِ ثلاثہ سے عبادت میں مدد حاصل کرو، اور ان تینوں اوقات میں سب سے افضل بدنی عبادت جو ادا کی جاتی ہے وہ پانچوں نمازیں ہیں جن کو ادا کرنے میں ان اوقات سے مدد مل جاتی ہے، اس لیے دونوں بابوں میں مناسبت اور ربط بالکل ظاہر ہے (۷۱)۔

(۶۹) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۳۶)۔

(۷۰) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۳۹)۔

(۷۱) حوالۂ بالا۔

اس کے علاوہ یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ ماقبل کا باب "باب الدین یسر" کو ضمناً اور استطراداً لایا گیا تھا، اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ شروع سے شعبِ ایمانیہ کو ذکر فرما رہے ہیں، اس لیے اس ضمنی باب کے بعد دوبارہ شعبِ ایمانیہ کو ذکر فرمایا ہے، لہذا "الصلاۃ من الإیمان" کے باب اور "صوم رمضان احتساباً من الإیمان" کے باب میں مناسبت تلاش کرنی چاہیے اور یہ مناسبت، بالکل ظاہر ہے کہ دونوں عظیم عباداتِ بدنیہ میں سے ہیں (۷۲)۔

ترجمۃ الباب کا مقصد

ترجمۃ الباب کا مقصد پیچھے ضمناً آچکا ہے کہ دراصل امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ شعبِ ایمانیہ کو شمار فرما رہے ہیں، چونکہ اس سے پہلا باب تبعاً خاص مصلحت سے درج کیا تھا اسی لیے اب پھر انہی شعبِ ایمانیہ کے ذکر کی طرف عود کر رہے ہیں اور نماز کا ایمان کا شعبہ ہونا بالکل ظاہر ہے، بلکہ نماز اس کا اہم ترین شعبہ ہے، توحید و رسالت کے اقرار کے بعد نماز ہی کا درجہ ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے جیسے دیگر اعمال کے متعلق تراجم کے ذریعہ یہ تنبیہ کی کہ وہ ایمان کے شعبے ہیں اسی طرح یہاں "صلوٰۃ" کے متعلق بھی تنبیہ کی ہے (۷۳)۔

یہ بھی ممکن ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد اس ترجمۃ الباب سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر رد کرنا ہو، اس لیے کہ وہ اعمال کو ایمان میں داخل نہیں مانتے۔ چنانچہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں "الصلاۃ من الإیمان" کہہ کر یہ ثابت کیا ہے کہ نماز ایمان کا ایک جزء ہے، کیونکہ اس میں "مِن" تبعیض کے لیے ہے۔ اور اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ایمان مرکب ہے، اعمال اس میں داخل ہیں، پھر چونکہ نمازوں کی ادائیگی کی کیفیات ہر شخص کی نسبت سے مختلف ہوتی ہیں اس لیے اس سے ایمان میں زیادت و نقصان کا ثبوت بھی ہوا۔

آگے قرآن کریم کی آیت ذکر کی ہے "وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيُضِيْعَ إِيْمَانَكُمْ" اس میں تمام محدثین کا اتفاق ہے کہ "إیمان" سے مراد "صلاۃ" ہے اور شانِ نزول بھی اسی پر دلالت کرتا ہے (عنقریب ہم شانِ نزول ذکر کریں گے) لہذا نماز پر ایمان کا اطلاق، اطلاق الکل علی الجزء ہے (۷۴)۔

---

(۷۲) فتح الباری (ج۱ ص۹۵) کتاب الإیمان، باب الدین یسر۔ وعمدۃ القاری (ج۱ ص۲۳۹)۔

(۷۳) عمدۃ القاری (ج۱ ص۲۳۹)۔

(۷۴) دیکھیے تقریر بخاری شریف (ج۱ ص۱۴۲)۔

لیکن ہم جواب میں کہہ سکتے ہیں کہ "الصلاۃ من الإیمان" میں "مِن" تبعیضیہ نہیں، بلکہ ابتدائیہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ نماز ایمان کے متعلقات اور ثمرات میں سے ہے۔

جہاں تک آیت قرآنی میں "ایمان" کے نماز پر اطلاق کا تعلق ہے سو اس کے بارے میں کہاجاسکتا ہے کہ یہ اطلاق الکل علی الجزء کی قبیل سے نہیں بلکہ اطلاق الاصل علی الفرع کی قبیل سے ہے۔

پھر ہم پیچھے کتاب الایمان کے مباحث کے تحت تفصیل سے ان تمام باتوں کو ذکر کرچکے ہیں جن میں اہلِ حق اہل السنۃ والجماعۃ کا اختلاف ہے کہ یہ واقعہ ہے کہ اہلِ حق میں جو اختلاف ہے وہ اختلافِ لفظی کے مشابہ ہے کیونکہ جمہور ائمۂ ثلاثہ یہ جو فرماتے ہیں کہ اعمال ایمان میں داخل ہیں وہ اس کے ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ اعمال کا تارک ایمان کے دائرے سے خارج نہیں ہوتا، ہاں! وہ ترکِ اعمال کی وجہ سے مستحق مؤاخذہ ہوجاتا ہے۔ حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ یہ جو فرماتے ہیں کہ اعمال ایمان میں داخل نہیں وہ بھی یہ کہتے ہیں کہ تارکِ اعمال مستحقِ مؤاخذہ ہے اور اس کی تقدیر میں اگر ہے تو وہ معذب ہوگا۔

البتہ یہاں یہ کہہ سکتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ مرجئہ کی تردید کررہے ہیں جو اعمال کی اہمیت کے یکسر منکر ہیں۔ واللہ اعلم۔

آیتِ کریمہ کا شانِ نزول

آیت کریمہ "وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ" کا شانِ نزول حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے یہ مروی ہے کہ کعبہ مکرّمہ کو قبلہ قرار دینے سے پہلے جب کہ قبلہ بیت المقدس تھا، کچھ حضرات وفات پاچکے تھے جن میں ابو اُمامہ اَسعد بن زُرارہ اور بَرّاء بن مَعْرور تھے، (۷۵) جب کعبہ کو دوبارہ قبلہ قرار دیاگیا تو ان

(۷۵) وفی العمدۃ (ج۱ ص ۲۴۰): "...منهم سعدبن زرارة وأبو أمامة أحدبني النجار والبراءبن معرور أحدبني سلمة" ففيه تحريفان: الأول: أنه أسعدبن زرارة، لاسعدبن زرارة، فإنه هوالذي مات قبل تحويل القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة، والتحريف الثاني: أنه زادههنا واو العطف قبل "أبو امامة" ويعلم من ذلك أن الذين ماتواهم ثلاثة رجال، والحق أنهم اثنان، وأبو أمامة كنية أسعدبن زرارة، فلذلك أتى بقوله "احدبني النجار" توضيحاً. فالصواب: "منهم أسعدبن زرارة أبو أمامة أحدبني النجار والبراءبن معرور أحدبني سلمة"۔

قال الحافظ في الفتح (ج۱ ص ۹۸): "والذين ماتوابعد فرض الصلاة وقبل تحويل القبلة من المسلمين عشرة أنفس: فبمكة ... وبأرض الحبشة ... ومن الأنصار بالمدينة: البراءبن معرور - بمهملات - وأسعدبن زرارة" وهوالذي ذكره أصحاب السير أنه توفي في شوال على رأس تسعة أشهر من الهجرة ومسجد رسول الله ﷺ يومئذ يُبنىٰ، وذلك قبل بدر، كمافي الطبقات الكبرىٰ لابن سعد (ج۳ ص ۶۱۱) والإصابة في تمييز الصحابة (ج۱ ص ۳۵) والاستيعاب بهامش الإصابة (ج۱ ص ۸۳) وقد نقل فيه مانقلناه آنفاً من أنه توفي في شوال على رأس تسعة أشهر... إلا أن في الاستيعاب: "...على رأس ستة أشهر ..." فليحرر۔

وأما سعدبن زرارة فهو أخو أسعدبن زرارة المذكور، فقد ذكره أبو حاتم والباوردي وابن شاهين في الصحابة، كمافي الإصابة (ج۲ ص ۲۷) ولم يذكر الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالىٰ تاريخ وفاته، وإنه لوكان صحابيا فهو غير مشهور، حتى قال ابن عبدالبر في الاستيعاب (ج۲ ص ۳۲): "وأخشى أن لايكون أدرك الاسلام، لأن أكثرهم لم يذكره" -

حضرات کے متعلقین حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہوئے اور عرض کیاکہ ”یارسول اللہ، توفی إخواننا وهم يصلّون إلى القبلة الأولى، وقد صرفك الله تعالى إلى قبلة إبراهيم عليه الصلاة والسلام، فكيف بإخواننا في ذلك؟“ یعنی یارسول اللہ! ہمارے بہت سے بھائی قبلۂ اولیٰ بیت المقدس کی طرف نماز پڑھتے رہے، اب آپ کو اللہ تعالیٰ نے قبلۂ ابراہیمی کی طرف رخ کرنے کا حکم دے دیا ہے، ہمارے ان بھائیوں کی نمازوں کا کیا حکم ہوگا؟ آیا ان کے ثواب میں تو کوئی کمی واقع نہ ہوگی؟ اس پر یہ آیت نازل ہوئی کہ جب تم نے بیت المقدس کی طرف نماز محض مقتضائے ایمانی اور اطاعتِ حکمِ خداوندی کے سبب پڑھی تو تمھارے اجر و ثواب میں کسی طرح کا نقصان نہ ڈالا جائے گا (۷۶)۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں ایک قابلِ غور بات یہ ہے کہ آخر صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کو تحویلِ قبلہ کے باعث نمازوں کے بارے میں اشکال کیوں پیش آیا اور تردد کی اصل بنیاد کیا ہوئی؟

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے منقول ہے کہ اسلام میں سب سے پہلا نسخ قبلہ کا ہوا (۷۷) صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نسخ سے واقف نہیں تھے، نسخ کی صورت پہلے پہل پیش آئی تو اشکال ہونا ہی چاہیے تھا کہ جن دوسرے حضرات کی حیات میں یہ حکم نہیں آیا تھا ان کا کیا ہوگا؟!

لیکن صحیح یہ ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا یہ ارشاد ان کے اپنے علم کے مطابق ہے، ورنہ نسخ کی صورت اس سے پہلے بھی پیش آچکی تھی (۷۸)۔

اب اشکال اور قوی ہوجاتا ہے کہ جب اس سے پہلے بھی نسخ کی صورت پیش آچکی ہے اور اس میں کسی قسم کا تردد نہیں ہوا تو اِس میں یہ صورت کیوں پیش آئی؟

---

(۷۶) دیکھیے عمدة القاری (ج۱ص ۲۴۰) نیز دیکھیے جامع البیان فی تفسیر القرآن للطبری (ج۲ص ۱۱) والدر المنثور (ج۱ص ۱۴۶) وتفسیر عثمانی (ص۲۸)۔

(۷۷) قال علی بن طلحة عن ابن عباس: ”كان أول مانسخ من القرآن: القبلة...“ تفسير القرآن العظيم لابن كثير (ج۱ص ۱۹۲)۔ وأخرجه البيهقي في سننه الكبرى (ج۱ص ۱۲) كتاب الصلاة، باب استبيان الخطإ بعد الاجتهاد۔

(۷۸) قال الشيخ هبة الله بن سلامة في رسالته في الناسخ والمنسوخ: ”اعلم أن أول النسخ في الشريعة أمر الصلاة، ثم أمر القبلة، ثم الصيام الأول، ثم الإعراض عن المشركين،...“ انظر روائع البيان في تفسير آيات الاحكام للشيخ محمد علي الصابوني (ج۱ص ۱۰۴)۔

حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ کا جواب

حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ کل ذخیرہ حدیث میں ایسے دو موقعوں کا ذکر ہے ، ایک موقع تو یہی تحویلِ قبلہ کا ہے اور دوسرا حرمتِ خمر کے موقع پر یہی سوال پیدا ہوا ، صحابہ نے عرض کیا یارسول اللہ! بعض لوگ غزوۂ بدر اور غزوۂ اُحد میں اس حالت میں شہید ہوئے کہ ان کے پیٹ میں شراب موجود تھی ، تو اگرچہ شراب بعد کو حرام ہوئی تھی پھر بھی سوال کیاگیا ، اس کے جواب میں یہ آیت نازل ہوئی "لَيْسَ عَلَى الَّذِيْنَ آمَنُوْا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيْمَا طَعِمُوْٓا إِذَا مَا اتَّقَوْا...الخ" (۱)۔

حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ دونوں چیزیں ایسی ہیں کہ ان کا نسخ ترقب اور انتظار کے بعد ہوا ہے مسلمانوں کو اندازہ ہورہا تھا کہ اب صبح و شام میں امر آنے والا ہے ، چنانچہ خمر کے متعلق سب سے پہلے یہ آیت نازل ہوئی "يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ..." (۲) جب یہ آیت حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے سنی تو کہا "اللهم بيّن لنا في الخمر بياناً شافيا" اس کے بعد یہ آیت نازل ہوئی: "يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَأَنْتُمْ سُكَارٰى..." (۳) اس کے بعد بھی حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے وہی بات عرض کی "اللهم بيّن لنا في الخمر بياناً شافيا" اس سے معلوم ہوا کہ لوگوں کو انتظار تھا کہ حرمت ضرور ہوگی اور حرمت کا آخری حکم آنے ہی والا ہے ، تب تیسری بار یہ آیت اتری "إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ ، إِنَّمَا يُرِيْدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُّوْقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَآءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ وَعَنِ الصَّلٰوةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُّنْتَهُوْنَ" (۴) جب یہ آیت نازل ہوئی تب حضرت عمر فاروق اعظم رضی اللہ عنہ بولے "انتهينا انتهينا" (۵) اب انتظار ختم ہوگیا۔

بلکہ شعب الایمان بیہقی رحمۃ اللہ علیہ کی ایک روایت میں خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بات کی طرف اشارہ منقول ہے کہ خمر آگے جاکر حرام ہوجائے گی ، چنانچہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ

---

(۱) سورۃ المائدہ/۹۳ ۔ والحديث أخرجه النسائي في سننه الكبرى (ج٦ ص ٣٣٧ ، كتاب التفسير ، سورة المائدة ، باب قوله تعالى: إنما الخمر والميسر...") طويلاً عن ابن عباس ، وفيه: "...فقال ناس: هي رجس ، وهي في بطن فلان ، قتل يوم بدر ، وفلان ، قتل يوم أحد ، فأنزل الله عز وجل: ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات" ۔ نیز دیکھیے الدر المنثور (ج۲ ص۳۱۵)۔

(۲) البقرۃ/۲۱۹۔

(۳) النساء/۴۳۔

(۴) المائدۃ/۹۰ و ۹۱۔

(۵) سنن النسائي (ج۲ ص ۳۲۲) كتاب الأشربة ، باب تحريم الخمر ، وانظر السنن لأبي داود ، كتاب الأشربة ، باب في تحريم الخمر ، رقم (۳۶۷۰) والجامع للإمام الترمذي ، كتاب تفسير القرآن ، باب ومن سورة المائدة ، رقم (۳۰۴۹) والدر المنثور في التفسير بالمأثور (ج۱ ص۲۵۲)۔

فرماتے ہیں "قام رسول اللہ ﷺ، فقال: یاأهل المدینة، إن اللہ یعرّض علی الخمر تعریضاً، لاأدری لعله سینزل فیها أمر..." (٦)۔

اسی طرح تحویلِ قبلہ میں بھی ہوا، یہاں بھی قرائن تھے، اس لیے ہر شخص ہمہ وقت منتظر رہتا تھا کہ اب تحویلِ قبلہ کا حکم آیا، چنانچہ امام طبری رحمۃ اللہ علیہ نے روایت نقل کی ہے "عن ابن عباس أن رسول اللہ ﷺ لما هاجر إلی المدینة، وکان أکثر أهلها الیهود، أمره اللہ عزوجل أن یستقبل بیت المقدس، ففرحت الیهود، فاستقبلها رسول اللہ ﷺ ستة عشر شهراً، فکان رسول اللہ ﷺ یحب قبلة إبراهیم، فکان یدعو، وینظر إلی السماء، فأنزل اللہ عزوجل: "قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ..." الآیة (٧)۔

اس کا پورا واقعہ مختصراً یوں سمجھئے کہ پہلے کعبہ مسلمانوں کا قبلہ مقرر ہوا تھا اس کے بعد امتحاناً چند دنوں (سولہ یا سترہ ماہ) کے لیے بیت المقدس کو قبلہ بنادیا گیا، اور ظاہر ہے کہ امتحان اسی میں ہوتا ہے جو نفس پر بھاری ہو، اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ" (٨) یعنی یہ بات بھاری لگی البتہ ان پر گراں نہیں تھی جن کو اللہ نے راہ سجھائی، عوام مسلمانوں پر تو یہ بات اس لیے گراں ہوئی کہ ان میں زیادہ تر قریش تھے اور قریش کو کعبہ کی فضیلت پر اعتقاد تھا، اس لیے جب اس کے خلاف حکم پر عمل کرنا پڑا تو اگرچہ عمل کیا مگر دل میں خیال رہا، اور خواص کو اس لیے بار تھا کہ یہ حکم ملتِ ابراہیمی کے خلاف تھا اور وہ ملتِ ابراہیمی کے مامور تھے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا "مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ" (٩) اور اخص الخواص جو ذوقِ سلیم رکھتے تھے اور جن کو مراتب میں امتیاز کرنے کی صلاحیت عطا ہوئی تھی وہ اسے ترقی معکوس سمجھ رہے تھے، مگر ان سے بڑھ کر جنھیں اللہ نے اسرار و حِکَم تک رسائی مرحمت فرمائی تھی اور جو حقیقتِ بیت المقدس اور حقیقتِ کعبہ کو اس فراست کے نور سے جو اللہ تعالیٰ نے انھیں عطا فرمایا تھا، جدا جدا سمجھتے تھے ان کو اس کا علم تھا کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تمام انبیاء علیہم السلام کے جامع ہیں اور آپ کی رسالت جملہ عالم اور تمام امتوں کو شامل ہے اس لیے حکمتِ الٰہی میں یہ ضروری ہے کہ استقبالِ بیت المقدس بھی کچھ دنوں کے لیے ضرور کرایا جائے، اس لیے انھیں کوئی گھبراہٹ نہیں ہوئی، جب امتحان ہوچکا اور حکمتِ الٰہی پوری ہوچکی تو حکم ہوا کہ اب کعبہ کی طرف منہ کیجیے۔ تو چونکہ پہلے سے انتظار تھا اور لوگ سمجھ رہے تھے کہ قبلہ بدل کر رہے گا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تمنّا بھی تھی جو پوری ہوئی اور حکمتِ

---

(٦) شعب الإیمان (ج٥ص٤، رقم ٥٥٦٩) باب فی المطاعم والمشارب۔

(٧) جامع البیان للطبری (ج٢ص١٣)۔

(٨) البقرة/١٤٣۔

(٩) سورة الحج/٧٨۔

خداوندی کا تقاضا بھی تھا اس لیے حکم ملتے ہی فوراً تعمیل ہوئی۔

خلاصہ یہ کہ بیت اللہ کو قبلہ قرار دینے کی متعدد وجوہات ہیں:

(۱) پہلی وجہ یہ ہے کہ اس بات سے قطع نظر کہ مکہ مکرمہ آپ کا وطن ہے اور وطن سے اور وطن کی ہر چیز سے طبعاً محبت ہوتی ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو تمام انبیاءِ کرام کا سردار بنایا گیا ہے اور آپ کی یہ سیادت عالم بالا میں مقرر ہوچکی تھی، آپ کی اس شان کے پیشِ نظر قبلہ وہی ہونا چاہیے جس میں اولیت اور سیادت کی شان ہو، قرآن کریم میں بیت اللہ کی اولیت کے بارے میں ارشاد ہے "إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ" (۱۰)۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ بیت اللہ کو مرکزیت حاصل ہے، چنانچہ بعض روایات کے مطابق بیت اللہ نافِ ارض پر قائم ہے (۱۱)، چونکہ بیت اللہ مرکزِ ارض پر واقع ہے اور ہر چیز اپنے مرکز کی طرف بالطبع مائل ہوتی ہے، اس لیے بیت اللہ کی طرف آپ کا رجحانِ خاطر عین مقتضائے طبع اور عقلِ سلیم کے بالکل موافق ہے۔

پھر یہی نہیں کہ بیت اللہ کو اولیت اور مرکزیت حاصل ہے بلکہ مبدأ عالم ہونے کے ساتھ ساتھ یہ مدارِعالم بھی ہے، قرآن کریم میں اس کو "قِيَامًا لِلنَّاسِ" (۱۲) فرمایا گیا ہے یعنی بیت اللہ دنیا کے لیے وجہِ قیام وثبات ہے، پیغمبر علیہ السلام کا وجودِ مسعود تمام عالم میں اولیت اور کمالات میں مرکزیت کی شان رکھتا ہے اسی طرح آپ کا وجود بقائے عالم کے لیے سامان بھی ہے، اور مرکز کی مرکز کے ساتھ مناسبت ظاہر ہے، بیت اللہ ظاہر کا مرکز ہے اور آپ باطن کا مرکز ہیں۔

(۳) تیسری بات یہ کہ آپ کی ملت ملتِ ابراہیمی ہے اور قبلۂ ابراہیمی بیت اللہ ہے، ملت کی حیثیت سے بھی مناسب یہی تھا کہ بیت اللہ آپ کا قبلہ ہوتا۔

(۴) چوتھی وجہ یہ کہ بیت اللہ کو قبلہ بنانے میں اہلِ عرب کی تالیف تھی، کیونکہ اہلِ عرب کا قبلہ بھی بیت اللہ تھا اور آپ کی دعوت سب سے پہلے اہلِ عرب کو پہنچائی تھی۔

حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کے سامنے یہ سارا نقشہ تھا اور ان کے سامنے یہ بات منقح تھی کہ چند در چند مصالح کی وجہ سے عارضی طور پر بیت المقدس کے استقبال کا حکم دیا گیا ہے ورنہ اصلی قبلہ تو بیت اللہ ہی ہے، ویسے بھی "فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا" (۱۳) کے بعد تو پورا یقین ہوگیا تھا کہ بس آج نہیں

---

(۱۰) سورۃ آل عمران/۹۶۔

(۱۱) قال الرازی فی التفسیر الکبیر (ج۴ص۱۰۶): "قالوا: الکعبة سرة الأرض ووسطها"۔

(۱۲) قال اللہ تعالی: "جعل اللہ الکعبة البیت الحرام قیما للناس..." المائدۃ/۹۷۔

(۱۳) البقرۃ/۱۴۴۔

تو کل بیت اللہ ضرور قبلہ ہو کر رہے گا۔

چنانچہ جب بیت اللہ کی طرف استقبال کا حکم آگیا اور اس عارضی قبلہ کو منسوخ قرار دیا گیا تو اشکال پیش آیا کہ ہماری ان نمازوں کا کیا ہوگا جو عارضی قبلہ کی طرف ادا کی گئیں، کیا وہ مفضول قبلہ کی طرف ادا کرنے کی وجہ سے مفضول ہوں گی؟ پھر جو لوگ زندہ ہیں وہ تو استقبالِ کعبہ کرکے تدارک اور تلافی کرلیں گے لیکن جو لوگ وفات پاچکے ہیں ان کا کیا انجام ہوگا؟! آیت نازل ہوگئی کہ اللہ تعالیٰ ایمان کو ضائع کرنے والا نہیں۔

غرض نسخ کی وجہ سے اشکال پیش نہیں آیا بلکہ چونکہ ناسخ کا ترقب و انتظار تھا اور بیت المقدس کا قبلہ مفضول اور عارضی ہونا ان کے نزدیک ظاہر تھا اس لیے معاملہ کی نوعیت ہی ایسی ہوگئی تھی جس نے اشکال پیدا کردیا (۱۴) واللہ اعلم۔

یعنی صلاتکم عندالبیت

یہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے "ایمانکم" کی تشریح "صلاتکم" سے کی ہے اور ساتھ ساتھ "عندالبیت" کا اضافہ بھی فرمادیا، اس کی وجہ سے یہاں بڑا اشکال پیدا ہوگیا۔ کیونکہ روایات سے پتہ چلتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ منورہ تشریف لے گئے تو سولہ یا سترہ مہینے نماز میں بیت المقدس کا استقبال فرمایا (۱۵)، پھر خانۂ کعبہ کے استقبال کا حکم ہوا، اس دوران کچھ حضراتِ صحابہ رضی اللہ عنہم کا انتقال ہوگیا، اس سلسلہ میں بعض یہودیوں نے مسلمانوں پر اعتراض کیا، اور بعض مسلمانوں کے دل میں کچھ شبہہ پیدا ہوا کہ تحویلِ قبلہ سے پہلے ہمارے جو مسلمان بھائی انتقال فرماچکے ہیں ان کی نمازوں کا کیا حال ہوگا، یعنی بیت المقدس کی جانب پڑھی ہوئی نمازوں میں ان کو تردد ہوا تو باری تعالیٰ نے تسلّی کے لیے یہ آیت نازل فرمائی "وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيُضِيْعَ إِيْمَانَكُمْ" جس کا حاصل یہ ہوا کہ مدینہ طیبہ میں بیت المقدس کی جانب پڑھی ہوئی نمازوں کو اللہ تعالیٰ ضائع نہ فرمائیں گے۔

اس صورت میں بظاہر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی تفسیر درست نہیں معلوم ہوئی کیونکہ جب "بیت" کا لفظ مطلق بولا جاتا ہے تو اس سے "بیت اللّٰہ" یعنی خانۂ کعبہ مراد ہوتا ہے، چنانچہ قرآن کریم میں ہے:

"وَمَا كَانَ صَلٰوتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَآءً وَّتَصْدِيَةً..." (۱۶)۔

---

(۱۴) دیکھیے درسِ بخاری (ج ۱ ص ۲۵۱ ـ ۲۵۳) و ایضاح البخاری (ج ۳ ص ۳۵۶ ـ ۳۶۲)۔

(۱۵) کمافی حدیث الباب۔

(۱۶) سورۃ الأنفال/۳۵۔

لیکن بیت اللہ مراد لینے کی صورت میں ترجمۃ الباب کا حاصل یہ ہوگا کہ تم نے جو نمازیں خانۂ کعبہ کے پاس پڑھیں وہ ضائع نہیں کی جائیں گی، اس صورت میں سوال اور جواب میں کوئی مناسبت نہیں رہے گی۔

پھر اس کے علاوہ یہ تفسیر اس روایت کے بھی خلاف ہے جس میں اس کی تفسیر "صلاتکم إلی بیت المقدس" سے کی گئی ہے (۱۷)۔

اشکال کا جواب

اس اشکال کے متعدد جوابات دیے گئے ہیں:۔

(۱) بعض حضرات نے تو یہ کہہ دیا کہ یہاں تصحیف ہوئی ہے، دراصل "لغیر البیت" تھا، کتابت میں غلطی کی وجہ سے "عندالبیت" ہوگیا (۱۸)۔

اس تاویل سے عبارت تو درست ہوجاتی ہے لیکن جہاں تک تصحیف کا دعوی ہے وہ بلادلیل ہے، کیونکہ بخاری شریف کے تمام نسخوں میں یہ لفظ ایسا ہی ہے (۱۹)، اگر کسی ایک نسخہ میں بھی "لغیر البیت" ہوتا تو ہم تسلیم کرلیتے کہ دوسرے نسخوں میں غلطی ہوگئی ہے۔

(۲) دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ "عند" "إلی" کے معنی میں ہے اور "بیت" سے مراد "بیت المقدس" ہے، اب عبارت کا مطلب ہوگا "صلاتکم إلی بیت المقدس" (۲۰)۔

لیکن اس جواب کا ضعف بھی ظاہر ہے، کیونکہ اس میں خلافِ متعارف اور ارتکابِ مجاز دونوں کی ضرورت پڑی ہے۔

(۳) امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ عبارت مشکل ہے، کیونکہ "صلاتکم إلی بیت المقدس" کہنا چاہیے تھا، چونکہ یہی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی مراد ہے، اس لیے ان کے اس کلام میں تاویل کی جائے گی کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے قول "عندالبیت" میں "البیت" سے مراد تو "بیت اللہ"

---

(۱۷) کما أخرج الطیالسی عن طریق شریک، وجریج، عن أبی إسحاق، عن البراء قال: "مات قوم کانوا یصلون نحو بیت المقدس فأنزل اللہ عز وجل: وماکان اللہ لیضیع إیمانکم أی صلاتکم إلی بیت المقدس" (مسند أبی داود الطیالسی ص۹۸، رقم ۷۲۲) وانظر السنن الکبری للنسائی (ج۶ ص۲۹۱) کتاب التفسیر، باب قولہ تعالی: قد نری تقلب وجھک فی السماء فلنولینک قبلۃ ترضاھا، رقم (۱۱۰۰۳)۔

(۱۸) نقلہ فی الفتح (ج۱ ص۹۶)۔

(۱۹) فتح الباری (ج۱ ص۹۶)۔

(۲۰) دیکھیے إمداد الباری (ج۴ ص۶۰۹)۔

ہی ہے اور "عند البیت" سے مراد ہے بیت اللہ کے جوار کا علاقہ، یعنی مکّہ مکرمہ۔ اور مطلب یہ ہے کہ جو نمازیں تم نے بیت اللہ کے پاس مکّہ میں ادا کی ہیں، یعنی بیت المقدس کی طرف رخ کرکے، اللہ تعالیٰ ان کو ضائع نہیں فرمائیں گے (۲۱)۔

لیکن اس توجیہ سے بھی اشکال ختم نہیں ہوتا کیونکہ سوال تو ان نمازوں سے متعلق ہے جو مدینہ منورہ میں تحویلِ قبلہ سے پہلے پڑھی گئیں، مکّہ مکرمہ میں ادا کی گئی نمازوں سے متعلق نہیں ہے، لہذا صلوٰۃ بمکۃ سے اشکال کیسے ختم ہوگا؟۔

(۴) علامہ سندھی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ سارا اشکال اس لیے پیش آیا کہ "عند البیت" کو "صلاتکم" کے متعلق کردیا گیا، جب کہ یہ "لیضیع" سے متعلق ہے اور تقدیرِ کلام یہ ہے کہ "وماکان اللہ لیضیع صلاتکم قبل استقبال البیت عند استقبال البیت، أی لایبطل اللہ صلاتکم حین استقبلتم البیت، فإن استقبال البیت خیر، فلایترتب علیہ فساد الأعمال السابقۃ، واللہ تعالی أعلم" (۲۲)۔

مطلب یہ ہے کہ بیت اللہ کے استقبال کا حکم ہونے سے پہلے تم نے جو نمازیں پڑھی ہیں بیت اللہ کے استقبال کا حکم آجانے کے بعد ان نمازوں کو اللہ تعالیٰ ضائع نہیں فرمائیں گے، اس لیے کہ استقبالِ بیت ایک امرِ خیر ہے اور وہ ماسبق کے اعمالِ صالحہ کے ضیاع کا سبب کیسے ہوسکتا ہے؟

مگر علامہ سندھی رحمۃ اللہ علیہ کی یہ توجیہ تکلف سے خالی نہیں اور نہ ہی اس تقدیر کا کوئی قرینہ ہے۔

(۵) حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے امام نووی رحمۃ اللہ علیہ کی توجیہ کے قریب قریب توجیہ پیش کی ہے، البتہ انھوں نے اس کی تقریر دوسرے انداز سے کی ہے وہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی نظر بڑی عمیق اور ان کے مقاصد بڑے دقیق ہوتے ہیں۔

دراصل امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے پیش نظر جہاں "لیضیع إیمانکم" کی تفسیر مقصود ہے اس کے ساتھ ساتھ یہاں ایک اور اختلافی مسئلہ میں اصح قول کی نشاندہی بھی مقصود ہے۔

اس بات میں اختلاف ہے کہ آپ ہجرت سے قبل کس جانب متوجہ ہوکر نماز پڑھتے تھے؟

(۱) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بیت اللہ کا استقبال کیا کرتے تھے (۲۳)

---

(۲۱) دیکھیے شرح کرمانی (ج۱ص۱۶۳)۔

(۲۲) حاشیۃ السندی علی صحیح البخاری (ج۱ص۲۸و۲۹)۔

(۲۳) قال ابن عبدالبر: "وقال آخرون: إنما صلی رسول اللہ ﷺ أولماافترضت علیہ الصلاۃ إلی الکعبۃ، ولم یزل یصلی إلی الکعبۃ طول مقامہ بمکۃ، ثم لما قدم المدینۃ صلی إلی بیت المقدس ثمانیۃ عشر شھرا (وفی الأصل "ثانیۃ عشر" وھو تحریف) أوستۃ عشر شھراً، ثم صرفہ اللہ الی الکعبۃ" التمھید لمافی الموطإ من المعانی والأسانید (ج۱۷ص۴۹و۵۰)۔

بعض آثار اسی طرح وارد ہیں، چنانچہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے منقول ہے "أول مانسخ من القرآن فيما ذكرلنا ۔ والله أعلم ۔ شأن القبلة، قال الله تبارک تعالیٰ: وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ، فَأَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ، فاستقبل رسول الله ﷺ، فصلى نحوبيت المقدس، وترک البيت العتيق، فقال الله تعالىٰ: سَيَقُوْلُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلّٰهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ الَّتِيْ كَانُوْا عَلَيْهَا" يعنون بيت المقدس، فنسخها، فصرفه الله الى البيت العتيق، فقال الله تعالىٰ: "وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ شَطْرَهٗ" (۲۴)۔

اس اثر سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلے کعبہ کا استقبال کرکے آپ نماز پڑھا کرتے تھے، بعد میں بیت المقدس کی طرف استقبال کا حکم آیا، کیونکہ اس میں ہے "فصلى نحوبيت المقدس وترک البيت العتيق" جو اس بات کو مستلزم ہے کہ پہلے آپ بیت اللہ کا استقبال کرتے تھے پھر اسے ترک کرکے بیت المقدس کو اختیار کیا۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہجرت سے قبل بیت المقدس کا استقبال کیا کرتے تھے (۲۵)۔

پھر اس میں اختلاف ہے کہ آپ بیت المقدس کا استقبال کرتے ہوئے بیت اللہ کا بھی استقبال کیا کرتے تھے یا آپ اس کا استدبار کیا کرتے تھے؟ (۲۶)۔

اگر آپ استدبار کرتے ہوں گے تو بظاہر میزاب کی طرف پشت کرکے کھڑے ہوتے ہوں گے کیونکہ میزابِ رحمت جانبِ شمال میں ہے اور اسی طرف بیت المقدس ہے۔

اور اگر آپ کعبہ کا استدبار نہ کرتے ہوں گے تو رکنین یمانیین کے درمیان کھڑے ہوتے ہوں گے، اس لیے کہ یہ جانبِ جنوب کی طرف واقع ہے، اس صورت میں کعبہ آپ کے اور بیت المقدس کے درمیان ہوگا (۲۷)۔

امام محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ نے یہی صورت حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے نقل کی ہے (۲۸) اور اسی کو حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ نے اختیار کیا ہے، کیونکہ اگر پہلی صورت مانی جائے تو حافظ رحمۃ

---

(۲۴) المستدرک على الصحيحين للحاكم (ج۲ ص ۲۶۷ و ۲۶۸) كتاب التفسير ۔ والسنن الكبرى للبيهقي (ج۲ ص ۱۲) كتاب الصلاة، باب استبيان الخطأ بعد الاجتهاد۔

(۲۵) دیکھیے التمہید (ج۱۷ ص۴۹) وفتح الباری (ج۱ ص۹۶)۔

(۲۶) فتح الباری (ج۱ ص۹۶)۔

(۲۷) دیکھیے شرح الزرقانی علی مؤطا الإمام مالک (ج۱ ص ۳۹۷) کتاب القبلة، باب ماجاء فی القبلة۔

(۲۸) دیکھیے طبقات ابن سعد (ج۱ ص ۲۴۳) ذكر صرف القبلة عن بيت المقدس إلى الكعبة ۔ والتمہید (ج۱۷ ص۴۹)۔

اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں نسخ القبلۃ مرتین لازم آئے گا کیونکہ پیچھے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا اثر گذر چکا ہے کہ ہجرت سے قبل آپ بیت اللہ کی طرف رخ کرکے نماز پڑھا کرتے تھے، پھر بیت المقدس کی طرف رخ کرنے کا حکم ہوا اور بیت اللہ کا قبلہ ہونا منسوخ ہوا، اور بعد میں مدینہ منورہ تشریف لے جانے کے بعد دوبارہ بیت المقدس سے قبلہ کو منسوخ کرکے بیت اللہ کو قبلہ بنایا گیا۔ معلوم ہوا کہ نسخ متعدد مرتبہ واقع ہوا ہے اور جب تعددِ نسخ سے احتراز ممکن ہو تو تعدد کا قول اختیار کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے (۲۹)۔

جب یہ بات سمجھ میں آگئی تو اب یہ سمجھیے کہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے "عند البیت" کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ فرمادیا "إن الصلاۃ لما کانت عند البیت کانت إلی بیت المقدس" یعنی مکہ مکرمہ میں جب کہ آپ کعبہ کے جوار میں تھے اس وقت نماز بیت المقدس کی طرف رخ کرکے پڑھی جاتی تھی، اگرچہ کعبہ کا استدبار اس وقت بھی نہیں کرتے تھے۔

لیکن اس پر پھر وہی اشکال لوٹ آیا جو امام نووی رحمۃ اللہ علیہ کی بیان کردہ توجیہ پر پیش آرہا تھا کہ اصل سوال اور شبہہ تو ان نمازوں کے بارے میں تھا جو مدینہ منورہ میں بیت المقدس کی طرف رخ کرکے پڑھی گئی تھیں نہ کہ مکہ مکرمہ کی نمازوں کے بارے میں، تو "عند البیت" کہہ کر مکہ مکرمہ کی نمازوں سے متعلق شبہہ کو دور کرنے کا کیا مطلب؟!

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ اس کا جواب دیتے ہیں: "واقتصر علی ذلک اکتفاء بالأولویۃ لأن صلاتھم إلی غیر جھۃ البیت، وھم عند البیت إذا کانت لاتضیع فأحری أن لاتضیع إذا بعُدوا عنہ" (۳۰) یعنی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے "عند البیت" فرماکر صرف مکّہ مکرمہ کی نمازوں کے ذکر پر اکتفا فرمایا، کیونکہ مکّہ مکرمہ کی نمازیں اس حیثیت سے کہ بیت اللہ کے جوار میں ادا ہورہی ہیں مدینہ منورہ کی نمازوں سے اولیٰ ہیں اسی اولیٰ کے ذکر پر انھوں نے اکتفا فرمایا ہے۔ یعنی ہونا یہ چاہیے تھا کہ بیت اللہ کے جوار میں رہتے ہوئے اس کی طرف رخ کرنے کے بجائے مقصود بناکر کسی اور طرف رخ نہ کیا جاتا، لیکن چونکہ حکم خداوندی ہے کہ بیت المقدس کی طرف رخ کرکے نمازیں ادا کی جائیں اس لیے بیت اللہ کے جوار میں ہونے کے باوجود اس کے بجائے استقبال میں بالذات بیت المقدس کا قصد کیا گیا، گو رعایت بیت اللہ کی بھی کی جاتی رہی، لیکن ضمناً و تبعاً ایسی نمازوں کے بارے میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ نمازیں ضائع نہیں ہوں گی اور جب کعبہ کے پاس ہوتے ہوئے اس کی جہت کے بجائے دوسری جہت کو مقصود بناکر نمازیں ادا ہو رہی ہوں

---

(۲۹) فتح الباری (ج۱ص۹۶)۔

(۳۰) دیکھیے فتح الباری (ج۱ص۹۶)۔

اور وہ ضائع نہ ہوں تو کعبہ سے دور مدینہ منورہ کی نمازیں کیوں ضائع ہوں گی!! واللہ اعلم ۔

خلاصہ یہ ہوا کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے "عند البیت" فرما کر دو فائدوں کی طرف اشارہ کیا ہے :۔

(۱) ایک فائدہ تو یہ کہ ابتدائے زمانہ تحویل میں ارجح الاقوال کی طرف اشارہ ہوگیا کہ بیت المقدس کی طرف تحویل ہجرت سے قبل مکہ میں رہتے ہوئے ہوچکی تھی اور وہ بھی اس طرح کہ آپ نماز تو بیت المقدس ہی کی طرف پڑھتے تھے مگر بیت اللہ کو درمیان میں رکھ کر، تاکہ بیت اللہ شریف کا مواجہہ بھی فوت نہ ہو ۔

(۲) دوسرا فائدہ یہ ہوا کہ مدینہ منورہ آنے کے بعد جو نمازیں بیت المقدس کی طرف پڑھی گئیں ان میں حکم بطریقِ اولیٰ ثابت ہے کہ جب مکہ مکرمہ میں رہتے ہوئے اور بیت اللہ شریف جو کہ قبلۂ اصلی ہے اس کے پاس ہوتے ہوئے بیت المقدس کی طرف ادا شدہ نمازیں ضائع نہیں ہوئیں تو بیت اللہ شریف سے دور مدینہ منورہ آنے کے بعد ادا شدہ نمازیں کیسے ضائع ہوسکتی ہیں ۔

گویا حافظ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تقدیرِ کلام یوں ہے "یعنی صلاتکم التی صلیتموھا عند البیت إلی بیت المقدس" (۳۱)۔

حافظ رحمۃ اللہ علیہ کی تحقیق کا حاصل یہ ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم مکہ مکرمہ میں بیت المقدس کے استقبال کے مامور تھے، لیکن آپ خانۂ کعبہ کے استقبال کی بھی رعایت فرماتے تھے، پھر جب مدینہ منورہ تشریف لے گئے تو اب استقبالِ کعبہ کا امکان نہ رہا اس لیے کہ مدینہ منورہ سے بیت المقدس جانبِ شمال ہے اور مکہ مکرمہ جانب جنوب، اس لیے وہاں صرف استقبالِ بیت المقدس کیا کرتے تھے ۔

حافظ رحمۃ اللہ علیہ کی اس تحقیق سے احادیث میں تطبیق بھی ہوجاتی ہے اور نسخ القبلۃ مرتین ماننا بھی لازم نہیں آتا ۔

لیکن یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ حدیثِ امامتِ جبریل (۳۲) (جو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما ہی سے مروی ہے) کے بعض طرق میں آیا ہے "أمّنی جبریل عند باب البیت" (۳۳) کہ حضرت جبریل علیہ السلام نے بیت اللہ کے دروازے کے پاس نماز پڑھائی ۔ اس صورت میں صرف کعبہ کا تو استقبال ہوسکتا

---

(۳۱) حوالۂ سابقہ ۔

(۳۲) انظر السنن لأبی داود، کتاب الصلاۃ، باب فی المواقیت، رقم (۳۹۳) و (۳۹۴) والجامع للترمذی، کتاب الصلاۃ، باب ماجاء فی مواقیت الصلاۃ، رقم (۱۴۹) وانظر أیضاً نصب الرایۃ (ج۱ص ۲۲۱ ـ ۲۲۶) کتاب الصلاۃ، باب المواقیت، والتلخیص الحبیر (ج۱ص۱۷۳ و ۱۷۴) کتاب الصلاۃ، باب أوقات الصلاۃ، رقم (۲۴۲)۔

(۳۳) قال الحافظ فی التلخیص الحبیر (ج۱ص۱۷۳) : "... رواہ الشافعی ھکذا ...، ... وھکذا رواہ البیھقی والطحاوی فی مشکل الآثار بھذا اللفظ"۔

ہے، بیت المقدس کا نہیں۔

اس حدیث کے پیش نظر یہ بات طے ہوجاتی ہے کہ پہلے کعبہ کو قبلہ مقرر کیاگیا تھا پھر اس کو منسوخ کرکے بیت المقدس کو قبلہ بنایاگیا، بعد میں مدینہ منورہ جاکر دوبارہ بیت اللہ کو قبلہ ٹھہرایاگیا، اس طرح دومرتبہ نسخ کا ماننا لازمی ہوجاتا ہے۔

جہاں تک تکرارِ نسخ کا تعلق ہے سو یہ ہر جگہ معیوب نہیں، اس کو اس مقام پر معیوب سمجھا جاسکتا ہے جہاں کوئی حکمت نہ ہو، اور اگر کوئی حکمت ہو تو تکرارِ نسخ میں کوئی عیب نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ صرف قبلے ہی کا حکم نہیں بلکہ کئی اور مسائل میں بھی بعض حضرات تکرارِ نسخ کے قائل ہیں چنانچہ قاضی ابن العربی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "نسخ اللّٰہ القبلۃ مرتین، ونکاح المتعۃ مرتین، وتحریم الحُمُر الأھلیۃ مرتین، ولا أحفظ رابعاً، وھو سبحانہ یمحو مایشاء ویثبت، وینسخ ماأراد ویبدل، ولا یبدل القول لدیہ" (۳۴)۔

علامہ زرقانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "وزاد غیرہ: والوضوء مما مست النار" یعنی ابن العربی رحمۃ اللہ علیہ کے علاوہ بعض دوسرے حضرات نے "وضوممامست النار" میں بھی تکرارِ نسخ تسلیم کیا ہے (۳۵)۔

بعض حضرات نے کلام فی الصلوٰۃ کے مسئلہ کو بھی ان مسائل میں شمار کیا ہے جن میں نسخ مکرر ہوا ہے۔

البتہ جو حضرات تکرارِ نسخ فی القبلۃ کے قائل نہیں ہیں ان کی طرف سے "أمّنی جبریل عند باب البیت" کی وہ توجیہ مناسب معلوم ہوتی ہے جو علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے کی ہے، وہ فرماتے ہیں:

"میرے خیال میں ایک اور بات آتی ہے کہ ابتداءً حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کسی خاص قبلہ کی طرف مامور نہ تھے، نہ کعبۃ اللہ کے لیے، نہ بیت المقدس کے لیے، بلکہ آپ کو اختیار تھا، جیساکہ بہت سے احکام شرعیہ ایسے ہیں کہ ابتدائے اسلام میں ان کی کچھ تحدید و تعیین نہ تھی، بعد میں تحدید و تعیین کی گئی، مگر اس وقت آپ اپنے فطری تقاضے سے کعبۃ اللہ کی طرف ہوکر نماز پڑھا کرتے تھے، چونکہ قریش قدیم زمانے سے کعبۃ اللہ کا احترام کرتے آرہے تھے اور سب سے بڑی بات یہ تھی کہ خود حضرت ابراہیم علیہ السلام کا قبلہ اور بعد میں بھی ملتِ ابراہیمی کا قبلہ ہمیشہ کعبۃ اللہ ہی رہا، اور چونکہ آپ بھی ملتِ ابراہیمی پر تھے، اس لیے آپ کی فطرت اسی طرف مائل ہوئی اور آپ اسی طرف ہوکر نماز پڑھا کرتے، اب چونکہ آپ اپنے فطری تقاضے سے کعبۃ اللہ کو اپنا قبلہ بنائے ہوئے تھے، اور اسی طرف نماز پڑھتے تھے، گو اللہ تعالی کی طرف سے خاص اس جہت کے لیے مامور نہ تھے تو جب حضرت جبریل علیہ السلام نے نماز پڑھائی تو اسی طرف رخ

(۳۴) عارضۃ الأحوذی (ج۲ ص۱۳۹) ابواب الصلاۃ، باب ماجاء فی ابتداء القبلۃ۔

(۳۵) شرح الزرقانی علی الموطا (ج۱ ص۳۹۷) کتاب القبلۃ، باب ماجاء فی القبلۃ۔

کرکے نماز پڑھائی جس طرف رخ کرکے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ نماز پڑھا کرتے تھے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے تو کوئی متعین قبلہ نہ تھا، مدت تک یہی حال رہا کہ آپ کعبہ کی طرف استقبال فرماتے، مگر ماموراً من اللہ نہیں، بلکہ باقتضائے فطرت یہ عمل ہورہا تھا، ہجرت سے تین سال پہلے آپ استقبالِ بیت المقدس کے لیے مامور ہوئے (۳۶) تعیینِ قبلہ میں یہی سب سے پہلا امرِ خداوندی ہے، چونکہ فطرۃً آپ کا میلان کعبۃ اللہ کی طرف تھا اور ادھر حکمِ خداوندی استقبالِ بیت المقدس کے لیے آچکا، تب آپ نے یہ صورت اختیار کی کہ دونوں کو جمع کرتے، جو صورت کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت میں گذری، اور یہ صورت مکّہ معظمہ میں بلاتکلف ممکن تھی، پھر جب آپ مدینہ منورہ تشریف لائے تو یہاں جمع کی صورت ممکن نہ رہی، کیونکہ اہلِ مدینہ کے اعتبار سے جہتِ کعبہ اور جہتِ بیت المقدس بالمقابل ہیں، بس اب عمل تو حکمِ خداوندی ہی پر رہا، یعنی استقبالِ بیت المقدس کیاگیا، مگر فطری تقاضے سے دل میں شوق تھا کہ کعبۃ اللہ قبلہ ہوجائے اس کے بعد تحویلِ قبلہ ہوئی۔

بحمد اللہ تعالیٰ اس تقریر سے تمام اشکالات دور ہوگئے، نہ اس میں تکرارِ نسخ کہنے کی ضرورت، کیونکہ میں کہہ چکاہوں کہ ابتداءً جو آپ استقبالِ کعبہ کرتے تھے یہ حکمِ شرعی نہ تھا بلکہ آپ کا فطری جذبہ تھا، اور نہ ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیثِ امامتِ جبریل "أمنی جبریل عند باب البیت" سے کوئی اشکال رہا، کیونکہ روایتِ ابن عباس رضی اللہ عنہما میں آپ کے اس عمل کا ذکر ہے جس کو آپ نے مکّہ میں رہتے ہوئے استقبالِ بیت المقدس کا حکم ہونے کے بعد اختیار کیا تھا، اور امامتِ جبریل کا واقعہ اس سے کئی سال پہلے کا ہے (۳۷)۔

علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کی تحقیق یہ ہے کہ بیت اللہ اور بیت المقدس کی طرف نمازیں ادا کرنے کا عمل تقسیمِ بلاد کے اصول پر مبنی ہے آپ جب تک مکّہ میں رہے تو بیت اللہ کا استقبال کرتے رہے، چونکہ مکے والے اسماعیل علیہ السلام کی اولاد تھے اور ان کا قبلہ بیت اللہ تھا اور جب آپ مدینہ منورہ تشریف لائے تو آپ نے بیت المقدس کا استقبال کیا، چونکہ مدینے میں اہلِ کتاب یہود آباد تھے اور ان کا قبلہ بیت المقدس تھا، یہ دونوں مقام قدیم سے قبلہ چلے آرہے ہیں، مکّہ حضرت اسماعیل علیہ السلام کی قربان گاہ ہے اور بیت المقدس حضرت اسحٰق علیہ السلام کی قربان گاہ ہے اور دونوں مقدس جگہیں ہیں، پھر یہ تقسیمِ بلاد والا آپ کا عمل اختیاری بھی ہو سکتا ہے اور بامرِ خداوندی بھی، اس صورت میں نہ تکرارِ نسخ لازم آتا ہے اور

(۳۶) استقبالِ بیت المقدس کا حکم بامرِ خداوندی ہوا یا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہاد سے؟ اس کی تفصیل آگے آنے والی ہے۔
(۳۷) فضل الباری (ج ۱ ص ۴۷۵) و درسِ بخاری (ج ۱ ص ۲۵۴ ـ ۲۵۶)۔

نہ یہ محض اجتہادی معاملہ بنتا ہے۔ (۳۸)

٤٠ : حدّثنا عَمْرُو بْنُ خَالِدٍ قَالَ : حَدثنا زُهَيْرٌ قَالَ : حدثنا أَبُو إِسْحاقَ عَنِ الْبَرَاءِ (۳۹) أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ : كَانَ أَوَّلَ مَا قَدِمَ الْمَدِينَةَ نَزَلَ عَلَى أَجْدَادِهِ ، أَوْ قَالَ أَخْوَالِهِ مِنَ الْأَنْصَارِ ، وَأَنَّهُ صَلَّى قِبَلَ بَيْتِ الْمَقْدِسِ سِتَّةَ عَشَرَ شَهْرًا ، أَوْ سَبْعَةَ عَشَرَ شَهْرًا ، وَكَانَ يُعْجِبُهُ أَنْ تَكُونَ قِبْلَتُهُ قِبَلَ الْبَيْتِ ، وَأَنَّهُ صَلَّى أَوَّلَ صَلَاةٍ صَلَّاهَا صَلَاةَ الْعَصْرِ ، وَصَلَّى مَعَهُ قَوْمٌ ، فَخَرَجَ رَجُلٌ مِمَّنْ صَلَّى مَعَهُ ، فَمَرَّ عَلَى أَهْلِ مَسْجِدٍ وَهُمْ رَاكِعُونَ ، فَقَالَ : أَشْهَدُ بِاللهِ لَقَدْ صَلَّيْتُ مَعَ رَسُولِ اللهِ ﷺ قِبَلَ مَكَّةَ : فَدَارُوا كَمَا هُمْ قِبَلَ الْبَيْتِ ، وَكَانَتِ الْيَهُودُ قَدْ أَعْجَبَهُمْ إِذْ كَانَ يُصَلِّي قِبَلَ بَيْتِ الْمَقْدِسِ ، وَأَهْلُ الْكِتَابِ ، فَلَمَّا وَلَّى وَجْهَهُ قِبَلَ الْبَيْتِ ، أَنْكَرُوا ذٰلِكَ .

قَالَ زُهَيْرٌ : حَدثنا أَبُو إِسْحاقَ عَنِ الْبَرَاءِ فِي حَدِيثِهِ هٰذَا : أَنَّهُ مَاتَ عَلَى الْقِبْلَةِ قَبْلَ أَنْ تُحَوَّلَ رِجَالٌ وَقُتِلُوا ، فَلَمْ نَدْرِ مَا نَقُولُ فِيهِمْ ، فَأَنْزَلَ اللهُ تَعَالَى : «وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ» .

[۳۹۰ ، ٤٢١٦ ، ٤٢٢٢ ، ٦٨٢٥] .

تراجم رجال

(۱) عمرو بن خالد: یہ ابو الحسن عمرو بن خالد بن فروّخ بن سعید تمیمی حنظلی جزری حرّانی مصری ہیں (۴۰)۔

یہ حمّاد بن سلمہ، لیث بن سعد، ابن لَہِیْعہ رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ بہت سارے کبارِ محدثین سے روایت کرتے ہیں (۴۱)۔

---

(۳۸) دیکھیے فیض الباری (ج۱ص۱۳۲و۱۳۳)۔

(۳۹) قوله: "عن البراء" الحديث أخرجه البخاري أيضاً في كتاب الصلاة، باب قول الله تعالى: واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى، رقم (۳۹۹) وفي كتاب التفسير، سورة البقرة، باب سيقول السفهاء من الناس ماولّاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها، رقم (۴۴۸۶) و باب: ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات ... رقم (۴۴۹۲) وفي كتاب أخبار الآحاد، باب ماجاء في إجازة خبر الواحد الصدوق، في الأذان، والصلاة، والصوم، والفرائض، والأحكام، رقم (۷۲۵۲)۔ ومسلم في صحيحه (ج۱ص ۲۰۰) كتاب المساجد، باب تحويل القبلة من القدس إلى الكعبة۔ والنسائي في سننه (ج۱ص۸۴و ۸۵) كتاب الصلاة، باب فرض القبلة، و (ج۱ص ۱۲۱ و ۱۲۲) كتاب القبلة، باب استقبال القبلة۔ والترمذي في جامعه في كتاب الصلاة، باب ماجاء في ابتداء القبلة، رقم (۳۴۰) وفي كتاب التفسير، باب ومن سورة البقرة، رقم (۲۹۶۲)۔ وابن ماجه في سننه، في كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب القبلة، رقم (۱۰۱۰)۔

(۴۰) فتح الباري (ج۱ص۹۶) وعمدة القاري (ج۱ص۲۴۱) وتهذيب الكمال (ج۲۱ص۶۰۱)۔

(۴۱) تهذيب الكمال (ج۲۱ص۶۰۱و۶۰۲) وخلاصة الخزرجي (ص۲۸۸) والكاشف (ج۲ص۷۵) رقم (۴۱۳۹)۔

اور ان سے حدیث کا سماع کرنے والوں میں امام بخاری، محمد بن یحیی ذہلی اور ابو زرعہ عبید اللہ بن عبدالکریم رازی رحمہم اللہ تعالیٰ جیسے ائمۂ محدثین ہیں (۴۲)۔

ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "صدوق" (۴۳)۔

عجلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "مصری، ثبت، ثقة" (۴۴)۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "مات بمصر سنة تسع وعشرین ومائتین" (۴۵)۔

تنبیہ

واضح رہے کہ بخاری کے بعض نسخوں میں اس مقام پر "عمرو بن خالد" (بالواو) کے بجائے "عمر بن خالد" (بدون الواو) واقع ہوا ہے، یہ تصحیف ہے، قدماء میں سے ابو علی غسانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر تنبیہ فرمائی ہے۔ عمر بن خالد کے نام کا کوئی راوی بخاری کے شیوخ یا رجال سے تو دور کی بات ہے صحاحِ ستہ کے رجال میں سے بھی کسی کا نام عمر بن خالد نہیں ہے (۴۶)۔

البتہ عمرو بن خالد نام کے دو راوی اور ہیں:۔

ایک عمرو بن خالد قرشی کوفی نزیل واسط ہیں جو متروک ہیں، بلکہ بعض حضرات نے ان کو کذاب بھی قرار دیا ہے، اور یہ ابن ماجہ کے رجال میں سے ہیں (۴۷)۔

دوسرے عمرو بن خالد ابو حفص الاعشی ہیں، یہ منکر الحدیث ہیں اور ان کی کوئی روایت اصولِ ستہ میں سے کسی کتاب میں نہیں ہے (۴۸)۔

(۲) زُہیر: یہ زہیر۔ بالتصغیر(۴۹)۔ بن معاویہ بن حُدیج۔ بضم الحاء المهملة، وفتح الدال المهملة و

(۴۲) حوالہ جاتِ بالا۔

(۴۳) تہذیب الکمال (ج ۲۱ ص ۶۰۳)۔

(۴۴) تہذیب الکمال (ج ۲۱ ص ۶۰۳) والکاشف (ج ۲ ص ۷۵) رقم (۴۱۴۹) وخلاصة الخزرجی (ص ۲۸۸)۔

(۴۵) التاریخ الکبیر (ج ۶ ص ۳۲۷) رقم (۲۵۴۲)۔

(۴۶) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۹۶) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۴۱)۔

(۴۷) دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۲۱ ص ۶۰۳۔ ۶۰۶) وتقریب التہذیب (ص ۴۲۱)۔

(۴۸) دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۲۱ ص ۶۰۷ و ۶۰۸) وتقریب (ص ۴۲۱)۔

(۴۹) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۴۱)۔

بالجیم (۵۰) ۔ بن الرُّحیل ۔ بضم الراء المهملة وفتح الحاء المهملة (۵۱) ۔ بن زهیر بن خیثمہ جعفی کوفی ہیں ان کی کنیت ابو خیثمہ ہے (۵۲) ۔

یہ حمید الطویل، زیاد بن عِلاقہ، ابو حازم سلمہ بن دینار، اعمش، سلیمان تیمی، سماک بن حرب، سہیل بن ابی صالح، ابو اسحاق سَبِیعی، منصور بن المعتمر اور موسیٰ بن عُقبہ رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ حضرات سے حدیث کی روایت کرتے ہیں ۔

جب کہ ان سے حدیث سننے والوں میں امام یحیی القطان، یحیی بن آدم، عمرو بن خالد، شعیب بن حرب مدائنی اور ابو نعیم رحمہم اللہ وغیرہ بہت سے حضرات ہیں (۵۳) ۔

امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "کان من معادن الصدق" (۵۴) ۔

امام یحیی بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة" (۵۵) ۔

امام احمد بن عبداللہ عجلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة مأمون" (۵۶) ۔

امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة ثبت" (۵۷) ۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "کان من أوعیة العلم، صاحب حفظ وإتقان" (۵۸) ۔

امام یحیی بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "زهیر أحفظ من إسرائیل، وهما ثقتان" (۵۹) ۔

ایک دفعہ شعیب بن حرب نے زھیر اور شعبہ کے طریق سے ایک حدیث سنائی اور سند میں زھیر کو مقدم کرکے ذکر کیا، ان سے لوگوں نے پوچھا کہ آپ زھیر کو امام شعبہ پر مقدم کررہے ہیں ؟! اس پر

---

(۵۰) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۴۱) وخلاصة الخزرجی (ص ۱۲۳) ۔

(۵۱) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۴۱) وتوضیح المشتبه لابن ناصر الدین الدمشقی (ج ۴ ص ۲۹) والمغنی للفتّنی (ص ۳۴) ۔ واضح رہے کہ صاحب "خلاصة تذهیب تهذیب الکمال" نے "الرحیل" کا ضبط کرتے ہوئے لکھا ہے "بجیم مصغر" یعنی یہ لفظ "رجیل" ہے، جیم کے ساتھ، نہ کہ حاءِ مہملہ کے ساتھ، لیکن یہ بات تمام مصادر و مراجع کے خلاف ہے ۔ فتنبہ ۔

(۵۲) تهذیب الکمال (ج ۹ ص ۴۲۰ و ۴۲۱) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۴۱) وسیر أعلام النبلاء (ج ۸ ص ۱۸۱) ۔

(۵۳) شیوخ اور شاگردوں کی تفصیل کے لیے دیکھیے تهذیب الکمال (ج ۹ ص ۴۲۱ ۔ ۴۲۳) وسیر أعلام النبلاء (ج ۸ ص ۱۸۱ و ۱۸۳) ۔

(۵۴) تهذیب الکمال (ج ۹ ص ۴۲۴) وسیر أعلام النبلاء (ج ۸ ص ۱۸۳) ۔

(۵۵) تهذیب الکمال (ج ۹ ص ۴۲۴) ۔

(۵۶) حوالۂ بالا ۔

(۵۷) حوالۂ سابقہ ۔

(۵۸) سیر أعلام النبلاء (ج ۸ ص ۱۸۱) ۔

(۵۹) سیر أعلام النبلاء (ج ۸ ص ۱۸۲) ۔

شعیب بن حرب رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا "کان زهير أحفظ من عشرين مثل شعبة" یعنی زہیر امام شعبہ کے مقابلہ میں بیس گنا زیادہ حافظ ہیں (٦٠)۔

معاذ بن معاذ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "إذا سمعتُ الحديث من زهير لا أبالي أن لا أسمعه من سفيان الثوري (٦١)۔

حدیث کے تثبّت کا اس قدر خیال رکھتے تھے کہ عموماً ایک حدیث استاذ سے دو مرتبہ سنتے تھے، چنانچہ حمید الرؤاسی کہتے ہیں "کان زهير إذا سمع الحديث من المحدث مرتين: كتب عليه: فرغت" یعنی جب استاذ سے حدیث دو مرتبہ سن لیتے تو اس حدیث پر بطورِ علامت لکھ دیتے تھے کہ اس حدیث کے تحفظ اور تثبّت سے میں فارغ ہوچکا (٦٢)۔

سفیان بن عیینہ رحمۃ اللہ علیہ اپنے کسی شاگرد سے فرماتے ہیں "عليك بزهير بن معاوية، فما بالكوفة مثله" (٦٣)۔

لیکن جو روایات زہیر بن معاویہ ابو اسحاق سبیعی رحمۃ اللہ علیہ سے بیان کرتے ہیں ان کے بارے میں محدثین اعتماد کا اظہار نہیں کرتے تاآنکہ کوئی اور ثقہ راوی ان کی متابعت نہ کرے۔

چنانچہ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "زهير فيما روى عن المشايخ ثبت، بخ بخ، وفي حديثه عن أبي إسحاق لين، سمع منه بأخرة" (٦٤)۔

امام ابو زرعۃ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة إلا أنه سمع من أبي إسحاق بعد الاختلاط" (٦٥)۔

امام ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "زهير أحب إلينا من إسرائيل في كل شيء إلا في حديث أبي إسحاق... وزهير ثقة متقن صاحب سنة، تأخر سماعه من أبي إسحاق..." (٦٦)۔

ان کی ولادت ۹۵ھ میں ہوئی اور وفات کے سلسلہ میں ۱۷۲ھ، ۱۷۳ھ، ۱۷۴ھ اور ۱۷۷ھ کے

---

(٦٠) تهذيب الكمال (ج ۹ ص ۴۲۳ و ۴۲۴) وسير أعلام النبلاء (ج ۸ ص ۱۸۲)۔

(٦١) سير أعلام النبلاء (ج ۸ ص ۱۸۲) وتهذيب الكمال (ج ۹ ص ۴۲۳)۔

(٦٢) دیکھیے سیر أعلام النبلاء (ج ۸ ص ۱۸۲)۔

(٦٣) سير أعلام النبلاء (ج ۸ ص ۱۸۴) وتهذيب الكمال (ج ۹ ص ۴۲۴)۔

(٦٤) تهذيب الكمال (ج ۹ ص ۴۲۴)۔

(٦٥) تهذيب الكمال (ج ۹ ص ۴۲۴) وسير أعلام النبلاء (ج ۸ ص ۱۸۴)۔

(٦٦) تهذيب الكمال (ج ۹ ص ۴۲۴ و ۴۲۵)۔

مختلف اقوال ملتے ہیں (۶۷)، حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے ۷ھ کو ترجیح دی ہے (۶۸)۔ رحمۃ اللہ علیہ۔

تنبیہ

زہیر بن معاویہ کی مبحوث عنہ روایت، ابو اسحاق ہی کے طریق سے مروی ہے اور پیچھے ابھی ہم ذکر کرچکے ہیں کہ چونکہ زہیر کا سماع ابو اسحاق سے اختلاط کے بعد ہوا تھا اس لیے محدثین ان کی ایسی روایات کو لیّن قرار دیتے ہیں۔

لیکن یہاں یہ واضح رہے کہ صحیح بخاری ہی میں ان کی متابعت سفیان ثوری نے اور ابو اسحاق کے پوتے اسرائیل نے کی ہے (۶۹)، لہذا روایتِ باب بے غبار ہے اور کسی قسم کا اشکال نہیں ہوتا۔ واللہ اعلم۔

(۳) **ابو اسحاق**: یہ ابو اسحاق عمرو بن عبداللہ بن عبید سَبِیعی۔ بفتح السین المهملة وكسر الباء المنقوطة بواحدة، وسكون الياء المنقوطة من تحتها باثنتين، وفي آخرها العين المهملة" (۷۰)۔ کوفی ہیں، ان کے دادا کا نام بعض حضرات نے "عبید" کے بجائے "علی" اور بعض حضرات نے "ابو شعیرة" بتایا ہے اور "ابو شعیرہ" کا نام "ذو یُحْمِد ہمدانی" ہے (۷۱)۔

"سبیعی" سبیع بن صعب بن معاویہ بن کثیر کی طرف نسبت ہے (۷۲) حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "لم أظفر له بنسب متصل إلى السبيع، وهو من ذرية سبيع بن صعب بن معاوية..." (۷۳) یعنی ابو اسحاق سبیعی رحمۃ اللہ علیہ اگرچہ سبیع بن صعب کی ذُرّیّت سے ہیں لیکن مجھے سَبِیع تک ان کا متصل نسب نامہ نہیں ملا۔

پھر کوفہ کے ایک محلہ میں یہ قبیلہ سکونت پذیر ہوگیا تھا، اس لیے اس محلہ کا نام "سبیع"

---

(۶۷) تہذیب الکمال (ج۹ ص۴۲۵) و تقریب التہذیب (ص۲۱۸)، رقم (۲۰۵۱)۔

(۶۸) دیکھیے الکاشف (ج۱ ص۳۰۸) رقم (۱۶۶۸) و سیر أعلام النبلاء (ج۸ ص۱۸۳)۔

(۶۹) انظر لما تابعه عليه سفيان كتاب التفسير، سورة البقرة، باب: ولكل وجهة هو موليها... رقم (۴۴۹۲) وانظر لما تابعه عليه إسرائيل كتاب الصلاة، باب قول الله تعالى: واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى، رقم (۳۹۹) وكتاب أخبار الآحاد، باب ما جاء في إجازة خبر الواحد... رقم (۷۲۵۲)

(۷۰) کتاب الأنساب للسمعانی (ج۳ ص۲۱۸)۔

(۷۱) تہذیب الکمال (ج۲۲ ص۱۰۲ و ۱۰۳)۔

(۷۲) تہذیب الکمال (ج۲۲ ص۱۰۳)۔

(۷۳) سیر أعلام النبلاء (ج۵ ص۳۹۲ و ۳۹۳)۔

پڑگیا (۷۴) ۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے عہدِ خلافت کے جب دو سال باقی تھے اس وقت یہ پیدا ہوئے (۷۵)

انھوں نے حضرت علی بن ابی طالب ، حضرت اسامہ بن زید اور حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہم کی زیارت کی ہے ، لیکن ان حضرات سے ان کا سماع ثابت نہیں ہے (۷۶) ۔

البتہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے حضرت ابن عباس ، حضرت ابن عمر ، حضرت عبداللہ بن الزبیر ، حضرت معاویہ ، حضرت عمرو بن یزید خَطْمی ، حضرت نعمان بن بشیر ، حضرت عمرو بن الحارث ، حضرت عمرو بن حُرَیث ، حضرت زید بن ارقم ، حضرت براء بن عازب ، حضرت سلیمان بن صُرَد ، حضرت حارثہ بن وہب ، حضرت عدی بن حاتم ، حضرت جابر بن سَمُرہ ، حضرت رافع بن خَدیج ، حضرت عروہ بارِقی ، حضرت ابو جُحَیفہ ، حضرت عمارہ بن رومیہ ، حضرت خالد بن عُرفُطہ ، حضرت جریر بن عبداللہ ، حضرت اشعث بن قیس حضرت حُبْشی بن جُنادہ ، حضرت سلمہ بن قیس ، حضرت مِسْوَر بن مَخْرمہ ، حضرت ذوالجَوْشَن ، حضرت عبدالرحمن بن اَبْزیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین کے علاوہ اور بہت سے صحابۂ کرام سے روایت کرتے ہیں (۷۷)

حضرات تابعین میں سے بہت سے حضرات سے انھوں نے سماع کیا ہے جن میں حضرت عمرو بن میمون ، اسود بن یزید ، عوف بن مالک ، مسروق ، عبدالرحمن بن یزید ، عبدالرحمن بن الاسود ، سعید بن جُبیر اور امام شعبی رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ ہیں (۷۸) ۔

ان سے روایت کرنے والوں میں سلیمان تیمی ، اعمش ، اسماعیل بن ابی خالد ، قتادہ ، شریک بن عبداللہ منصور بن المعتمر ، سفیان ثوری ، یوسف بن ابی اسحاق سبیعی ، یونس بن ابی اسحاق سبیعی ، اسرائیل بن یونس ، زہیر بن معاویہ ، ابوبکر بن عیاش اور زائدہ رحمہم اللہ وغیرہ ہیں (۷۹) ۔

امام احمد بن حنبل ، یحیی بن معین اور نسائی رحمہم اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں "ثقة" (۱) ۔

امام احمد بن عبداللہ عجلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "کوفی ، تابعی ، ثقة ، سمع ثمانیة و ثلاثین من أصحاب النبی ﷺ..." (۲) ۔

---

(۷۴) الأنساب للسمعانی (ج۳ص ۲۱۸) ۔

(۷۵) سیر أعلام النبلاء (ج۵ص ۳۹۳) ۔

(۷۶) تہذیب الأسماء واللغات (ج۲ص ۱۷۱) وتہذیب الکمال (ج۲۲ص ۱۰۳ ۔ ۱۰۸) ۔

(۷۷) حوالہ جات بالا ۔

(۷۸) حوالہ جات بالا ۔

(۷۹) تہذیب الأسماء واللغات (ج۲ص ۱۷۱ و ۱۷۲) ۔ وتہذیب الکمال (ج۲۲ص ۱۰۸ ۔ ۱۱۰) ۔

(۱) تہذیب الکمال (ج۲۲ص ۱۱۰) وسیر أعلام النبلاء (ج۵ص ۳۹۹) ۔

(۲) تہذیب الکمال (ج۲۲ص ۱۱۱) ۔

ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة، وهو أحفظ من أبي إسحاق الشيباني، ويشبه الزهري في كثرة الرواية واتساعه في الرجال" (۳)۔

امام شعبہ رحمۃ اللہ علیہ سے کسی نے پوچھا کہ کیا ابو اسحاق سبیعی کو امام مجاہد رحمۃ اللہ علیہ سے سماع حاصل ہے؟ تو انھوں نے جواب دیا "ماكان يصنع بمجاهد؟! كان هو أحسن حديثاً من مجاهد، ومن الحسن، وابن سيرين" (۴)۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "وكان رحمه الله من العلماء العاملين ومن جِلّة التابعين" (۵)۔

نیز فرماتے ہیں "وكان طلابة للعلم، كبير القدر" (٦)۔

علی بن المدینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "حفظ العلم على الأمة ستة، فلأهل الكوفة: أبو إسحاق، والأعمش، ولأهل البصرة: قتادة، ويحيى بن أبي كثير، ولأهل المدينة: الزهري (۷) (ولأهل مكة عمرو بن دينار)" (۸)

علی بن المدینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "روى أبو إسحاق عن سبعين رجلاً أو ثمانين رجلاً لم يَرْوِ عنهم غيره، وأحصيت مشيخته نحواً من ثلاثمائة شيخ، وقال علي في موضع آخر: أربعمائة شيخ" (۹)۔

عبادت کا خصوصاً تلاوتِ قرآنِ کریم کا خاص ذوق رکھتے تھے، چنانچہ فضیل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"كان أبو إسحاق يقرأ القرآن في كل ثلاث" (۱۰)۔

خود فرماتے ہیں "ما أقلت عيني غمضاً منذ أربعين سنة" (۱۱)۔

آپ ہی کا آبِ زر سے لکھنے کے قابل قول ہے "يا معشر الشباب، اغتنموا، يعني قوتكم وشبابكم، قلما مرّتْ بي ليلة إلا وأنا أقرأ فيها ألف آية، وإني لأقرأ البقرة في ركعة، وإني لأصوم الأشهر الحرم، وثلاثة أيام من كل شهر، والاثنين والخميس" (۱۲)۔

---

(۳) تہذیب الکمال (ج۲۲ ص ۱۱۱)۔

(۴) تہذیب الکمال (ج۲۲ ص ۱۱۱ و ۱۱۲) وسیر أعلام النبلاء (ج۵ ص ۳۹۸)۔

(۵) سیر أعلام النبلاء (ج۵ ص ۳۹۳)۔

(٦) حوالۂ بالا۔

(۷) سیر أعلام النبلاء (ج۵ ص ۳۹۹)۔

(۸) ذكره الذهبي في التاريخ كما في هامش سير أعلام النبلاء (ج۵ ص ۳۹۹)۔

(۹) تہذیب الکمال (ج۲۲ ص ۱۱۱) وسیر أعلام النبلاء (ج۵ ص ۳۹۴)۔

(۱۰) سیر أعلام النبلاء (ج۵ ص ۳۹۴)۔

(۱۱) سیر أعلام النبلاء (ج۵ ص ۳۹٦)۔

(۱۲) سیر أعلام النبلاء (ج۵ ص ۳۹۷)۔

نیز وہ فرماتے ہیں "ذهبت الصلاة منى وضعفت، وإنى لأصلى فما أقرأ وأنا قائم إلا بالبقرة وآل عمران" (۱۳)۔

علاء بن سالم عبدی کہتے ہیں کہ ابو اسحاق سبیعی اپنی وفات سے دو سال قبل بہت زیادہ کمزور ہوگئے تھے حتی کہ بغیر سہارے کے ان سے اٹھا نہیں جاتا تھا، لیکن جب وہ کھڑے ہوجاتے تو ایک ہزار آیتیں پڑھ لیا کرتے تھے (۱۴)۔

پھر یہ زہد و عبادت اور علم و ورع کے ساتھ ساتھ جہاد میں بھی حصّہ لیتے رہے، خود فرماتے ہیں: "غزوت فی زمن زیاد۔ یعنی ابن أبیه۔ ست غزوات أو سبع غزوات" (۱۵)۔

الغرض ابو اسحاق سبیعی رحمۃ اللہ علیہ ایک جلیل القدر ثقہ تابعی عالم تھے، اصولِ ستّہ میں ان کی روایات موجود ہیں (۱۶)، چنانچہ امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "وأجمعوا علی توثیقه وجلالته" (۱۷)۔

البتہ مغیرہ کا قول ہے "ما أفسد حدیث أهل الکوفة غیر أبی إسحاق والأعمش" (۱۸)۔

لیکن اول تو یہ جرح ہی مبہم ہے، اور تعدیل کے ہوتے ہوئے جرحِ مبہم کی کوئی حیثیت نہیں ہوتی (۱۹)، پھر دوسری بات یہ ہے کہ حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ مغیرہ رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول کو نقل کرکے لکھتے ہیں "قلت: لا یُسمع قول الأقران بعضهم فی بعض، وحدیث أبی إسحاق محتج به فی دواوین الإسلام، ویقع لنا من عوالیه" (۲۰) یعنی اقران اور ہم عصروں کا قول اپنے ہم عصروں کے خلاف مسموع نہیں ہوتا، پھر ابو اسحاق سے معتمد کتبِ حدیث میں احتجاج کیا گیا ہے، اور ہمیں ان کی عالی سند احادیث بھی حاصل ہوئی ہیں۔

ان پر دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ یہ آخر عمر میں مختلط ہوگئے تھے (۲۱)، لہذا ان کی روایت کردہ احادیث قابلِ احتجاج نہیں ہونی چاہئیں۔

---

(۱۳) حوالۂ بالا۔

(۱۴) حوالۂ سابقہ۔

(۱۵) سیر أعلام النبلاء (ج۵ص۳۹۵)۔

(۱۶) تهذیب الکمال (ج۲۲ص۱۱۳)۔

(۱۷) تهذیب الأسماء واللغات (ج۲ص۱۷۲)۔

(۱۸) میزان الاعتدال (ج۳ص۲۷۰) وسیر أعلام النبلاء (ج۵ص۳۹۹)۔

(۱۹) قال الحافظ فی نزهة النظر (ص۱۳۶): "والجرح مقدم علی التعدیل، وأطلق ذلک جماعة، ولکن محله إن صدر مبینا من عارف بأسبابه، لأنه إن کان غیر مفسر لم یقدح فی من ثبتت عدالته"۔

(۲۰) سیر أعلام النبلاء (ج۵ص۳۹۹)۔

(۲۱) قال الحافظ فی التقریب (ص۴۲۳): "ثقة مکثر عابد، من الثالثة، اختلط بأخرة"۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو مختلط کی احادیث کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ اگر ماقبل الاختلاط اور مابعد الاختلاط والی احادیث میں امتیاز نہ ہوسکے تو ان میں توقف ہوتا ہے، اگر امتیاز ہوسکے تو ماقبل الاختلاط والی احادیث قابلِ قبول ہوتی ہیں (۲۲)۔

ابو اسحاق کی روایات کے بارے میں طے ہے کہ کن رواۃ نے بعد الاختلاط ان سے احادیث سنی ہیں اور کن رواۃ نے قبل الاختلاط (۲۳)۔

پھر حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "وهو ثقة حجة بلانزاع، وقد كِبَرَ وتغيّرَ حفظُه تغيّرَ السّن، ولم يختلط" (۲۴) یعنی وہ ثقہ ہیں اور بغیر کسی نزاع و اختلاف کے حجّت ہیں، بڑھاپے کی عمر کو پہنچ گئے تھے اور ان کے حافظہ میں عمر کے لحاظ سے تھوڑا بہت تغیّر ہوا تھا لیکن حدیثوں میں اختلاط نہیں ہوا۔

اسی طرح حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ ہی فرماتے ہیں "إلا أنه شاخَ ونَسِيَ ولم يختلط" (۲۵) یعنی وہ بوڑھے ہوگئے تھے اور کچھ نسیان طاری ہونے لگا تھا لیکن اختلاط کا مرحلہ نہیں آیا۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "أحد الأعلام الأثبات قبل اختلاطه، ولم أرَ في البخاري من الرواية عنه إلا عن القدماء من أصحابه كالثوري، وشعبة، لا عن المتاخرين كابن عيينة وغيره، واحتج به الجماعة" (۲٦) یعنی ابو اسحاق سبیعی بڑے علماء میں سے ہیں، اختلاط سے قبل "ثبت" تھے بخاری شریف میں مجھے ان کے پرانے شاگردوں ہی کی روایت ملی ہے، جیسے سفیان ثوری اور امام شعبہ رحمہما اللہ تعالیٰ وغیرہ، جب کہ متاخرین مثلاً ابن عیینہ رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ سے بخاری شریف میں ان کی روایات نہیں ہیں۔

مذکورہ حدیثِ باب اگرچہ زہیر بن معاویہ عن ابی اسحاق کے طریق سے مروی ہے اور زہیر ان کے بعد کے شاگردوں میں سے ہیں لیکن ہم پیچھے تنبیہ کرچکے ہیں کہ ان کی روایت کی متابعت کی گئی ہے۔

دوسرا اعتراض ان پر یہ کیا گیا ہے کہ یہ مدلّس ہیں (۲۷)، پھر حدیثِ باب میں سماع کی تصریح

---

(۲۲) قال الحافظ فی النزهة (ص ۹۱): "والحكم فيه أن ما حدث به قبل الاختلاط، إذا تميز، قُبِل، وإذا لم يتميز توقف فيه"۔

(۲۳) چنانچہ جن معدودے چند رواۃ نے ان سے بعد الاختلاط روایتیں لی ہیں محدثین نے ان کی تعیین اور تصریح کردی، دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۲۲ ص ۱۱۰) وتہذیب التہذیب (ج۸ ص ٦۴ و ٦۵) ومیزان الاعتدال (ج۳ ص ۲۷۰)۔

(۲۴) سیر أعلام النبلاء (ج۵ ص ۳۹۴)۔

(۲۵) میزان الاعتدال (ج۵ ص ۲۷۰)۔

(۲٦) هدی الساری (ص ۴۳۱)۔

(۲۷) قال ابن حبان فی کتاب الثقات (ج۵ ص ۱۷۷): "وكان مدلّساً"۔ وقال الحافظ فی تهذيب التهذيب (ج۸ ص ٦٦): "وكذا ذكره فی المدلسين حسين الكرابيسي، وأبو جعفر الطبري، وقال علی بن المدينی فی العلل: قال شعبة: سمعت أبا إسحاق يحدث عن الحارث بن الأزمع بحديث، فقلت له: سمعت منه؟ فقال: حدثنی به مجالد عن الشعبی عنه، قال شعبة: وكان أبو إسحاق إذا أخبرنی عن رجل قلت له: هذا أكبر منك؟ فإن قال: نعم، علمت أنه لقی، وإن قال: أنا أكبر منه، تركته"۔

بھی نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ سفیان کے طریق میں ابو اسحاق کے حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے سماع کی تصریح موجود ہے (۲۸)۔

ابو اسحاق سبیعی رحمۃ اللہ علیہ کی وفات ۱۲۶ھ یا ۱۲۷ھ یا ۱۲۸ھ یا ۱۲۹ھ میں ہوئی (۲۹)۔ واللہ اعلم۔

(۴) **البراء** : یہ مشہور صحابی حضرت براء۔ بفتح الباء الموحدۃ، والراء المهملة المخففة، وبعدها ألف ممدودة (۳۰)۔ بن عازب (۳۱) بن الحارث بن عدی انصاری حارثی اوسی ہیں، کنیت ابو عمارہ ہے، بعض حضرات نے "ابو عمرو" کہا ہے اور بعض نے "ابو الطفیل" (۳۲)۔

انھوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ حضرت ابوبکر صدیق، حضرت عمر فاروق، حضرت علی بن ابی طالب، حضرت بلال، حضرت ثابت بن وَدیعہ انصاری، حضرت حسّان بن ثابت اور حضرت ابو ایّوب رضی اللہ عنہم سے بھی روایت کی ہے (۳۳)۔

ان سے روایت کرنے والوں میں حضرت عبداللہ بن یزید خَطْمی اور ابو جُحَیفہ وھب بن عبداللہ السُّوائی رضی اللہ عنہما کے علاوہ بہت سے تابعین ہیں جن میں امام شعبی، ابن ابی لیلیٰ اور ابو اسحاق سبیعی رحمہم اللہ وغیرہ مشہور ہیں (۳۴)۔

یہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے ہم عمر تھے (۳۵)، بدر کے موقع پر کم سنی کی وجہ سے

---

(۲۸) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب التفسیر، سورۃ البقرۃ، باب: ولکل وجهة هو مولیها، رقم (۴۴۹۲) نیز دیکھیے عمدۃ القاری (ج۱ص ۲۴۲)۔

(۲۹) تهذیب الأسماء (ج۲ص ۱۶۷) وتهذیب الکمال (ج۲۲ص ۱۱۲) وسیر أعلام النبلاء (ج۵ص ۴۰۰) وخلاصة الخزرجی (ص ۲۹۱) وتقریب التهذیب (ص۴۲۳) رقم (۵۰۶۵) والکاشف (ج۲ص ۸۲) رقم (۴۱۸۵)۔

(۳۰) انظر المغنی (ص ۹) وقال العینی فی العمدة: "علی المشهور" وقال النووی فی تهذیب الأسماء واللغات (ج۱ص ۱۳۲): "وحکی فیه القصر"۔

(۳۱) بالعین المهملة والزای، کما فی المغنی (ص ۵۰) وشرح الکرمانی (ج۱ص ۱۶۳) صحابی، ذکره ابن سعد فی الطبقات (ج۴ص ۳۶۵)۔ قال العینی فی العمدة (ج۱ص ۲۴۲): "ولیس فی الصحابة عازب غیره، ولا فیهم البراء بن عازب سوی ولده"۔

(۳۲) تهذیب الأسماء واللغات (ج۱ص ۱۳۲) وتهذیب الکمال (ج۴ص ۳۴و ۳۵)۔

(۳۳) تهذیب الکمال (ج۴ص ۳۵و ۳۶)۔

(۳۴) دیکھیے تهذیب الکمال (ج۴ص ۳۶و ۳۷)۔

(۳۵) أخرج ابن سعد فی طبقاته (ج۴ص ۳۶۸) بسنده عن البراء "... وأنا وعبداللہ بن عمر لِدَة" وانظر تقریب التهذیب (ص ۱۲۱) رقم (۶۴۸)۔

شریک نہیں ہوسکے (۳۶) البتہ اس کے بعد کے تمام غزوات میں شریک ہوئے (۳۷)۔

ابو عمرو شیبانی رحمۃ اللہ علیہ کے قول کے مطابق آپ ہی "رَے" کے فاتح ہیں حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کے ساتھ "تُستَر" کے غزوہ میں شریک رہے، واقعۂ صفّین، جمل اور قتالِ خوارج کے مواقع پر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ رہے (۳۸)، آخر میں کوفہ میں سکونت اختیار کرلی تھی (۳۹)۔

آپ سے تین سو پانچ حدیثیں مروی ہیں، جن میں سے متفق علیہ بائیس حدیثیں ہیں جب کہ بخاری کی انفرادی احادیث کی تعداد پندرہ اور مسلم کی انفرادی احادیث کی تعداد چھ ہے (۴۰)۔

آپ نے مصعب بن الزبیر کے زمانہ میں ۷۱ھ یا ۷۲ھ میں وفات پائی (۴۱)۔ رضی اللہ عنہ وارضاہ۔

أن النبی ﷺ کان أول ماقدم المدینة نزل علی أجداده أو قال أخواله من الأنصار

یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سب سے پہلے جب مدینہ منورہ تشریف لائے تو اپنے ننہیال یا ممہیال میں مقیم ہوئے جو انصار میں سے تھے۔

اس جملہ میں "کان أول ماقدم..." کا پورا جملہ لفظ "أن" کے لیے خبر ہے اور محل رفع میں ہے، پھر "أول" بنا بر ظرفیت منصوب ہے "ماقَدِمَ" میں "ما" مصدریہ ہے، "المدینة" "قَدِمَ" فعل کے لیے مفعول فیہ ہے اور "نزل علی أجداده..." کا جملہ "کان" کے لیے خبر ہے، اور اس کا اسم "ضمیر" ہے جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف لوٹ رہی ہے اور "من الأنصار" میں "من" بیانیہ ہے۔

تقدیر عبارت یوں ہوگی: "أن النبی ﷺ کان فی أول قدومه المدینة نزل..." (۴۲)۔

---

(۳۶) عن البراء قال: "استُصْغرت أنا وابن عمر یوم بدر..." رواه البخاری فی صحیحه فی کتاب المغازی، باب عدة أصحاب بدر، رقم (۳۹۵۵) و (۳۹۵۶) وابن سعد فی طبقاته (ج۴ص۳۶۷ و ۳۶۸)۔

(۳۷) دیکھیے عمدة القاری (ج۱ص۲۴۷) وتہذیب الأسماء (ج۱ص۱۳۲)۔ وأخرج البخاری فی صحیحه (ج۲ص۶۴۲) فی خاتمة کتاب المغازی، باب کم غزا النبی ﷺ، عن أبی إسحق قال حدثنا البراء قال: "غزوت مع النبی ﷺ خمس عشرة" وانظر المسند لأبی داود الطیالسی رحمه الله تعالیٰ (ص۹۸) رقم (۷۲) وطبقات ابن سعد (ج۴ص۳۶۸) والإصابة (ج۱ص۱۴۲)۔

(۳۸) الإصابة (ج۱ص۱۴۲) وعمدة القاری (ج۱ص۲۴۲) وتہذیب الأسماء (ج۱ص۱۳۳)۔

(۳۹) طبقات ابن سعد (ج۴ص۳۶۸) والإصابة (ج۱ص۱۴۲) وتہذیب الأسماء (ج۱ص۱۳۲)۔

(۴۰) خلاصة الخزرجی (ص۳۶) وعمدة القاری (ج۱ص۲۴۱ و ۲۴۲) وتہذیب الأسماء (ج۱ص۱۳۲)۔

(۴۱) طبقات ابن سعد (ج۴ص۳۶۸) وخلاصة الخزرجی (ص۳۶) وتہذیب الأسماء (ج۱ص۱۳۲) وتقریب التہذیب (ص۱۲۱) رقم (۶۴۸) وتعلیقات تہذیب الکمال (ج۴ص۳۵)۔

(۴۲) دیکھیے عمدة القاری (ج۱ص۲۴۳)۔

نزل علی أجداده أو قال أخواله من الأنصار

آپ اپنے ننہیال یا ممہیال والوں میں فروکش ہوئے جو انصار میں سے تھے۔

یہاں "أو" شک کے لیے ہے، اور یہ شک ابو اسحاق کو ہوا ہے (۴۳)۔

یہاں "اجداد" و "اخوال" سے براہِ راست حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ننہیال یا ممہیال والے مراد نہیں ہیں کیونکہ آپ کی والدہ آمنہ بنت وھب قرشیہ تھیں بلکہ یہاں آپ کے دادا عبدالمطلب کے ننہیال والے مراد ہیں (۴۴) کیونکہ ان کے والد ھاشم نے مدینہ منورہ میں بنی عدی بن نجار میں شادی کی تھی (۴۵)

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پردادا ھاشم کے نکاح کا واقعہ

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پردادا ھاشم مدینہ منورہ گئے تو وہاں بنوعدی بن النجار کی ایک خاتون (جن کا نام سلمیٰ بنت عمرو تھا) سے نکاح کا ارادہ ہوا، وہ پہلے اُحَیحَہ بن الجُلاح کے نکاح میں تھیں، وہ ایک ممتاز صفات اور منفرد اوصاف کی حامل خاتون تھیں اپنے خاندان میں اور قوم میں ان کو سیادت اور شرف حاصل تھا اس لیے وہ نکاح کے لیے شرط رکھتی تھیں کہ ناپسندیدگی اور ناچاقی کی صورت میں ان کو اپنے شوہر سے مفارقت کا اختیار ہوگا۔

بہرحال ھاشم بن عبد مناف کے ساتھ ان کا نکاح ہوگیا اور وہیں عبدالمُطَّلِب پیدا ہوئے۔

عبدالمطلب آپ کے دادا کا اصل نام نہیں ہے بلکہ ان کا اصل نام شیبۃ الحمد تھا، ھاشم کا شام کے سفر کے دوران انتقال ہوگیا، ان کے بعد "سقایہ" و "رِفادہ" (حجّاج کی سیرابی اور مہمان نوازی) کی ذمّہ داری ان کے بھائی مطلب بن عبدمناف پر آئی۔

مطلب اپنے بھتیجے شیبہ کو لینے کے لیے مدینہ آئے تو سلمیٰ بنت عمرو نے بیٹے کو لے جانے سے منع کردیا، انھوں نے سمجھایا کہ میرا بھتیجا ایک غیر قوم میں پرورش پاکر بالغ ہونے والا ہے، ہم عزت و شرافت اور سیادت والے لوگ ہیں، لوگوں کی ذمہ داریاں ہمارے اوپر ہیں، پھر اس کی قوم، خاندان اور شہر سب کچھ اس کے لیے یہاں سے بہتر ہے۔

ادھر شیبہ (عبدالمطلب) نے اپنے چچا سے کہا کہ میں اپنی والدہ کی اجازت کے بغیر نہیں جاؤں گا۔

(۴۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۹۶)۔

(۴۴) حوالۂ بالا۔

(۴۵) حوالۂ بالا و سیرت ابن ھشام مع الروض الأنُف (ج ۱ ص ۹۵)۔

اس کے بعد ماں نے اجازت دے دی اور وہ اپنے بھتیجے کو اپنی سواری میں پیچھے بٹھا کر چل پڑے ، جب قریش کے لوگوں نے شیبہ کو اس حال میں دیکھا تو کہنے لگے کہ مطلب نے یہ غلام خریدا ہے ، چنانچہ لوگ شیبہ کو " عبدالمطلب " کے نام سے پکارنے لگے اور مطلب کہتے رہ گئے "ویحکم!إنما هو ابن أخي: هاشم" یعنی یہ تو میرے بھائی ہاشم کا بیٹا ہے (۴۶) ۔

خلاصہ یہ کہ یہاں "أجداد" و "أخوال" کی نسبت جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی گئی ہے یہ مجازاً ہے ، حقیقۃً نہیں ۔

اس مقام پر دوسرا مجاز یہ بھی ہے کہ یہاں "أجداد" و "أخوال" سے مراد بنو مالک بن النجار ہیں ، جبکہ آپ کے دادا کے ننہیال والے بنوعدی بن النجار تھے ، چونکہ مالک عدی کے بھائی ہیں اس لیے ان کو بھی نانا یا ماموں کہہ دیا گیا ، یا اس وجہ سے کہہ دیا گیا کہ دونوں کے مکانات قریب قریب تھے (۴۷) ۔

پھر یہاں یہ بھی واضح رہے کہ " اجداد" یا " اخوال" کے الفاظ میں راوی کو شک ہوا ہے ، لیکن دونوں میں ظاہر ہے تعارض نہیں ہے کیونکہ ننہیال والے اخوال ہی ہوتے ہیں (۴۸) ۔

وأنه صلى قِبَل بيت المقدس ستة عشر شهراً أو سبعة عشر شهراً

یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم بیت المقدس کی طرف سولہ یا سترہ مہینے تک نماز پڑھتے رہے ۔

"بیت المقدس" کے "المقدس" میں دو لغت مشہور ہیں:

ایک یہ کہ یہ "مَقْعِل" کے وزن پر مصدرِ میمی یا ظرفِ مکان ہے ۔ دوسری لغت یہ ہے کہ یہ بابِ تفعیل سے اسم مفعول کا صیغہ ہے (۴۹) ۔

پھر یہ اضافت کے ساتھ بھی مستعمل ہے اس صورت میں یہ اضافۃ الموصوف الی الصفۃ کی قبیل سے ہوگی جیسے " مسجد الجامع " میں یہی صورت ہے نیز " البیت المقدس " بھی مستعمل ہے ، اس صورت میں موصوف صفت ہوں گے ۔ بہر صورت اس کا مفہوم ہے وہ مکان جہاں گناہوں سے تطہیر اور پاکی

---

(۴۶) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے السیرۃ النبویۃ لابن ہشام مع الروض الأُنُف للسہیلی (ج۱ص۹۵) ۔

(۴۷) فتح الباری (ج۱ص۹۶) و عمدۃ القاری (ج۱ص۲۴۳) ۔

(۴۸) تقریر بخاری شریف (ج۱ص۱۴۳) ۔

(۴۹) دیکھیے شرح کرمانی (ج۱ص۱۶۴) و النہایۃ (ج۴ص۲۳ و ۲۴) و عمدۃ القاری (ج۱ص۲۴۲) ۔ وتہذیب الأسماء واللغات (ج۳ص۱۰۹) حرف القاف، فصل فی أسماء المواضع ۔

ہوتی ہے (۵۰)۔

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ نے "المقدّس" (بصیغہ اسم فاعل از باب تفعیل) کا احتمال بھی ذکر کیا ہے، جس کا مفہوم بھی ظاہر ہے (۵۱)۔

استقبالِ بیت المقدس کی مدت

روایات کے اندر اس بات میں اختلاف ہے کہ آپ نے ہجرت کے بعد کتنے دنوں تک بیت المقدس کا استقبال کیا۔

بخاری شریف کی تمام روایات میں تردد کے ساتھ "ستة عشر شهرا أو سبعة عشر شهرا" آیا ہے (۵۲)

مسلم شریف کی ایک روایت میں تو بخاری شریف ہی کی طرح تردد کے ساتھ وارد ہے، جب کہ دوسری روایت میں جزم کے ساتھ "ستة عشر شهرا" آیا ہے (۵۳)۔

سنن نسائی میں بھی ایک روایت میں تردد کے ساتھ (۵۴) اور دوسری روایت میں "ستة عشر شهرا" کے جزم کے ساتھ (۵۵) الفاظ آئے ہیں۔

جامع ترمذی میں بھی بخاری شریف کی طرح تردد ہی کے ساتھ الفاظ وارد ہوئے ہیں (۵۶)۔ جبکہ مسند احمد، معجم کبیر طبرانی اور بزار کی ایک روایت میں جزم کے ساتھ "ستة عشر شهرا" کے الفاظ ہیں (۵۷) اور معجمِ طبرانی کبیر اور بزار ہی کی ایک دوسری روایت میں جزم کے ساتھ "سبعة عشر شهرا" کے الفاظ آئے

---

(۵۰) حوالہ جاتِ بالا۔

(۵۱) شرح الکرمانی (ج۱ص۱۶۴) وعمدۃ القاری (ج۱ص۲۴۲)۔

(۵۲) دیکھیے روایتِ باب، اور کتاب الصلاۃ، باب قول اللہ تعالی: واتخذوا من مقام ابراهیم مصلی، رقم (۳۹۹) وکتاب التفسیر سورۃ البقرۃ، باب: سیقول السفهاء من الناس ...، رقم (۴۴۸۶) وباب: ولکل وجهة هو مولیها، رقم (۴۴۹۲) وکتاب أخبار الآحاد، باب ماجاء فی إجازۃ خبر الواحد الصدوق...، رقم (۷۲۵۲)۔

(۵۳) دیکھیے صحیح مسلم (ج۱ص۲۰۰) کتاب المساجد، باب تحویل القبلة من القدس إلی الکعبة۔

(۵۴) دیکھیے سنن نسائی (ج۱ص۸۵) کتاب الصلاۃ، باب فرض القبلة۔

(۵۵) دیکھیے سنن نسائی (ج۱ص۱۲۱و۱۲۲) کتاب القبلة، باب استقبال القبلة۔

(۵۶) دیکھیے جامع ترمذی، کتاب الصلاۃ، باب ماجاء فی ابتداء القبلة، رقم (۳۴۰) وکتاب التفسیر، باب ومن سورۃ البقرۃ، رقم (۲۹۶۲)۔

(۵۷) دیکھیے مسند أحمد (ج۱ص۲۵۰و۳۵۷) أحادیث سیدنا عبداللہ بن عباس۔ وکشف الأستار عن زوائد البزار (ج۱ص۲۱۰و۲۱۱) کتاب الصلاۃ، باب ماجاء فی القبلة، رقم (۴۱۸) ومجمع الزوائد (ج۲ص۱۲) کتاب الصلاۃ، باب ماجاء فی القبلة۔

ہیں (۵۸) ۔

ان روایات کے علاوہ کچھ اور روایات بھی ہیں جن میں سے بعض میں " اٹھارہ مہینے " کی (۵۹) ، بعض میں " دو سال " کی (۶۰) ، بعض میں " تیرہ مہینے " کی (۶۱) ، بعض میں تردد کے ساتھ " نو یا دس مہینے " کی (۶۲) ، اور بعض میں صرف " دو مہینے " کی (۶۳) تصریحات ملتی ہیں ۔

ان میں سے " سولہ مہینے " ، " سترہ مہینے " یا تردید کے ساتھ " سولہ یا سترہ مہینے " کی روایات صحیح ہیں اور باقی روایات ضعیف ہیں (۶۴) ۔

جہاں تک سولہ مہینوں ، سترہ مہینوں یا سولہ و سترہ مہینوں کے درمیان شک و تردد والی روایات کا تعلّق ہے سو ان میں جمع ممکن ہے ۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے ان میں تطبیق کی یہ صورت بیان کی ہے کہ " من جزم بستة عشر لفّق من شهر القدوم وشهر التحويل شهراً ، وألغى الزائد ، ومن جزم بسبعة عشر عدّهما معاً ، ومن شكّ تردد في ذلك... " (۶۵) ۔

مطلب یہ ہے کہ چونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بارہ ربیع الاول کو مدینہ منورہ ہجرت فرماکر پہنچے ، پھر دوسرے سال صحیح قول کے مطابق نصف رجب کو تحویلِ قبلہ کا حکم آیا (۶۶) ۔ بارہ ربیع الاول سے پندرہ رجب تک شمار کرنے کی ایک صورت تو یہ ہوگی کہ بارہ ربیع الاول کے بعد جتنے دن ہیں انھیں بھی لے لیا جائے اور رجب کے پندرہ دن بھی لے لیے جائیں ، ان کو ملاکر کسر کو حذف کرکے حساب لگایا جائے تو یہ کل سولہ مہینے بنیں گے ۔

اور اگر ربیع الاول کے دنوں کو پورا مہینہ شمار کیا جائے اور رجب کے پندرہ دنوں کو بھی پورا مہینہ شمار کیا جائے تو پھر کل سترہ مہینے بن جائیں گے ۔

---

(۵۸) دیکھیے کشف الأستار (ج ۱ ص ۲۱۰) کتاب الصلاۃ ، باب ماجاء فی القبلۃ ، رقم (۴۱۷) ومجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۳ و ۱۴) کتاب الصلاۃ ، باب ماجاء فی القبلۃ ۔

(۵۹) أخرجه ابن ماجه فی کتاب إقامة الصلاۃ والسنة فیها ، باب القبلة ، رقم (۱۰۱۰) ۔

(۶۰) حکاه الحافظ فی الفتح (ج ۱ ص ۹۷) والعینی فی العمدۃ (ج ۱ ص ۲۴۵) ۔

(۶۱) رواه ابن جریر فی جامع البیان (ج ۲ ص ۴) ۔

(۶۲) کمافی الفتح (ج ۱ ص ۹۷) والعمدۃ (ج ۱ ص ۲۴۵) ۔

(۶۳) انظر فتح الباری (ج ۱ ص ۹۷) ۔

(۶۴) حوالۂ بالا ۔

(۶۵) فتح الباری (ج ۱ ص ۹۶) ۔

(۶۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۹۶ و ۹۷) ۔

اب حافظ رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ کی توجیہ کا مطلب یہ ہوگا کہ جن روایات میں سولہ مہینوں کا ذکر آیا ہے ان میں ہجرت کے مہینہ کے دنوں اور تحویلِ قبلہ والے مہینے کے دنوں کا حساب لگا کے جتنے دن مہینہ سے زائد بنتے ہیں ان کو حذف کردیا گیا ہے، گویا ربیع الاول اور رجب کے دونوں مہینوں کو ملاکر ایک مہینہ شمار کیا گیا، باقی ربیع الثانی سے لے کر جمادی الثانیہ تک یہ کل پندرہ مہینے بنتے ہیں، اس طرح ان روایات کے مطابق مدینہ منورہ پہنچنے کے بعد استقبال بیت المقدس کی کل مدت سولہ مہینے ہے۔

اور جن روایات میں سترہ مہینوں کا ذکر ہے ان میں شہرِ قدوم مدینہ اور شہرِ تحویل دونوں کو مستقلاً شمار کیا گیا ہے، اس طرح ربیع الاول سے لے کر رجب تک یہ کل سترہ مہینے بنتے ہیں۔

پھر جن روایات میں شک و تردد کے ساتھ سولہ یا سترہ مہینے بتائے گئے ہیں دراصل ان کے راویوں نے جب یہ دیکھا کہ ایک اعتبار سے اس مدت کو سولہ مہینے کہہ سکتے ہیں اور دوسرے اعتبار سے سترہ مہینے، تو انھوں نے "أو" کے ساتھ تعبیر کردیا۔

تحویلِ قبلہ کا حکم کس مہینے میں آیا؟

پھر ان روایات ہی کی بنیاد پر علماء میں بھی اختلاف ہوگیا کہ تحویلِ قبلہ کا حکم کس مہینے میں آیا؟

جمہور علماء فرماتے ہیں کہ نصف رجب ۲ھ میں تحویلِ قبلہ ہوئی (۶۷)، یہی امام حاکم رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے سندِ صحیح کے ساتھ نقل کیا ہے (۶۸)، اس قول کے مطابق تحویل سترہ مہینے میں ہوئی، گویا انھوں نے شہرِ قدوم اور شہرِ تحویل دونوں کو مستقلاً الگ الگ شمار کیا ہے۔

موسیٰ بن عقبہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تحویلِ قبلہ کا حکم جمادی الثانیہ میں آیا تھا (۶۹)، اس قول کے مطابق استقبالِ بیت المقدس کی مدت سولہ مہینے بنتی ہے جب کہ شہرِ قدوم ربیع الاول اور شہرِ تحویل جمادی الثانیہ کو الگ الگ شمار کیا جائے۔

جب کہ محمد بن حبیب کے قول کے مطابق تحویلِ قبلہ نصف شعبان میں ہوئی (۷۰)، اس قول کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جس میں استقبالِ بیت المقدس کی مدت اٹھارہ مہینے بیان کی گئی ہے (۷۱)،

(۶۷) فتح الباری (ج ۱ ص ۹۷) وعمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۴۵)۔

(۶۸) حوالہ جاتِ سابقہ۔

(۶۹) حوالہ جاتِ سابقہ۔

(۷۰) حوالہ جاتِ سابقہ۔

(۷۱) أخرجه ابن ماجه في سننه في كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب القبلة، رقم (۱۰۱۰)۔

کیونکہ شہرِ قدوم اور شہرِ تحویل کو مستقلاً الگ الگ شمار کرنے سے اٹھارہ مہینے بنتے ہیں۔

ابن حبانؒ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تحویل کا حکم سترہ مہینے تین دن کے بعد آیا (۷۲)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے ابن حبان کے قول کی جو توجیہ فرمائی ہے اس سے سولہ مہینے تین دن بنتے ہیں سترہ مہینے تین دن نہیں بنتے کیونکہ وہ جمہور کے قول (کہ تحویل نصف رجب کو ہوئی اور آپ کا قدوم ربیع الاول میں ہوا) کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں "وقال ابن حبان: سبعة عشر شهراً وثلاثة أيام، وهو مبنيّ على أن القدوم في ثاني عشر شهر ربيع الأول" (۷۳) اور ربیع الاول کی بارہ تاریخ سے دوسرے سال رجب کی پندرہ تاریخ تک سولہ مہینے تین دن ہی ہوتے ہیں۔

البتہ علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ابن حبانؒ کا قول اس قول پر مبنی ہے جس کے مطابق تحویل نصف شعبان کو ہوئی ہے، اس صورت میں ظاہر ہے کہ کل مدت سترہ مہینے تین دن بنتے ہیں (۷۴)۔ واللہ أعلم وعلمہ أتم وأحکم۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیت المقدس کا استقبال حکم قرآنی کی بنیاد پر کیا تھا یا اپنے اجتہاد کی بنیاد پر؟

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیت المقدس کی طرف جو نماز ادا فرمائی تھی آیا اپنی رائے سے ایسا کیا تھا یا قرآنی حکم کی وجہ سے کیا تھا؟

حضرات شوافع کے دونوں ہی قول ہیں، جیسا کہ ماوردی رحمۃ اللہ علیہ نے "الحاوی" میں نقل کیا ہے (۷۵)۔

قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اجتہاد اور اپنی رائے سے ایسا کیا تھا (۷۶)، آپ کا مقصود یہود کی تالیفِ قلب تھی، آپ نے یہ سوچا ہوگا کہ اگر میں ان کے قبلہ کا استقبال کروں گا تو یہودی میرے دین کی طرف مائل ہوجائیں گے، لیکن یہودی بڑے سخت مزاج اور تنگ طبیعت کے تھے، وہ آپ کی طرف بھلا کہاں مائل ہوسکتے تھے! جب آپ کو

(۷۲) فتح الباری (ج۱ص۹۷) وعمدۃ القاری (ج۱ص۲۴۵)۔

(۷۳) فتح الباری (ج۱ص۹۷)۔

(۷۴) عمدۃ القاری (ج۱ص۲۴۵)۔

(۷۵) حکاہ النووی فی شرح صحیح مسلم (ج۱ص۲۰۰) کتاب المساجد، باب تحویل القبلة من القدس إلى الكعبة۔

(۷۶) حوالۂ بالا۔

یہ اندازہ ہوگیا کہ یہ اس تالیف کی وجہ سے اسلام کی طرف مائل نہیں ہوں گے تو آپ کا دل یہ چاہنے لگا کہ اپنے آبائی قبلہ کی طرف متوجہ ہوجائیں، مگر چونکہ آپ کا اجتہاد باقی رکھا گیا تھا تو گویا اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ حکم آگیا اس لیے آپ نے اپنے ارادہ سے بیت المقدس کو نہیں چھوڑا، بلکہ اللہ تعالیٰ کے حکم کا انتظار کرتے رہے، اس انتظار میں آپ آسمان کی طرف نظر اٹھادیتے تھے اسی کو حق تعالیٰ نے آیت کریمہ "قَدْ نَرٰى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاۤءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضٰىهَا..." (۷۷) میں ذکر کیا ہے، اور اس کے بعد پھر اللہ تعالیٰ نے بیت المقدس کا قبلہ منسوخ فرمادیا اور کعبہ کو قبلہ بنادیا (۷۸)۔

اس تقریر سے معلوم ہوا کہ بیت اللہ کو اللہ پاک نے قبلہ مقرر کیا ہے اور بیت المقدس جس کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے طور پر قبلہ بنالیا تھا اس کو منسوخ کردیا۔ اس سے یہ لازم آیا کہ قرآن سے سنّت کا نسخ ہوتا ہے۔

اب یہاں پر دو بحثیں ہیں:

۱۔ اول یہ کہ احکامِ شرعیہ میں نسخ ہوسکتا ہے یا نہیں؟

۲۔ دوسرے یہ کہ نسخ السنۃ بالقرآن جائز ہے یا نہیں؟

پہلی بحث: امکان و وقوعِ نسخ

اس مسئلہ میں اہلِ حق کے درمیان تو اختلاف ہے ہی نہیں، البتہ یہودی کہتے ہیں کہ احکامِ خداوندی میں اور اللہ کے کلام میں نسخ نہیں ہوسکتا، کیونکہ نسخ ماننے کے معنی یہ ہیں کہ اللہ میاں کو پہلے سے دوسرے حکم کا پتہ نہیں تھا، اس لیے کہ اگر اللہ تعالیٰ کو پتہ ہوتا تو وہ پہلے ہی دوسرا حکم نازل فرمادیتے اور یہ چیز "بداء" کہلاتی ہے (یعنی ایک چیز کے بارے میں پہلے علم نہیں تھا بعد میں اس کا علم اور اس کی مصلحتوں کا علم ہوا) اور "بداء" اللہ تعالیٰ کے حق میں محال ہے، کیونکہ یہ تو ۔ نعوذ باللہ ۔ اللہ تعالیٰ کے جہل کو مستلزم ہے (۷۹)۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ قرآن و حدیث سے احکامِ خداوندی میں نسخ کا واقع ہونا ثابت ہے، اللہ تعالیٰ

---

(۷۷) البقرۃ/۱۴۴۔

(۷۸) دیکھیے جامع البیان فی تفسیر القرآن (ج۲ ص۱۳) القول فی تأویل قولہ تعالیٰ: "قد نری تقلب وجھک..."۔

(۷۹) دیکھیے التفسیر الکبیر للرازی (ج۳ ص۲۲۷) تفسیر آیت "ماننسخ من آیۃ اوننسھا.." المسألۃ الخامسۃ، نیز دیکھیے علوم القرآن (ص۱۵۹ و ۱۶۰) باب چہارم: ناسخ و منسوخ۔

فرماتے ہیں "مَانَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْنُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْمِثْلِهَا" (۸۰)۔

پھر نسخ کے امکان اور اس کے وقوع پر یہ بہت بڑی دلیل ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت پر دلائلِ قاطعہ قائم ہیں اور جب تک شرائعِ سابقہ کو منسوخ نہ مانیں آپ کی نبوت ثابت نہیں ہوگی، معلوم ہوا کہ نسخ کا قائل ہونا لازمی اور لابدی ہے (۸۱)۔

اس کے علاوہ شرائعِ سابقہ میں بھی نسخ واقع ہوا ہے، خود تورات میں ذکر ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کو حکم ہوا تھا کہ وہ اپنی بیٹیوں کا نکاح اپنے بیٹوں کے ساتھ کرائیں جب کہ بعد میں یہ حکم بالاتفاق منسوخ ہوگیا (۸۲)۔

اسی طرح حدیثِ مبحوث عنہ سے بھی صاف معلوم ہوتا ہے کہ ہجرت کے بعد پہلے بیت المقدس قبلہ تھا، پھر وہ منسوخ ہوا اور کعبہ قبلہ مقرر ہوا۔

جہاں تک یہودیوں کے اعتراض کا تعلق ہے کہ نسخ سے یہ لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے ایک حکم کو مناسب سمجھا تھا بعد میں (معاذ اللہ) اپنی غلطی کے واضح ہونے پر اسے واپس لے لیا۔ سو یہ نہایت سطحی قسم کا اعتراض ہے اور ذرا سا غور کرنے سے اس کی غلطی واضح ہوجاتی ہے۔

اس لیے کہ "نسخ" کا مطلب رائے کی تبدیلی نہیں ہوتا بلکہ ہر زمانے میں اس دور کے مناسب احکام دینا ہوتا ہے، ناسخ کا کام یہ نہیں ہوتا کہ وہ منسوخ کو غلط قرار دے، بلکہ اس کا کام یہ ہوتا ہے کہ وہ پہلے حکم کی مدت نفاذ متعین کردے اور یہ بتادے کہ پہلا حکم جتنے زمانے تک نافذ رہا اس زمانے کے لحاظ سے تو وہی مناسب تھا لیکن اب حالات کی تبدیلی کی بنا پر ایک نئے حکم کی ضرورت ہے، جو شخص بھی سلامتِ فکر کے ساتھ غور کرے گا وہ اس نتیجے پر پہنچے بغیر نہیں رہ سکتا کہ یہ تبدیلی حکمتِ الٰہیہ کے عین مطابق ہے اور اسے کسی بھی اعتبار سے عیب نہیں کہا جاسکتا۔ حکیم وہ نہیں جو ہر قسم کے حالات میں ایک ہی نسخہ پلاتا رہے، بلکہ حکیم وہ ہے جو مریض اور مرض کے بدلتے ہوئے حالات پر بالغ نظری کے ساتھ غور کرکے نسخہ میں ان کے مطابق تبدیلیاں کرتا رہے۔

دیکھیے! مخلوقات میں تو ایسا ہوتا ہے کہ ایک حکم یا قانون کو جاری کرنے کے بعد اس کو منسوخ کبھی تو اس لیے کرتے ہیں کہ اس قانون کے تمام پہلوؤں پر غور نہیں ہوسکا تھا اب کچھ وقت گذرنے کے بعد غلطی ظاہر ہوئی اس لیے اس قانون کو منسوخ کرنے کی نوبت آرہی ہے، یا یہ وجہ ہوتی ہے کہ آئندہ کس

(۸۰) البقرۃ/۱۰۶۔

(۸۱) دیکھیے تفسیر کبیر (ج۳ص ۲۲۷)۔

(۸۲) حوالۂ بالا۔

قسم کے حالات پیش آنے والے ہیں یہ قانون بنانے والوں اور جاری کرنے والوں کے علم میں نہیں تھا، کچھ وقت گذر جانے کے بعد حالات میں ایسی تبدیلی آئی کہ وہ قانون نہیں چل سکتا، اس لیے قانون میں تبدیلی کرتے ہیں۔

لیکن اللہ تعالیٰ تو علیم و خبیر ہے کسی بھی شے کا کوئی پہلو اس سے مخفی نہیں رہ سکتا اور نہ ہی آئندہ کے حالات سے وہ بے خبر ہے اس لیے یہ ممکن ہی نہیں کہ "نسخ" کسی لاعلمی کی بنیاد پر یا غلطی کے واضح ہونے کی وجہ سے ہو۔

البتہ نسخ کی مثال یوں سمجھ سکتے ہیں کہ ایک ماہر اور حاذق حکیم نے ایک مریض کا معائنہ کیا اور مرض کی تشخیص کی، اب حکیم صاحب کو معلوم ہے کہ اس کے لیے پہلے پندرہ دن فلاں نسخہ مفید رہے گا اور اس کے بعد فلاں نسخہ فائدہ دے گا۔ اب وہ طبیبِ حاذق ایک صورت تو یہ اختیار کرسکتا ہے کہ اپنے مریض سے کہہ دے کہ پندرہ دن یہ نسخہ استعمال کرنا، اس کے بعد اتنے دن یہ نسخہ اور اس کے بعد اتنے دن تک یہ نسخہ استعمال کرنا لیکن حکیم اور حاذق طبیب اپنے مریض پر اس طرح ذہنی دباؤ ڈالنے کے بجائے یہ کرتا ہے کہ اس کو ایک دوا دیتا ہے اور کہتا ہے کہ پندرہ دن تک یہ دوا استعمال کرو، اس کے بعد مجھے دکھاؤ، پندرہ دن کے بعد وہ مریض کو دوسری دوا دیتا ہے، تو نسخے کی یہ تبدیلی کسی کے نزدیک عیب تو کجا! عین حذاقت اور مبنی برحکمت و مصلحت ہے۔

اسی طرح اللہ جلّ شانہ کے علم میں بھی ایک حکم کی ایک مدت مقرر ہے، جس کے بارے میں پہلے سے بتایا نہیں جاتا، اس مدت کے گذرنے کے بعد بتقاضائے مصلحت و حکمت اللہ تعالیٰ دوسرا حکم دیتے ہیں یہ ایک حکم کو منسوخ کرکے دوسرا حکم دینا اللہ تعالیٰ کے کمالِ حکمت اور کمالِ علم پر دال ہے۔

اور یہ بات صرف شرعی احکام ہی کے ساتھ مخصوص نہیں ہے کائنات کا سارا کارخانہ اسی اصول پر چل رہا ہے، اللہ تعالیٰ اپنی حکمتِ بالغہ سے موسموں میں تبدیلیاں پیدا کرتا رہتا ہے، کبھی سردی، کبھی گرمی، کبھی بہار، کبھی خزاں، کبھی برسات، کبھی خشک سالی، یہ سارے تغیرات اللہ تعالیٰ کی حکمتِ بالغہ کے عین مطابق ہیں اور اگر کوئی شخص اسے "بداء" قرار دے کر اس پر یہ اعتراض کرنے لگے کہ اس سے معاذ اللہ خدا کی رائے میں تبدیلی لازم آتی ہے کہ اس نے ایک وقت سردی کو پسند کیا تھا، بعد میں غلطی واضح ہوئی اور اس کی جگہ گرمی بھیج دی تو اسے احمق کے سوا اور کیا کہا جاسکتا ہے۔ یہی معاملہ شرعی احکام کے نسخ کا ہے کہ اسے "بداء" قرار دے کر کوئی عیب سمجھنا انتہا درجہ کی کوتاہ نظری اور حقائق سے بیگانگی ہے۔

پھر یہاں ایک بات یہ بھی واضح رہے کہ پیچھے ہم ذکر کر آئے ہیں کہ نسخ کے امکان میں اہلِ اسلام کا

کوئی اختلاف نہیں ۔ اسی طرح وقوع میں بھی اختلاف نہیں ، البتہ معتزلہ میں سے صرف ابو مسلم اصفہانی کی رائے یہ ہے کہ نسخ کا امکان تو ہے لیکن قرآن کریم میں کہیں بھی نسخ کا وقوع نہیں ہے ۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ موقف دلائل کے لحاظ سے کافی کمزور ہے اور اسے اختیار کرنے کے بعد بعض قرآنی آیات کی تفسیر میں ایسی کھینچ تان کرنی پڑتی ہے جو اصولِ تفسیر کے بالکل خلاف ہے ۔

جو لوگ قرآن کریم میں نسخ کے وجود کے قائل نہیں ہیں دراصل ان کے ذہن میں یہ بات بیٹھ گئی ہے کہ "نسخ" ایک عیب ہے ، جس سے قرآن کریم کو خالی ہونا چاہیے ، جب کہ "نسخ" کو عیب سمجھنا ہی کوتاہ نظری ہے ۔

پھر عجیب بات یہ ہے کہ ابو مسلم اصفہانی اور ان کے متبعین عموماً یہود و نصارٰی کی طرح اس بات کا انکار نہیں کرتے کہ اللہ تعالٰی کے بہت سے احکام میں نسخ ہوا ہے بلکہ وہ صرف یہ کہتے ہیں کہ قرآن کریم میں نسخ نہیں ہے ۔ اب اگر "نسخ" کوئی عیب ہے تو غیر قرآنی احکام میں یہ عیب کیسے پیدا ہوگیا ؟! جب کہ وہ بھی اللہ تعالٰی کے احکام ہیں !! اور اگر یہ کوئی عیب نہیں ہے تو جو چیز غیر قرآنی احکام میں عیب نہیں تھی وہ قرآنی احکام میں عیب کیونکر قرار دی گئی ؟!

حاصلِ کلام یہ ہے کہ جمہور اہلِ اسلام کے نزدیک احکامِ شرعیہ خواہ قرآنی احکام ہوں یا غیر قرآنی احکام ، ان میں نسخ کا امکان ہی نہیں بلکہ وقوع اور وجود بھی ہے ، جب کہ یہود میں سے بعض تو بالکل امکان ہی کا انکار کرتے ہیں اور بعض صرف وقوع کا ، اور جمہور اہلِ اسلام اس بات پر متفق ہیں کہ نسخ کا صرف امکان ہی نہیں وقوع بھی ہے ، البتہ معتزلہ میں سے صرف ابو مسلم اصفہانی اور ان کی اتباع میں چند اہلِ تجدد کی رائے یہ ہے کہ نسخ کا وقوع دیگر احکامِ شرعیہ میں تو ہے ، البتہ قرآن کریم کے اندر نسخ کا وقوع نہیں ہے ۔ واللہ اعلم ۔

دوسری بحث : "نسخ السنۃ بالقرآن" جائز ہے یا نہیں ؟

اس بحث کو سمجھنے سے پہلے یہ سمجھ لیجیے کہ نسخ کی چار صورتیں ہیں :۔

۱ ۔ نسخ الکتاب بالکتاب

۲ ۔ نسخ السنۃ بالسنۃ

۳ ۔ نسخ الکتاب بالسنۃ

۴ ۔ نسخ السنۃ بالکتاب

ان میں سے پہلی قسم یعنی نسخ الکتاب بالکتاب متفق علیہ ہے (۸۳)، البتہ ۔ جیسا کہ ہم پیچھے بیان کرچکے ہیں ۔ اس میں ضرور اختلاف ہوا ہے کہ قرآن کریم میں نسخ واقع ہوا ہے یا نہیں ؟ جمہور اہلِ سنت اس کے قائل ہیں، جب کہ ابو مسلم اصفہانی معتزلی اور ان کے کچھ متبعین نے اس سے انکار کیا ہے ۔

دوسری قسم "نسخ السنۃ بالسنۃ" ہے، اس کی چار صورتیں ہیں :۔

۱۔ نسخ المتواتر بالمتواتر ۲۔ نسخ الآحاد بالآحاد ۳۔ نسخ الآحاد بالمتواتر ۴۔ نسخ المتواتر بالآحاد۔

ظاہریہ اور طوفی حنبلی تو ہر صورت کے جواز کے قائل ہیں اور جمہور علماء پہلی تین صورتوں کے تو جواز کے قائل ہیں، البتہ چوتھی صورت یعنی نسخ المتواتر بالآحاد کا انکار کرتے ہیں (۸۴)، اس لیے کہ متواتر قطعی ہے اور خبرِ واحد ظنّی، اور ظنّی قطعی کے لیے ناسخ نہیں ہوسکتا، کیونکہ ناسخ کو منسوخ کا کم از کم ہم درجہ ہونا چاہیے، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں "مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا" (۸۵)۔

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ احناف بعض مواقع میں حدیثِ صحیح کو حدیثِ حسن سے منسوخ مانتے ہیں، حالانکہ صحیح کا درجہ حسن سے اونچا ہے ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ خبرِ واحد اور ظنّی ہونے میں دونوں برابر ہیں اور ہوسکتا ہے کہ حدیثِ حسن بعض قرائن کی وجہ سے کسی حدیثِ صحیح کے لیے ناسخ ہوجائے ۔ واللہ اعلم ۔

تیسری قسم "نسخ الکتاب بالسنۃ" ہے، اس میں اختلاف ہے :۔

جمہور فقہاء اور متکلمین کے نزدیک یہ جائز ہے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے محقق اصحاب کا بھی یہی

---

(۸۳) دیکھیے أصول البزدوی مع کشف الأسرار (ج۳ص۱۷۵ ـ ۱۷۶)۔

وقال الکلوذانی الحنبلی: "یجوز نسخ القرآن بالقرآن، والسنۃ المتواترۃ بمثلها، والآحاد بالآحاد" التمہید فی أصول الفقہ (ج۲ص۳۶۸)

وقال محققہ فی تعلیقاتہ: "کل ہذا بالاتفاق بین القائلین بالنسخ، کما قال الآمدی فی الإحکام (ج۳ص۱۴۶)۔

نیز دیکھیے الاعتبار فی الناسخ والمنسوخ من الآثار للحازمی (ص۹۹) مسائل النسخ۔

(۸۴) قال ابن النجار الحنبلی فی شرح الکوکب المنیر (ج۳ص۵۵۹ و ۵۶۱ و ۵۶۲): "ویجوز نسخ قرآن، ونسخ سنۃ متواترۃ بمثلهما، ونسخ سنۃ بقرآن، ونسخ آحاد من السنۃ ـ وہی الحدیث غیر المتواتر ـ بمثلہ، أی بحدیث غیر متواتر، ونسخ آحاد بمتواتر ...، ... ویجوز عقلاً لا شرعاً نسخ سنۃ متواترۃ بآحاد عند الجمہور، وحکاہ بعضہم إجماعاً، وقال الطوفی من أصحابنا والظاہریۃ، یجوز، واختار ہذا القول الباجی، ولکن فی زمن النبی ﷺ وقال: لا یجوز بعدہ إجماعاً، لأنہ ﷺ کان یبعث الآحاد بالناسخ إلی أطراف البلاد، قال ابن قاضی الجبل: واختارہ أیضاً القرطبی المالکی"۔

وقال ابن الحاجب فی مختصر المنتہی مع شرحہ بیان المختصر (ج۲ص۵۳۵): "یجوز نسخ القرآن بالقرآن، کالعدتین، والمتواتر بالمتواتر، والآحاد بالآحاد، والآحاد بالمتواتر، وأما نسخ المتواتر بالآحاد، فنفاہ الأکثرون ... واحتج المصنف علی عدم جواز نسخ الخبر المتواتر بالآحاد بأن الخبر المتواتر مقطوع، والآحاد مظنون، والمظنون لا یقابل المقطوع، بل یطرح المظنون ویعمل بالمقطوع"۔

(۸۵) البقرۃ/۱۰۶

مذہب ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی عام کتابوں میں لکھا ہے کہ یہ درست نہیں ہے، یہی اکثر محدثین کا قول ہے۔

پھر مانعین کا اختلاف ہے، بعض حضرات کہتے ہیں کہ عقلاً بھی درست نہیں، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب کا ظاہر یہی ہے، اور یہی حارث محاسبی، عبداللہ بن سعید اور قلانسی رحمہم اللہ تعالیٰ کی رائے ہے، امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کی ایک روایت بھی یہی ہے۔

دوسرے بعض حضرات کہتے ہیں کہ عقلاً تو جائز ہے البتہ شریعت میں وارد نہیں ہے، اگر شریعت میں اس کی کوئی مثال ملتی تو جائز ہوتی، ابن سریج کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہی ہے۔

چوتھی قسم "نسخ السنۃ بالکتاب" ہے، اس میں بھی اختلاف ہے، جمہور تو قائل ہیں، چنانچہ جو حضرات نسخ الکتاب بالسنۃ کے قائل ہیں، ان کے علاوہ وہ حضرات بھی "نسخ السنۃ بالکتاب" کے قائل ہیں جو "نسخ الکتاب بالسنۃ" کے قائل نہیں ہیں چنانچہ ان میں عبدالقاہر بغدادی اور ابو المظفر سمعانی بھی ہیں۔

جب کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے پہلے مسئلہ کی طرح یہاں بھی جواز کا انکار کیا ہے۔

واضح رہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے بعض مقامات میں ایسا کلام کیا ہے جس سے عدم جواز مستفاد ہوتا ہے اور بعض جگہ کے کلام سے جواز مفہوم ہوتا ہے، چنانچہ اسی وجہ سے ان کے اصحاب نے ان سے دونوں اقوال نقل کئے ہیں (۸۶) ۔ واللہ أعلم بالصواب۔

وأنه صلى أول صلاة صلّاها صلاة العصر

آپ نے سب سے پہلی نماز عصر کی پڑھی ہے۔

تحویلِ قبلہ کس مسجد میں اور کون سی نماز میں ہوئی؟

تحویلِ قبلہ نمازِ ظہر میں ہوئی یا نماز عصر میں؟ اسی طرح مسجد نبوی میں ہوئی یا مسجد ذوالقبلتین میں؟ اس میں اختلاف ہے۔

---

(۸۶) نسخ کی ان چاروں صورتوں میں مذاہب کی تفصیل اور مبسوط دلائل کے لیے دیکھیے أصول البزدوی مع شرح کشف الأسرار (ج۳ص۱۷۵۔۱۸۶) باب تقسیم الناسخ ۔ والتمہید فی أصول الفقہ (ج۲ ص۳۶۸ ۔ ۳۸۷) والاعتبار فی الناسخ والمنسوخ من الآثار (ص۹۹۔۱۰۹) وبیان المختصر شرح مختصر المنتہی لابن الحاجب (ج۲ ص۵۳۵ ۔ ۵۵۱) والرسالۃ للإمام الشافعی (ص ۱۰۶ ۔ ۱۱۳) ابتداء الناسخ والمنسوخ ۔ وشرح الکوکب المنیر (ج۳ص۵۵۹ ۔ ۵۶۳)۔

واقدی، ابن سعد اور ابن الجوزی رحمہم اللہ تعالیٰ کی رائے یہ ہے کہ تحویل مسجدِ ذوالقبلتین میں ظہر کی نماز میں ہوئی، واقعہ یوں پیش آیا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم بِشْر بن بَراء بن مَعْرور کی والدہ کی زیارت کے لیے ان کے قبیلے بنو سلمہ میں تشریف لے گئے تھے، انھوں نے آپ کے لیے کھانا تیار کیا اور ادھر ظہر کا وقت ہوگیا، آپ نے ابھی دو رکعتیں پڑھائی تھیں کہ تحویل کا حکم آپہنچا، چنانچہ آپ نے کعبہ کی طرف رخ کرلیا۔ (۱)

حضرت عُمارہ بن رُوَیبہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے "کنا مع النبی ﷺ فی إحدی صلاتی العَشیّ حین صرفت القبلة، فدار، ودُرنا معه فی رکعتین" (۲)۔

امام بزار رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت نقل کی ہے "انصرف رسول اللہ ﷺ نحو بیت المقدس، وهو یصلی الظهر، وانصرف بوجهه إلی الکعبة" (۳)۔

امام طَبَرانی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی یہی مفہوم اپنی سند سے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے(۴)

ان سب روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ تحویل ظہر کی نماز میں ہوئی لیکن ان روایات میں سے کوئی بھی روایت ضعف سے خالی نہیں (۵)۔

بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ تحویل تو ہوئی ہے ظہر کی نماز میں، البتہ یہ حضرات کہتے ہیں کہ مسجد ذوالقبلتین نہیں بلکہ مسجدِ نبوی میں تحویل کا حکم آیا تھا اور مسجدِ نبوی ہی میں آپ نے اپنا رخ مبارک کعبہ کی طرف کرلیا تھا۔ یہی علامہ سیوطی اور علامہ آلوسی رحمہما اللہ کی رائے ہے (۶)۔

ان حضرات کی دلیل حضرت ابو سعید بن المعلّی رضی اللہ عنہ کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں "کنا نغدو للسوق علی عهد رسول اللہ ﷺ، فنمرّ علی المسجد، فنصلی فیه، فمررنا یوماً ورسول اللہ ﷺ قاعد علی المنبر، فقلت: لقد حدث أمر، فجلست، فقرأ رسول اللہ ﷺ: قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ...، حتی فرغ من الآیة، قلت: لصاحبی: تعال نرکع رکعتین قبل أن ینزل رسول اللہ ﷺ، فنکون أول من صلی،

---

(۱) دیکھیے "طبقات ابن سعد (ج ۱ ص ۲۴۱ و ۲۴۲) ذکر صرف القبلة عن بیت المقدس إلی الکعبة۔ وأوجز المسالک (ج ۴ ص ۹۵)۔

(۲) أخرجه ابن أبی داود بسند ضعیف، قاله الحافظ فی الفتح (ج ۱ ص ۵۰۳) کتاب الصلاة، باب التوجه نحو القبلة حیث کان۔ وأخرجه ابن سعد فی طبقاته (ج ۱ ص ۲۴۳) عن عمارة بن أوس۔

(۳) کشف الأستار عن زوائد البزار (ج ۱ ص ۲۱۲) کتاب الصلاة، باب ماجاء فی القبلة، رقم (۴۲۰) ومجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۳) باب ماجاء فی القبلة، قال الهیثمی: "وفیه عثمان بن سعید ضعفه یحیی القطان وابن معین وأبو زرعة، ووثقه أبو نُعیم الحافظ، وقال أبو حاتم: شیخ"۔

(۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۰۳) کتاب الصلاة، باب التوجّه نحو القبلة حیث کان۔

(۵) قاله الحافظ رحمه اللہ فی الفتح (ج ۱ ص ۵۰۳)۔

(۶) دیکھیے روح المعانی (ج ۲ ص ۱۰) وأوجز المسالک (ج ۴ ص ۹۵) ماجاء فی القبلة۔

فتوارینا، فصلینا؛ ثم نزل رسول اللہ ﷺ، فصلی للناس الظہر یومئذ " (۷)۔

حافظ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں " والمشہور أن أول صلاۃ صلاھا إلی الکعبۃ صلاۃ العصر " یعنی مشہور یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تحویل کے بعد سب سے پہلی نماز کعبہ کی طرف جو ادا کی ہے وہ نمازِ عصر ہے، فرماتے ہیں کہ اسی لیے اہلِ قبا کو تحویلِ قبلہ کا علم اسی دن نہیں ہوسکا۔ بلکہ اگلے دن فجر کی نماز میں ہوا (۸)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تحقیق یہ ہے کہ تحویلِ قبلہ کے بعد سب سے پہلی نماز جو آپ نے ادا فرمائی تھی وہ ظہر کی نماز تھی، اور یہ نماز آپ نے بنوسلمہ کی مسجد میں ادا کی تھی جس کو آج تک مسجد ذوالقبلتین کہاجاتا ہے، آپ وہاں براء بن معرور کی وفات کے سلسلے میں تشریف لے گئے تھے (۹)۔ یہ نماز آپ نے دو رکعتیں تو بیت المقدس کی طرف رخ کرکے ادا فرمائیں اور باقی دو رکعتیں بیت اللہ کی طرف رخ کرکے۔ اور مسجدِ نبوی میں تحویل کے بعد سب سے پہلے آپ نے جو نماز ادا کی وہ عصر کی نماز ہے (۱۰)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کی اس تقریر سے واقدی وغیرہ کے بیانات اور مخالف روایات کے درمیان تطبیق ہوجاتی ہے۔

وصلی معہ قوم، فخرج رجل ممن صلّٰی معہ، فمرّ علی أھل مسجد وھم راکعون

آپ کے ساتھ کچھ حضرات نے نماز ادا کی، پھر آپ کے ساتھ نماز پڑھنے والوں میں سے ایک شخص نکلا اور ایک مسجد والوں کے پاس سے گذرا، وہ لوگ رکوع میں تھے، یعنی نماز میں مشغول تھے۔

---

(۷) السنن الکبری للنسائی (ج۶ص ۲۹۱) کتاب التفسیر، سورۃ البقرۃ، باب قولہ تعالی: قدنری تقلب وجھک فی السماء فلنولینک قبلۃ ترضاھا، رقم (۱۱۰۰۴)۔

(۸) دیکھیے تفسیر القرآن العظیم (ج۱ص ۱۹۳)۔

(۹) فتح الباری (ج۱ص ۹۷) میں حضرت براء بن معرور کے بیٹے بشر کی وفات کا ذکر ہے حالانکہ یہ درست نہیں، کیونکہ قبلہ محول ہونے سے پہلے وفات پانے والے حضرت براء بن معرور ہیں، نہ کہ ان کے بیٹے، چنانچہ اسی باب میں " آیتِ کریمہ کا شان نزول " کے تحت ذکر آچکا ہے کہ قبلہ تبدیل ہونے سے پہلے انصار میں سے دو حضرات کا انتقال ہوا، ایک اسعد بن زرارہ، اور دوسرے بھی حضرت براء بن معرور ہیں۔ رضی اللہ تعالیٰ عنہما۔ جبکہ حضرت براء بن معرور کے بیٹے حضرت بشر کا انتقال خیبر کے بعد ہوا۔ فتنبّہ۔ دیکھیے الإصابۃ (ج۱ص ۱۵۰)۔

(۱۰) دیکھیے فتح الباری (ج۱ص ۹۷)۔

دوسری مسجد والوں کو تحویل کی خبر دینے والا کون تھا؟

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھ کے نکلنے والا کون تھا؟ بعض علماء کہتے ہیں کہ یہ عَبّاد بن بِشْر بن قَیْظِی تھے (۱۱) اور بعض علماء کہتے ہیں کہ یہ عَبّاد بن نَہِیک (بفتح النون وکسر الهاء) تھے (۱۲)۔

پہلے نام کی تصریح تویلہ (۱۳) بنت اسلم یا مسلم انصاریہ حارثیہ رضی اللہ عنہا کی روایت میں آئی ہے وہ فرماتی ہیں "جاء رجل من بنی حارثة يقال له: عباد بن بشر بن قيظي، فقال: إن النبی ﷺ قد استقبل البيت الحرام، فتحولوا إليه" (۱۴)۔

دوسری مسجد سے کون سی مسجد مراد ہے؟

پھر اس روایت میں یہ جو وارد ہوا ہے کہ وہ شخص ایک مسجد والوں کے پاس سے گذرا، اس مسجد سے کون سی مسجد مراد ہے؟

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے لکھ دیا کہ یہ واقعہ مسجد بنو سلمہ کا ہے (۱۵)۔

لیکن اس جواب پر اشکال یہ ہے کہ جب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم خود مسجد بنو سلمہ یعنی مسجدِ ذوالقبلتین میں موجود تھے تو پھر ایک شخص کو مسجد بنی سلمہ والوں کو خبر دینے کی کیا ضرورت تھی؟

حقیقت یہ ہے کہ حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے جو مسجدِ بنو سلمہ کا نام لکھ دیا ہے سو یہ ان کا اپنا گمان ہے جس کو "قیل" کہہ کر ذکر کیا ہے اور اس کی کوئی سند بھی ذکر نہیں کی۔ صحیح یہ ہے کہ یہ واقعہ مسجد بنو حارثہ کا ہے جیسا کہ تویلہ بنت اسلم کی روایت میں تصریح موجود ہے، چنانچہ وہ فرماتی ہیں "صلينا الظهر أو العصر في مسجد بني حارثة، فاستقبلنا مسجد إيلياء، فصلينا ركعتين..." (۱۶)۔

---

(۱۱) کما رواه ابن منده من حديث تويلة بنت أسلم، كذا في فتح الباري (ج۱ ص۹۷) والإصابة (ج۲ ص۲۶۳)۔

(۱۲) دیکھیے فتح الباری (ج۱ ص۹۷) والإصابة (ج۲ ص۲۶۶) نیز دیکھیے السعاية (ج۲ ص۹۲)۔

(۱۳) ان کا نام نویلہ (نون کے ساتھ، مصغراً) بھی آیا ہے اور تویلہ (تائے مثناۃ فوقانیہ کے ساتھ) بھی آیا ہے، فتح الباری (ج۱ ص۹۷) میں "طويلة" واقع ہے اور (ج۱ ص۵۰۳) میں "ثويلة" (بالثاء المثلثة) واقع ہے، یہ دونوں غلط ہیں۔ دیکھیے الاصابة (ج۴ ص۲۵۶ و ۲۵۷) و (ج۴ ص۴۲۰) حافظ نے "الإصابة" میں نویلہ (بالنون) کو راجح قرار دیا ہے۔

(۱۴) الإصابة (ج۲ ص۲۶۳) نیز دیکھیے "التمهيد" (ج۱۷ ص۴۶)۔

(۱۵) قال الحافظ رحمه الله تعالى في الفتح (ج۱ ص۹۷): "وأهل المسجد الذين مرّ بهم، قيل: هم من بني سلمة ....."۔

(۱۶) رواه الحافظ أبوبكر بن مردويه، كما في تفسير ابن كثير (ج۱ ص۱۹۳) وأبو حاتم في تفسيره، كما في الفتح (ج۱ ص۵۰۳)۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں ایک اشکال اور ہوتا ہے وہ یہ کہ کتاب الصلوٰۃ میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت آرہی ہے اس میں ہے "بینا الناس بقباء فی صلاۃ الصبح إذ جاء ھم آتٍ..." (۱۷) اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آنے والے شخص نے بنو عمرو بن عوف کو خبردی جو قبا میں آباد تھے، اور وہ لوگ فجر کی نماز پڑھ رہے تھے۔

یہاں پر حافظ ابو الفضل بن طاہر کی نقل کے مطابق خبر دینے والے آدمی یہی عباد بن بشر تھے (۱۸)۔

اب روایات میں تعارض ہوجاتا ہے کہ آیا مسجد بنو حارثہ میں اطلاع پہنچانے والے عباد بن بشر تھے یا مسجدِ قبا کے مخبر وہ تھے؟ پھر یہ کہ یہ نمازِ عصر کا واقعہ ہے یا نماز فجر کا؟

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت براء رضی اللہ عنہ کی حدیثِ باب میں جن اہلِ مسجد کا ذکر ہے وہ بنو حارثہ ہیں، وہ چونکہ مدینہ منورہ کے اندر ہی رہنے والے تھے اس لیے انھیں عصر کے وقت اطلاع مل گئی، اور ان کو اطلاع دینے والے عباد بن بشر یا عباد بن نَہیک تھے، حضرت براء رضی اللہ عنہ کی حدیثِ باب میں اسی کا ذکر ہے۔

اہلِ قبا چونکہ مدینہ منورہ سے باہر رہتے تھے اس لیے ان تک اطلاع پہنچنے میں تاخیر ہوئی، حتّٰی کہ دوسرے دن فجر کی نماز میں انھیں اطلاع ملی، ان تک اطلاع پہنچانے والے کا نام معلوم نہیں، بظاہر عباد بن بشر کے علاوہ کوئی اور صحابی تھے کیونکہ عباد بن بشر بنو حارثہ سے تعلق رکھتے ہیں، جب کہ مسلم کی روایت میں اہلِ قبا کو اطلاع پہنچانے والے کا ذکر "رجل من بنی سلمۃ" کے الفاظ کے ساتھ آیا ہے، چنانچہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے "فمر رجل من بنی سلمۃ وھم رکوع فی صلاۃ الفجر وقد صلّوا رکعۃ..." (۱۹)۔ اور یہ بات قطعی ہے کہ بنو حارثہ اور بنو سلمہ یہ دونوں الگ الگ قبیلے ہیں (۲۰)۔

خلاصہ

خلاصہ یہ ہے کہ تحویلِ قبلہ کا حکم سب سے پہلے ظہر کی نماز میں آیا، اس وقت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مسجدِ بنو سلمہ یعنی مسجدِ ذوالقبلتین میں تھے کہ نماز ہی کی حالت میں آپ نے اور تمام نمازیوں نے رخ

(۱۷) دیکھیے صحیح بخاریؒ، کتاب الصلاۃ، باب ماجاء فی القبلۃ، رقم (۴۰۳)۔

(۱۸) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۵۰۶) کتاب الصلاۃ، باب ماجاء فی القبلۃ۔

(۱۹) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۰۰) کتاب المساجد، باب تحویل القبلۃ من القدس الی الکعبۃ۔

(۲۰) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۵۰۶) کتاب الصلاۃ، باب ماجاء فی القبلۃ۔

کعبہ مکرمہ کی طرف کرلیا (۲۱) ۔

جہاں تک حضرت ابو سعید بن المعلی رضی اللہ عنہ کی روایت کا تعلق ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تحویل کا حکم نمازِ ظہر میں مسجد نبوی میں آیا، سو اس حدیث کو ہم دوسرے دن کے واقعہ پر محمول کرسکتے ہیں یعنی مطلب یہ ہے کہ حضرت ابو سعید بن المعلی رضی اللہ عنہ کو قبلہ کی تحویل کے بارے میں پہلے معلوم نہیں ہوسکا، دوسرے دن جب آپ کسی ضرورت کے تحت ظہر سے کچھ پہلے خطبہ دے رہے تھے اس میں تحویلِ قبلہ کا ذکر بھی آیا اور آیتِ مذکورہ بھی سنائی، اس موقع پر وہ مسجدِ نبوی پہنچے اور سمجھے کہ یہ حکم آج ہی نازل ہوا ہے، چنانچہ "أول من صلی" بننے کی غرض سے انھوں نے اپنے ساتھی کے ساتھ مل کے نماز پڑھی، اس کے بعد حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر کی نماز پڑھائی جو ظاہر ہے بیت اللہ شریف ہی کی طرف رخ کرکے پڑھائی تھی۔

اس احتمال کے ہوتے ہوئے اس حدیث کو اس بات کی دلیل کے طور پر پیش کرنا درست نہیں کہ پہلی نماز مسجدِ نبوی میں ظہر کی پڑھی گئی خصوصاً جب کہ صحیح بخاری کی روایت میں پہلی نماز عصر کا ذکر آیا ہے۔

پھر اس کے بعد مسجد نبوی میں پہلی مکمل نماز کعبہ شریف کی طرف عصر کی پڑھی گئی (۲۲) اس نماز میں بنو حارثہ کے امام (۲۳) عباد بن بشر شریک تھے، یہ نماز سے فارغ ہوکر جلدی نکلے اور اپنی قوم کی مسجد میں پہنچے، اس وقت وہاں نماز ہورہی تھی، انھوں نے نمازیوں کو اطلاع دی کہ قبلہ محول ہوچکا ہے، چنانچہ لوگوں نے اسی حال میں اپنا رخ تبدیل کرلیا (۲۴) ۔

چونکہ مسجدِ بنی عمرو بن عوف مدینہ منورہ سے باہر قبا میں تھی ان حضرات تک اس دن اطلاع نہیں پہنچ سکی، دوسرے دن بنو سلمہ کا ایک آدمی فجر کی نماز میں قبا پہنچا اور ان لوگوں کو قبلہ بدل جانے کی خبر پہنچائی (۲۵) اس طرح تمام روایات میں تطبیق ہوجاتی ہے۔ والعلم عند اللہ سبحانہ۔

تنبیہ

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں اور کتاب الصلوٰۃ میں حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی

---

(۲۱) کماحکاہ ذلک ابن سعد فی الطبقات (ج ۱ ص ۲۴۱ و ۲۴۲) ذکر صرف القبلۃ عن بیت المقدس إلی الکعبۃ۔

(۲۲) کمافی حدیث الباب۔

(۲۳) "وکان یؤم بنی حارثۃ"۔ کذافی الإصابۃ (ج۲ ص ۲۶۳)۔

(۲۴) کمافی حدیث تویلۃ بنت أسلم عند ابن مردویہ وابن أبی حاتم، انظر تفسیر ابن کثیر (ج ۱ ص ۱۹۳) وفتح الباری (ج ۱ ص ۵۰۳)۔

(۲۵) یدل علی ذلک ماروا ہ مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۰۰) کتاب المساجد، باب تحویل القبلۃ من القدس إلی الکعبۃ۔

حدیث کی تحقیق میں یہی ذکر کیا ہے کہ یہ شخص حضرت عباد بن بشر یا عباد بن نہیک تھے (۲۶)، لیکن جب صحیح بخاری کے آخر میں "کتاب أخبار الآحاد" میں پہنچے تو لکھا "وقد تقدم شرحہ فی کتاب العلم، وفی أبواب استقبال القبلۃ أیضاً، وبینت ھناک أن الراجح أن الذی أخبر فی حدیث البراء بالتحویل لم یعرف اسمہ" (۲۷)
یعنی پیچھے بیان کیا جاچکا ہے کہ حدیثِ براء کے مخبر کا نام معلوم نہیں، حالانکہ خود حافظ کی تحقیق کے مطابق وہاں عباد بن بشر مراد ہیں، البتہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث میں جس مخبر کا ذکر ہے حافظ نے اس کے متعلق لاعلمی کا اظہار کیا ہے (۲۸) ۔ فانتبہ ۔ واللہ سبحانہ اعلم ۔

اہلِ قبا کی منسوخ قبلہ کی طرف نماز کی ادائیگی کا حکم

تقریرِ سابق سے آپ کو معلوم ہوا کہ قبلہ ظہر کی نماز میں محول ہوا، اہلِ قبا نے اس دن عصر، مغرب اور عشاء کی نمازیں بیت المقدس ہی کی طرف رخ کرکے پڑھیں، حتّٰی کہ دوسرے دن صبح کی نماز میں جاکر ان کو اطلاع ملی ۔

اب سوال یہ ہے کہ ان کی ان نمازوں کا کیا حکم ہوگا جو انھوں نے منسوخ قبلہ کی طرف منہ کرکے پڑھیں؟ آیا ان کے اعادہ کا حکم دیا جائے گا؟ یا ان کے لیے اعادہ لازم نہیں ہوگا؟

اس مسئلہ میں دونوں ہی قول ہیں، البتہ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ منسوخ ہونے کے بعد حضرت جبرئیل علیہ السلام کی تبلیغ سے پہلے وہ حکم لازم نہیں ہوتا ۔

امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جس کے پاس دعوت نہ پہنچی ہو اور اسے فرضیتِ خداوندی کا علم نہ ہو اور نہ ہی یہ ممکن ہو کہ کسی سے علم حاصل کرے، ایسی صورت میں اس کے ذمہ فرض لازم نہیں ہوگا (۲۹) ۔

دارالحرب میں اسلام قبول کرنے والے کا حکم

یہیں سے یہ اختلاف علماء کے درمیان ہوا کہ جو شخص دارالکفر میں یا دارالاسلام کے اطراف ونواحی

---

(۲۶) دیکھیے فتح الباری (ج۱ص۹۷) و (ج۱ص۵۰۶) ۔

(۲۷) دیکھیے فتح الباری (ج۱۳ص۲۳۸) کتاب أخبار الآحاد، باب ماجاء فی إجازۃ خبر الواحد الصدوق ...۔

(۲۸) انظر الفتح (ج۱ص۵۰۶) ۔

(۲۹) دیکھیے عمدۃ القاری (ج۱ص۲۴۷ و ۲۴۸) ۔

میں مسلمان ہوا ہو، اس جگہ کوئی ایسا شخص موجود نہ ہو جس سے شریعت کا علم حاصل کرسکتا ہو، اور نہ ہی اسے یہ معلوم ہو کہ اللہ تعالیٰ نے کچھ چیزیں فرض کی ہیں، کچھ عرصہ کے بعد اسے ان فرائض کا علم ہوا ہو تو اس کے ذمہ نماز روزوں کی قضا ہوگی یا نہیں؟

امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ اور چند دوسرے حضرات کی رائے یہ ہے کہ ان نمازوں اور روزوں کی ادائیگی اس کے ذمہ لازم ہوگی، کیونکہ وہ معلوم کرنے اور نکل کر تگ و دَو کرنے پر قادر ہے۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس کے ذمہ یہ عبادات اور فرائض اس وقت لازم ہوں گے جب اس نے تحصیلِ علم کے ممکن ہونے کے باوجود علم حاصل کرنے کی کوشش نہ کی ہو اور کوتاہی کی ہو، اور اگر اس کے پاس کوئی ایسا شخص نہ پہنچے جس سے وہ شرائع کا علم حاصل کرسکتا ہو تو اس کے ذمہ کچھ لازم نہیں (۳۰)۔ واللہ اعلم۔

فقال: أشهد بالله، لقد صليت مع رسول الله ﷺ قِبَل مكة، فداروْا كما هُمْ قِبَل البيت

انھوں نے کہا کہ میں اللہ کو گواہ بناکر کہتا ہوں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مکۂ مکرمہ کی طرف رخ کرکے نماز پڑھی ہے، چنانچہ وہ سب لوگ اسی حال میں بیت اللہ کی طرف گھوم گئے۔

اس گھومنے کی صورت تویلہ بنت اسلم کی حدیث میں آئی ہے "فتحول النساء مكان الرجال، والرجال مكان النساء..." (۳۱)۔

بظاہر یہ صورت ہوئی ہے کہ بیت المقدس کے بجائے جب بیت اللہ شریف کو قبلہ بنایا گیا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی جگہ سے ہٹ کر مسجد کے آخری حصّہ میں آگئے اور مرد عورتوں کی جگہ پہنچ گئے اور عورتیں مردوں کی جگہ اس لیے کہ بیت المقدس شمال میں ہے اور مکہ مکرمہ جنوب میں، درمیان میں مدینہ منورہ۔ تو بیت المقدس کے استقبال کے وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسجد کی شمالی دیوار کی طرف رخ کرکے نماز پڑھا رہے تھے اور جب کعبہ کو آپ کا قبلہ بنادیا گیا تو لامحالہ آپ اپنی جگہ سے ہٹ کر اس کی مخالف دوسری جانب جنوبی دیوار کے پاس آگئے اور اس کی طرف رخ کرکے کھڑے ہوگئے اور عورتیں مردوں کی جگہ اور مرد عورتوں کی جگہ منتقل ہوگئے (۳۲)۔

---

(۳۰) عمدۃ القاری (ج۱ ص۲۴۸)۔

(۳۱) دیکھیے تفسیر ابن کثیر (ج۱ ص۱۹۳) والإصابة (ج۴ ص۲۵۷)۔

(۳۲) دیکھیے فتح الباری (ج۱ ص۵۰۷) کتاب الصلاۃ، باب ماجاء فی القبلۃ۔

کیا نماز میں رخ تبدیل کرنے سے عملِ کثیر لازم نہیں آیا؟

آپ دیکھ رہے ہیں کہ اس صورت میں امام کو اپنی جگہ سے چل کر مقابل دیوار تک آنا پڑرہا ہے، اسی طرح مقتدیوں میں سے مردوں کو عورتوں کی جگہ اور عورتوں کو مردوں کی جگہ منتقل ہونا پڑرہا ہے، اگرچہ مرد مقتدی ایک حد تک اپنی جگہ رہتے ہوئے رخ تبدیل کرسکتے ہیں لیکن کچھ نہ کچھ عمل ان کے لیے بھی لازم ہے، نیز امام کو اور عورتوں کو تو رخ تبدیل کرنے کے لیے کافی سارا عمل کرنا لازمی ہے، کیا یہ مفسدِ صلٰوۃ نہیں ہے؟

اس کے کئی جوابات دیے گئے ہیں:۔

ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ واقعہ اس وقت کا ہے جب عملِ کثیر نماز کے لیے مفسد نہیں تھا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ وہ مشی یا عمل مفسدِ صلٰوۃ ہے جو متوالی اور متتابع ہو، جب کہ یہاں مشی متوالی نہیں تھی بلکہ توقف کرتے ہوئے پائی گئی تھی۔

تیسرا جواب جو دل کو لگتا ہے وہ یہ کہ عملِ کثیر اگرچہ مفسدِ صلٰوۃ ہے لیکن اس سے مواضعِ ضرورت مستثنٰی ہیں، دیکھیے مُحْدِث کے لیے "بناء" جائز ہے تاوقتیکہ بیچ میں کلام نہ کرے، جب کہ بناء کے لیے وہ مشی، وضو وغیرہ بہت سے اعمال کا ارتکاب کرتا ہے، اسی طرح یہاں بھی یہ مواضعِ ضرورت میں سے ہے، اس لیے اجازت ہوگی کیونکہ قاعدہ ہے "الضرورات تبیح المحظورات" خصوصاً ایسے موقع پر تو اس اعتراض کی بالکل گنجائش نہیں جب کہ یہ عمل حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے صادر ہوا ہو (۴۳)۔ واللہ اعلم۔

ایک آدمی کی خبر پر قطعی قبلہ کو چھوڑنا کیسے جائز ہوا؟

یہاں حدیثِ باب میں آپ دیکھ رہے ہیں کہ ایک آدمی مسجد والوں کے پاس سے گذرتے ہوئے خبر دے رہا ہے کہ قبلہ تبدیل ہوچکا، اور اس ایک شخص کی بات پر یقین کرتے ہوئے تمام نمازیوں نے اپنا رخ تبدیل کرلیا۔

اب سوال یہ ہے کہ بیت المقدس کا قبلہ ہونا تو دلیلِ قطعی سے ثابت تھا صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی آنکھوں سے بیت المقدس کا استقبال کرتے دیکھا تھا، تو محض ایک

(۴۳) دیکھیے فتح الباری (ج۱ ص۵۰۷) کتاب الصلاۃ، باب ماجاء فی القبلۃ۔ اور السعایۃ فی کشف مافی شرح الوقایۃ (ج۲ ص۹۳)۔

آدمی کی خبر پر یہ حضرات اس قطعی قبلہ کو چھوڑ کر کعبہ کی طرف کیسے متوجہ ہوگئے ؟

اس کا جواب یہ ہے کہ خبرِ واحد اگر محتف بالقرائن ہو یعنی اس کے ساتھ قرائن شامل ہوں تو وہ قطعیت کا فائدہ دیتی ہے (۳۴) ۔

یہاں دیکھیے! صحابۂ کرام کو یہ معلوم تھا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خواہش اور آرزو بلکہ شدید خواہش اور آرزو ہے کہ بیت اللہ کو قبلہ بنادیا جائے ، پھر ان مناسبتوں کا بھی ان کو علم تھا جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو بیت اللہ کے ساتھ تھیں ، اس بنا پر وہ جانتے تھے کہ یہ حکم آنے ہی والا ہے ، ان قرائن کی وجہ سے یہ خبر محتف بالقرائن ہوگئی اور اس سے قطعیت کا فائدہ حاصل ہوگیا ، اسی لیے صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نے ایک آدمی کی خبر پر عمل کرلیا (۳۵) ۔ واللہ اعلم ۔

کیا خارج سے تلقین کردہ امر پر عمل کرنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی ؟

ایک اشکال یہاں یہ ہے کہ خارج سے اگر نمازی کو کوئی تلقین کرے اور نمازی اس کے اوپر عمل کرلے تو اس سے نماز فاسد ہوجاتی ہے ، جب کہ یہاں خارج سے ایک شخص بنو عمرو بن عوف کی مسجد یعنی مسجدِ قبا اور مسجدِ بنی حارثہ کے نمازیوں کو بتارہا ہے کہ قبلہ تبدیل ہوچکا ہے ، اپنا رخ تبدیل کرلو ، چنانچہ لوگوں نے اس شخص کی تلقین کو قبول کرتے ہوئے اپنا رخ بیت اللہ شریف کی طرف کرلیا ، کیا اس سے نماز فاسد نہیں ہوئی ؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی خارج سے کسی نمازی کو کوئی ہدایت دے اور نمازی اس کی ہدایت پر بلاچون وچرا ، بغیر سوچ بچار کے عمل کرلے تو نماز فاسد ہوجاتی ہے ، اور اگر اس کے کہنے پر نمازی خود غور کرے اور غور کرنے سے اس کو اپنی غلطی کا علم ہوجائے اور پھر وہ اس کی اصلاح کرے تو ایسی صورت میں نماز فاسد نہیں ہوتی (۳۶) ۔

---

(۳۴) دیکھیے نزھۃ النظر فی توضیح نخبۃ الفکر (ص ۲۴ ۔ ۲۷) ۔

(۳۵) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۵۰۷) کتاب الصلاۃ ، باب ماجاء فی القبلۃ ۔

(۳۶) قال ابن عابدین رحمہ اللہ فی ردالمحتار (ج ۱ ص ۴۲۲) : " وفی القنیۃ : قیل لمصلٍّ منفرد : تقدّمْ ، فتقدمَ بأمرہ ، أو دخل فرجۃ الصف ، فتقدم المصلی حتی وسع المکان علیہ : فسدت صلاتہ ، وینبغی أن یمکث ساعۃ ، ثم یتقدم برأی نفسہ ، وعللہ فی شرح القدوری بأنہ امتثال لغیر أمر اللہ تعالیٰ " ۔

وقال فی الدر المختار (ج ۱ ص ۴۵۹ و ۴۶۰) : " ...لو امتثل أمرَ غیرہ ، فقیل لہ : تقدّمْ ، فتقدمَ ، أو دخل فرجۃ الصف أحد ، فوسع لہ : فسدت ، بل یمکث ساعۃ ثم یتقدم برأیہ ۔ قہستانی معزیا للزاہدی " ۔

یہاں بھی یہی صورت پیش آئی ہوگی کہ چونکہ ایسے حکم کے آنے کی توقع تھی ، اس لیے خبر ملنے کے بعد انھوں نے غور کیا ، خبر کے درست ہونے کا یقین آجانے کے بعد از خود انھوں نے اپنا رخ تبدیل کرلیا ۔ واللہ اعلم بالصواب ۔

وكانت اليهود قد أعجبهم إذكان يصلي قِبَل بيت المقدس وأهلُ الكتاب

یہود کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت پسندیدہ تھے جس وقت آپ بیت المقدس کی طرف نماز پڑھا کرتے تھے اور اہل کتاب کو بھی خوشی تھی ۔

یعنی یہودیوں کو یہ بات پسند تھی کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بیت المقدس کی طرف نماز پڑھتے ہیں ، اس لیے کہ بیت المقدس ان کا قبلہ تھا ۔

یہاں "وأهل الكتاب" میں "اہل" مرفوع ہے اور اس کا عطف "الیہود" پر ہے ، سوال یہ ہے کہ "أهل الكتاب" سے کون لوگ مراد ہیں ؟ قرینِ قیاس یہ ہے کہ "اہلِ کتاب" سے نصاریٰ مراد ہوں ۔ لیکن اشکال یہ ہے کہ اگر نصاریٰ مراد ہیں تو یہود کی خوشی کی تو ایک جائز وجہ یہ تھی کہ ان کے قبلہ کا استقبال کیا جارہا ہے ، مگر نصاریٰ کی خوشی کے لیے اس میں کوئی سامان نہ تھا کیونکہ ان کا قبلہ بیت المقدس نہیں تھا بلکہ بیت اللحم تھا جو وہاں سے مشرقی جانب میں واقع تھا ۔

لیکن کہا جاسکتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بیت المقدس کی طرف نماز پڑھنے سے نصاریٰ کو دو وجہوں سے خوشی ہوسکتی تھی ۔

ایک وجہ تو یہ کہ جو شخص مدینہ میں بیت المقدس کی طرف رخ کرے گا اس کا رخ بیت اللحم کی طرف بھی تبعاً ہوجائے گا ، کیونکہ مدینہ منورہ سے دونوں ایک ہی سمت میں واقع ہیں ۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ نصاریٰ بھی دینِ موسوی اور ان کی شریعت اور احکامِ تورات کی اتباع کے مامور تھے ، کیونکہ انجیل میں احکام بہت تھوڑے ہیں ، اکثر قصص اور مواعظ ہیں ، اس لیے قوانین و احکام کا اصل مجموعہ نصاریٰ کے لیے بھی تورات ہی تھا ، چونکہ اہلِ تورات کا قبلہ بیت المقدس ہی تھا اس لیے نصاریٰ بھی ساتھ ساتھ خوش ہوئے ۔

نصاریٰ کی خوشی کی ایک وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ اسلام کے مقابلہ پر تمام ملتیں ایک ہیں ، نصاریٰ یہ سوچ سکتے تھے کہ بلا سے ہمارا قبلہ متعین نہ ہو ، لیکن جو قبلہ ان کے لیے وجہِ سکون تھا وہ بھی تو نہ بن سکا ۔

اور اگر "أهل الكتاب" سے نصاریٰ مراد نہ لیں تو یہ عطف الخاص علی العام ہوگا اور اس

صورت میں "یہود" سے مراد عوام اور "اھل کتاب" سے مراد علماءِ یہود بھی ہوسکتے ہیں، اور "اھلِ کتاب" سے وہ یہود بھی مراد ہوسکتے ہیں جو اسلام لے آئے تھے یا اسلام لانے والے تھے، ان کی خوشی کی یہ وجہ ہوسکتی ہے کہ انھیں اپنے ایمان کے لیے ایک اور علامت مل گئی، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی علامتوں میں سے ایک علامت یہ بھی تھی کہ آپ کچھ دنوں تک بیت المقدس کا استقبال کریں گے (۳۷)۔

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ بھی ممکن ہے کہ "وأھل الکتاب" میں "واو" بمعنی "مع" ہو اور اس کا مابعد مفعول معہ ہونے کی وجہ سے منصوب ہو، اب تقدیرِ عبارت ہوگی "کان یصلی نحوبیت المقدس مع أھل الکتاب" یعنی یہودیوں کو یہ بھلا معلوم ہوتا تھا کہ آپ اہلِ کتاب یعنی یہودیوں کے ساتھ بیت المقدس کی طرف نماز پڑھ رہے ہیں۔ علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "وھذا ھوالأظھر لوصح روایۃ النصب" (۳۸)۔

فلما ولی وجھہ قِبَل البیت أنکروا ذلک

پھر جب آپ نے اپنا رخ بیت اللہ کی طرف پھیر لیا تو یہود نکیر کرنے لگے۔ نکیر کی صورت یہ بھی ممکن ہے کہ یوں کہنے لگے ہوں کہ یا تو ان کا اب تک کا عمل صحیح تھا اور یا اب جو کررہے ہیں وہ صحیح ہے اگر ماضی کا عمل صحیح تھا تو اب جو کررہے ہیں وہ غلط ہے، اور اگر یہ عمل صحیح ہے تو ماضی کا عمل غلط تھا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اب تک حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کے حکم سے بیت المقدس کا استقبال کرتے رہے، اور اس استقبال سے تمھاری تالیف مقصود تھی، لیکن اللہ پاک نے اس کے بعد کعبہ کو قبلہ بنادیا کیونکہ تمھارے لیے تالیف مفید نہ ہوئی، اور کعبہ چونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جدِّ امجد حضرت ابراہیم علیہ السلام کا تعمیر کردہ ہے اور ان کا قبلہ رہا ہے، لہذا آپ کو اپنے مورثِ اعلیٰ کے قبلہ کی طرف پھیر دیا گیا۔

نکیر کی یہ صورت بھی ہوسکتی ہے کہ انھوں نے یہ کہا ہو کہ بھلا بیت المقدس کو چھوڑ کر کعبہ کو کیوں قبلہ بنالیا؟ حالانکہ بیت المقدس تو انبیاءِ سابقین کا قبلہ ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ بیت المقدس اگر انبیاءِ بنی اسرائیل کا قبلہ ہے تو کعبۃ اللہ حضرت ابراہیم و حضرت اسماعیل علیہما السلام کا قبلہ ہے۔ لہذا دونوں انبیاءِ کرام کے قبلے ہوئے اور کعبہ کو اس لیے بھی

(۳۷) ان تمام تفاصیل کے لیے دیکھیے شرح کرمانی (ج۱ص۱۶۵) وفتح الباری (ج۱ص۹۷) وعمدۃ القاری (ج۱ص۲۴۴) وفضل الباری (ج۱ ص۴۷۶) وایضاح البخاری (ج۴ص۳۶۳)۔

(۳۸) دیکھیے شرح الکرمانی (ج۱ص۱۶۵) وعمدۃ القاری (ج۱ص۲۴۴)۔

ترجیح حاصل ہے کہ وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جدامجد حضرت اسماعیل اور حضرت ابراہیم علیہما السلام کا قبلہ رہا ہے۔ واللہ أعلم۔

قال زهير: حدثنا أبو اسحاق، عن البراء في حديثه هذا

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس کے اندر ایک احتمال تو یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو بطورِ تعلیق ذکر کیا ہو۔ نیز یہ احتمال بھی ہے کہ حدیثِ سابق کے تحت یہ داخل ہو، خصوصاً جب کہ حرفِ عطف کو مقدر ماننا جائز قرار دیں "کما هو مذهب بعض النحاة" (۳۹)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے جزم کے ساتھ فرمایا ہے کہ یہ حدیثِ سابق ہی کے تحت ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی عادت کے مطابق حرفِ عطف کو حذف کرکے ذکر کیا ہے۔ جن حضرات نے اس کو تعلیق قرار دیا ہے ان سے غلطی ہوئی ہے، کیونکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب التفسیر میں اس ٹکڑے کو اوپر کی حدیث کے ساتھ "عن أبي نعيم عن زهير" کے طریق سے مکمل نقل کیا ہے (۴۰)۔

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے اول تو علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ پر رد فرمایا کہ انھوں نے تقدیرِ حرفِ عطف مان کر اس کو مسند قرار دیا، جب کہ مذہبِ صحیح کے مطابق تقدیرِ حرف عطف درست نہیں ہے۔

پھر حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ پر بایں طور رد فرمایا کہ انھوں نے تعلیق کے احتمال کو بالکلیہ رد کردیا تھا، علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کی صورت تعلیق ہی کی ہے، اور معلق ہونے کا احتمال بھی موجود ہے کیونکہ اس ٹکڑے میں اور ماقبل کی حدیث میں ایسی کوئی چیز نہیں جس سے لازمی طور پر دونوں کو ایک قرار دینا ضروری ہو، جہاں تک "تفسیر" میں ایک ہی سیاق سے ذکر کرنے کا تعلق ہے سو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس مقام میں تعلیق نہ ہو۔

چنانچہ زہیر بن معاویہ نے یہاں جو حضرت براء رضی اللہ عنہ کی حدیث ذکر کی ہے اس کی تخریج امام ابوداؤد اور امام ترمذی رحمہما اللہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے طریق سے کی ہے (۴۱) "قال: لما وُجِّهَ النبي ﷺ إلى الكعبة قالوا: يارسول الله، كيف بإخواننا الذين ماتوا وهم يصلون إلى بيت المقدس، فأنزل الله تعالىٰ: وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيُضِيْعَ إِيْمَانَكُمْ" (اللفظ للترمذي) اس کی تخریج ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے

---

(۳۹) شرح الكرماني (ج۱ص۱۶۵)۔

(۴۰) فتح الباري (ج۱ص۹۸)۔

(۴۱) سنن أبي داود، كتاب السنة، باب الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه، رقم (۴۶۸۰) وجامع ترمذي، كتاب التفسير، باب ومن سورة البقرة، رقم (۲۹۶۴)۔

بھی اپنی صحیح (۴۲) میں اور امام حاکم رحمۃ اللہ علیہ نے "مستدرک" (۴۳) میں کی ہے (۴۴) ۔

أنہ مات علی القبلة ۔ قبل أن تحول ۔ رجال وقُتلوا

یعنی بیت المقدس سے بیت اللہ کی طرف قبلہ تبدیل ہونے سے پہلے کچھ حضرات وفات پاچکے تھے اور قتل کئے جاچکے تھے ۔

"انہ" کی ضمیر ضمیرِ شان ہے "مات" فعل کا فاعل "رجال" ہے ، درمیان میں "قبل أن تحول" فعل وفاعل کے درمیان بطورِ جملہ معترضہ ہے، "قُتلوا" کا عطف "مات" پر ہے ۔ اور "القبلة" سے مراد "القبلة المنسوخة" یعنی بیت المقدس مراد ہے (۴۵) ۔

فرضیتِ صلوٰۃ کے بعد اور تحویلِ قبلہ سے پہلے جن حضرات کا انتقال ہوا وہ کل دس حضرات ہیں ان میں سے تین حضرات عبداللہ بن شہاب زہری ، مطلب بن ازھر زہری اور سکران بن عمرو عامری رضی اللہ عنہم کی وفات مکہ مکرمہ میں ہوئی ، پانچ حضرات حَطّاب ۔ حائے مہملہ کے ساتھ ۔ بن حارث جُمَحی ، عمرو بن اُمیّہ اسدی ، عبداللہ بن حارث سہمی ، عروہ بن عبدالعزی عَدَوی اور عدی بن نَضْلہ عَدَوی رضی اللہ عنہم کا انتقال حبشہ میں ہوا ، جب کہ دو حضرات حضرت براء بن معرور اور اسعد بن زرارہ رضی اللہ عنہم کا انتقال ، جن کا تعلق انصار سے تھا ، مدینہ منورہ میں ہوا ۔

اسی مدت کے دوران ایک شخص ایاس بن معاذ اشہلی کا بھی انتقال ہوا ، لیکن ان کا اسلام مختلف فیہ ہے (۴۶) ۔

واضح رہے کہ یہاں "مات رجال" کے ساتھ "وقُتِلوا" بھی کہا گیا ہے یہ "قُتِلوا" کا لفظ سوائے زهیر کے طریق کے کسی طریق میں نہیں ہے ، بلکہ تمام روایتوں میں "موت" ہی کا ذکر ہے (۴۷) ، اسی لیے علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "فیحتمل أن تکون ھذہ غیر محفوظة" (۴۸) یعنی اس بات کا

---

(۴۲) دیکھیے موارد الظمآن إلی زوائد ابن حبان (ص ۴۲۵) کتاب التفسیر ، سورۃ البقرۃ ، رقم (۱۷۱۸) ۔

(۴۳) دیکھیے مستدرک حاکم (ج ۲ ص ۲۶۹) کتاب التفسیر ۔

(۴۴) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۴۸ و ۲۴۹) ۔

(۴۵) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۴۹) ۔

(۴۶) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۹۸) و عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۴۹) ۔

(۴۷) حوالہ جات بالا ۔

(۴۸) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۴۹) ۔

احتمال ہے کہ یہ لفظ غیر محفوظ ہو۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مجھے کہیں بھی یہ خبر نہیں ملی کہ تحویلِ قبلہ سے قبل کوئی مسمان قتل کیاگیا ہو، لیکن عدمِ ذکر سے عدمِ وقوع لازم نہیں آتا، اس لیے اگر یہ لفظ "قتلوا" محفوظ ہوتو اس پر محمول ہوگا کہ اس مدت میں کچھ غیر مشہور مسلمان مارے گئے ہوں، ان کے ناموں کے ذکر کا اہتمام اس لیے نہ ہوسکا ہو کہ اس زمانے میں تاریخ کا زیادہ اہتمام نہیں ہوتا تھا۔

حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مجھے مغازی ابن اسحاق میں ایک شخص سوید بن الصامت کا ذکر ملا ہے، ابن اسحاق نے لکھا ہے کہ یہ شخص انصار کے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عقبۂ اولیٰ میں ملنے سے پہلے ملا تھا آپ نے اسے اسلام کی دعوت دی تھی، اس پر اس نے کہا تھا "إن هذاالقول حسن" پھر وہ مدینہ منورہ واپس لوٹ گیا، وہاں معرکۂ بُعاث [باء پر ضمہ، عین مہملہ مفتوحہ، اس کے بعد الف، آخر میں ثائے مثلثہ (۴۹)] میں قتل ہوگیا، یہ ہجرت سے پہلے کا واقعہ ہے، اس کی قوم کہاکرتی تھی "لقد قُتِل وهو مسلم" (۵۰) ممکن ہے "قُتلوا" سے یہی شخص مراد ہو (۵۱)۔

لیکن علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اول تو یہ سب کلام اس وقت ہے جب کہ یہ لفظ محفوظ ہو، اور اس کا محفوظ ہونا ایک محتمل امر ہے اور احتمال پر حکم لگانا درست نہیں۔

پھر جہاں تک حافظ رحمۃ اللہ علیہ کا یہ کہنا ہے کہ تاریخ کا زیادہ اہتمام اس زمانے میں نہیں ہوا کرتا تھا، سو یہ بھی تسلیم نہیں، کیونکہ دیکھیے فرضیتِ صلوٰۃ اور تحویلِ قبلہ سے پہلے کس ملک اور شہر میں کس کس کا طبعی طور پر انتقال ہوا اس کا بھی کس قدر اہتمام کے ساتھ ذکر ہوا ہے، اگر کوئی اس دوران مقتول ہوا ہوتا یقیناً اس کا ذکر بھی مزید اہتمام سے ہوتا، کیونکہ قتل طبعی موت کے مقابلے میں یقیناً غیر معمولی ہے۔

جہاں تک سوید بن الصامت کے واقعہ کا تعلق ہے، سو اس کو دلیل بنانا اس لیے درست نہیں کہ اس شخص کا اسلام ہی متفق علیہ نہیں، پھر غور کرنے کی بات ہے کہ "قتلوا" جمع کا صیغہ ہے جب کہ وہ صرف ایک فرد ہے، ایک فرد کے لیے جمع کے صیغہ کا استعمال کیسے درست ہوسکتا ہے!!

پھر یہ بات بھی یہاں قابلِ غور ہے کہ صغانی وغیرہ کی تصریح کے مطابق "بُعاث" مدینہ منورہ سے دو دن کی مسافت پر ایک مقام ہے جہاں زمانہ جاہلیت میں اوس اور خزرج کے درمیان لڑائی ہوئی تھی، اس وقت اسلام نہیں تھا، ایسے موقع پر ایک شخص کے قتل ہونے سے اس بات پر کیسے استدلال ہوسکتا ہے کہ

(۴۹) دیکھیے معجم البلدان (ج۱ص۴۵۱)۔

(۵۰) دیکھیے السیرۃ النبویۃ لابن ہشام (ج۱ص۲۶۵ و ۲۶۶)۔

(۵۱) دیکھیے فتح الباری (ج۱ص۹۸)۔

اس کا قتل اس وقت ہوا جب بیت المقدس قبلہ تھا (۵۲)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ اپنے زمانے کے بعض فضلاء کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ ممکن ہے "قتلوا" سے مراد مکۂ مکرمہ کے مسلمین مستضعفین ہوں جیسے حضرت عمار رضی اللہ عنہ کے والدین ہیں۔ حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان کو مراد قرار دینے کے لیے اس بات کا ثبوت ضروری ہے کہ ان کی شہادت اسراء کے بعد یعنی فرضیتِ صلوٰۃ کے بعد ہوئی ہو (۵۳) واللہ اعلم۔

فلم نَدْرِ ما نقول فيهم فأنزل الله تعالى: وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيُضِيْعَ إِيْمَانَكُمْ

ہمیں معلوم نہیں ہورہا تھا کہ ہم ایسے لوگوں کے حق میں کیا کہیں آیا کہیں ان کے ثواب میں کوئی کمی تو نہیں آئی، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے مذکورہ آیت نازل فرمائی۔

آیتِ مذکورہ کا شان نزول اور اس سے متعلقہ تمام تفصیلات ترجمۃ الباب پر کلام کرتے ہوئے پیچھے ذکر کرچکے ہیں۔

۳۰ - باب : حُسْنِ إِسْلَامِ الْمَرْءِ .

ماقبل سے مناسبت

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے ماقبل کے باب "الصلاۃ من الإیمان" اور مذکورہ باب "حسن إسلام المرء" کے درمیان مناسبت یوں بیان کی ہے کہ ماقبل میں صحابۂ کرام کی دینی حرص اور ان کے شغف کا ذکر ہوا ہے کہ ان کو فکر لگی ہوئی تھی کہ قبلہ تو تبدیل ہوچکا، اب ہمارے ان بھائیوں کا کیا ہوگا جو قبلۂ اولیٰ کی طرف نماز پڑھتے رہے، آیا کہیں ان کے ثواب میں تو کوئی کمی نہیں آئے گی؟ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا ذہن یہاں سے تحریم خمر کے واقعہ کی طرف منتقل ہوا کہ اسی قسم کا اشکال انھیں تحریم خمر کے موقع پر بھی پیش آیا تھا کہ شراب پینے کی پہلے اجازت تھی، بعد میں اس کی حرمت نازل ہوئی، لیکن اسی دوران بعض حضرات انتقال کرگئے اور بعض شہید ہوگئے جب کہ ان کے پیٹ میں شراب موجود تھی، ان کا حال کیا

---

(۵۲) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۴۹)۔

واضح رہے کہ علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ پر رد اس طرح فرمایا ہے کہ "بُعاث" کا واقعہ جاہلیت کے زمانہ میں پیش آیا تھا اور سوید بن الصامت کا قتل بُعاث کے موقع پر ہوا تھا۔ جب کہ سیرت ابن ہشام (ج ۱ ص ۴۲۶) میں ہے "وکان قتلہ قبل یوم بُعاث" کہ سوید کا قتل یوم بُعاث سے بھی پہلے ہوا، اس طرح علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ کا اشکال اور سخت ہوجاتا ہے۔ واللہ اعلم۔

(۵۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۹۸)۔

ہوگا؟! اس پر آیت نازل ہوئی : "لَيْسَ عَلَى الَّذِيْنَ آمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ جُنَاحٌ فِيْمَا طَعِمُوْآ إِذَا مَااتَّقَوْا وَّآمَنُوْا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَّ آمَنُوْا ثُمَّ اتَّقَوْا وَّأَحْسَنُوْا وَاللّٰهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِيْنَ" (۵۴) اس میں ذکر آیا ہے کہ محسنین کے لیے اندیشہ کی کوئی بات نہیں ، اسی طرح ارشادِ خداوندی ہے "إِنَّا لَانُضِيْعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلاً" (۵۵) یعنی اللہ تعالیٰ نیک عمل کرنے والوں کے ثواب کو ضائع نہیں فرماتے ، صحابۂ کرام تو نیک عمل کرنے والے تھے ان کا ثواب کیوں ضائع ہوگا ؟! چنانچہ اس "احسان" سے انتقالِ ذہن ہوا اور ترجمہ قائم فرمایا "باب حسن إسلام المرء" (۵۶)۔

حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے جو مناسبت بیان کی وہ بہت دور کی ہے اس سے بہتر توجیہ وہ ہے جو علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے کی ہے ۔ وہ فرماتے ہیں کہ پیچھے "الصلاۃ من الإیمان" کا باب ذکر کیا ہے اور اس باب میں "حسن إسلام المرء" کا بیان ہے ، اور یہ معلوم ہے کہ "لا یَحْسُنُ إسلام المرء إلا بإقامة الصلاۃ" کہ نماز سے ہی اسلام کے اندر حسن آئے گا ، اس لیے دونوں ابواب میں مناسبت پائی گئی (۵۷) ۔ واللہ اعلم ۔

ترجمۃ الباب کا مقصد

ترجمۃ الباب کا مقصد حسبِ معمول ایمان میں کمی بیشی کا اثبات ہے ، ساتھ ساتھ مرجئہ ، معتزلہ اور خوارج کی تردید بھی ہے ۔

جہاں تک ایمان میں کمی بیشی کا تعلق ہے سو اس کو اس طرح سمجھیے کہ ایک ہے اسلام ، اور دوسرا ہے اس کا حسن ، اسلام کے معنی اطاعت کے ہیں ، اگر ظاہر کے ساتھ ساتھ باطن میں بھی اطاعت ہو تو اسلام میں ایک درجہ حسن کا آگیا ، اگر اس کے ساتھ مزید انشراح حاصل ہوجائے تو حسن میں مزید اضافہ ہوگا ، اور اگر طاعات و اعمالِ صالحہ کے ذریعہ ایمان میں مزید نورانیت اور جلا پیدا ہو تو اس کا حسن اور بڑھے گا ، غرضیکہ اسلام حسن کو قبول کرتا ہے اور حسن کے مختلف درجات ہیں ، اس سے معلوم ہوا کہ اسلام میں کمی بیشی ہوتی ہے ، ایمان اور اسلام ایک چیز ہیں ، جب اسلام میں تفاوت ثابت ہوگیا تو ایمان میں بھی تفاوت ثابت ہوگیا ۔ واللہ اعلم ۔

مرجئہ کی تردید اس طرح ہورہی ہے کہ چونکہ اسلام کا حسن اعمال کے ساتھ متعلق ہے ، اور اس

---

(۵۴) المائدۃ/۹۳ ۔

(۵۵) الکہف/۳۰ ۔

(۵۶) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۹۸) قبیل باب حسن إسلام المرء ۔

(۵۷) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۴۹) ۔

حسن میں اعمال کے تفاوت کی وجہ سے کمی زیادتی ہوتی رہتی ہے تو اعمال کا اسلام و ایمان کے لیے جزء ہونا بھی ثابت ہوجائے گا۔ اس طرح مرجئہ کی بھی تردید ہوجائے گی جن کے نزدیک اعمال کے ہونے نہ ہونے سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

معتزلہ و خوارج کی تردید یوں ہے کہ اعمال میں اضافہ کی صورت میں ایمان و اسلام کے اندر حسن کا اضافہ ہوگا اور اعمال میں کمی آئے گی تو اس حسن میں کمی آئے گی، ایمان یا اسلام کی نفی نہیں ہوگی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

٤١ : قَالَ مَالِكٌ : أَخْبَرَنِي زَيْدُ بْنُ أَسْلَمَ : أَنَّ عَطَاءَ بْنَ يَسَارٍ أَخْبَرَهُ : أَنَّ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ(۵۸) أَخْبَرَهُ : أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللّٰهِ ﷺ يَقُولُ : (إِذَا أَسْلَمَ الْعَبْدُ فَحَسُنَ إِسْلَامُهُ ، يُكَفِّرُ اللّٰهُ عَنْهُ كُلَّ سَيِّئَةٍ كَانَ زَلَفَهَا ، وَكَانَ بَعْدَ ذٰلِكَ الْقِصَاصُ : الْحَسَنَةُ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا إِلَى سَبْعِمِائَةِ ضِعْفٍ ، وَالسَّيِّئَةُ بِمِثْلِهَا إِلَّا أَنْ يَتَجَاوَزَ اللّٰهُ عَنْهَا)

تراجم رجال

(۱) **مالک:** یہ امام مالک بن انس رحمۃ اللہ علیہ ہیں، ان کے حالات "باب من الدین الفرار من الفتن" کے تحت گذر چکے ہیں۔

(۲) **زید بن اسلم** : ان کے حالات "باب کفران العشیر، وکفر دون کفر" کے ذیل میں ذکر ہوچکے ہیں۔

(۳) **عطاء بن یسار:** ان کے حالات بھی "باب کفران العشیر وکفر دون کفر" کے ذیل میں آچکے ہیں۔

(۴) **حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ** : ان کے حالات بھی "باب من الدین الفرار من الفتن" کے تحت گذر چکے ہیں۔

قال مالک

یہ تعلیق ہے، کیونکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے سماع نہیں ہے، امام

(۵۸) الحدیث أخرجه النسائی فی سننه (ج۲ ص ۲٦٦ و ۲٦٧) کتاب الإیمان وشرائعه، باب حسن إسلام المسلم۔

بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو یہاں تعلیقاً نقل کیا ہے اور پھر اس کو اپنی صحیح میں موصولاً کہیں ذکر نہیں کیا، ایسی روایات کی تعداد ایک سو انسٹھ ہے، جیسا کہ ہم "کشف الباری" کے مقدمہ میں ذکر کرچکے ہیں۔ (۱)

علامہ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ چونکہ معلّق روایت ہے، اور تعلیق میں انقطاع ہوتا ہے، لہذا یہ انقطاع قادح ہوگا اور اس کو صحیح قرار نہیں دیا جائے گا (۲)۔

لیکن علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ابن حزم کی بات درست نہیں کیونکہ یہ اگرچہ یہاں معلّقاً مروی ہے لیکن متعدد طرق سے یہ موصولاً مروی ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے شہرت کی وجہ سے ان طرق کا ذکر نہیں کیا۔ علاوہ ازیں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی شرط اور عادت معروف ہے کہ وہ بغیر ثبوت اور تثبّت کے جزم کے ساتھ روایت نہیں لاتے، جب کہ یہاں انھوں نے "قال مالک" کہہ کر جزم کے ساتھ روایت کو ذکر کیا ہے، پھر ہر منقطع قادح فی الصحۃ تو نہیں ہوتا، چنانچہ مذکورہ روایت پر اگرچہ اصطلاحاً انقطاع کا اطلاق ہوسکتا ہے لیکن یہ حقیقۃً متصل کے حکم میں ہے، کیونکہ روایت صحیح ہے (۳)۔

اس تعلیق کو ابوذرھروی رحمۃ اللہ علیہ نے بعض نسخوں میں (۴)، امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی سنن میں (۵) امام اسماعیلی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مستخرج میں (۶)، امام بزار رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مسند میں (۷) امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے "شعب الإیمان" میں (۸)، امام دارقطنی رحمۃ اللہ علیہ نے "غرائب مالک" میں (۹) حسن بن سفیان رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مسند میں (۱۰) اور امام اسماعیل بن عبداللہ سَمُّویہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی "فوائد" میں (۱۱) نقل کیا ہے۔

---

(۱) دیکھیے کشف الباری (ج ۱ ص ۱۵۸) مقدمۃ الکتاب، تعدادِ روایاتِ بخاری۔

(۲) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۵۰)۔

(۳) حوالۂ بالا۔

(۴) کما فی الفتح (ج ۱ ص ۹۸) والعمدۃ (ج ۱ ص ۲۵۰) وتغلیق التعلیق (ج ۲ ص ۴۴) وھدی الساری (ص ۲۰)۔

(۵) دیکھیے سنن نسائی (ج ۲ ص ۲۶۶ و ۲۶۷) کتاب الإیمان وشرائعہ، باب حسن إسلام المسلم۔

(۶) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۹۸) وعمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۵۰) وھدی الساری (ص ۲۰) وتغلیق التعلیق (ج ۲ ص ۴۴ و ۴۵)۔

(۷) حوالہ جاتِ سابقہ۔

(۸) شعب الإیمان للبیھقی (ج ۱ ص ۵۸ و ۵۹) باب الدلیل علی أن الإیمان والإسلام علی الإطلاق عبارتان عن دین واحد، رقم (۲۴)۔

(۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۹۹) وعمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۵۰) وھدی الساری (ص ۲۰) وتغلیق التعلیق (ج ۲ ص ۴۵-۴۸)۔

(۱۰) حوالہ جاتِ بالا۔

(۱۱) دیکھیے تغلیق التعلیق (ج ۲ ص ۴۶) وھدی الساری (ص ۲۰)۔

دو اشکالات اور ان کے جوابات

اس سند پر ایک اشکال تو یہ ہوتا ہے کہ یہ روایت معن بن عیسی رحمۃ اللہ علیہ "مالک عن زید عن عطاء عن أبی هريرة" کے طریق سے نقل کرتے ہیں ۔ گویا کہ اس بات میں شک ہے کہ آیا یہ حضرت ابوسعید رضی اللہ عنہ سے مروی ہے یا حضرت ابو ھریرہ رضی اللہ عنہ سے ؟ (۱۲) ۔

دوسرا اشکال یہ ہے کہ سفیان بن عیینہ رحمۃ اللہ علیہ اس روایت کو "زیدبن أسلم عن عطاء" کے طریق سے مرسلاً روایت کرتے ہیں ، اس میں نہ حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کا ذکر ہے اور نہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا (۱۳) ، چنانچہ امام بزار رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "لانعلم رواه عن زیدبن أسلم، عن عطاء عن أبی سعید إلا مالک" (۱۴) ۔

جہاں تک پہلے اشکال کا تعلق ہے سو وہ اس لیے قابلِ اعتناء نہیں کہ امام دارقطنی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ معن بن عیسی جو اس روایت کو حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کے بجائے حضرت ابوھریرہ رضی اللہ عنہ سے نقل کرتے ہیں یہ دوسرے تمام طرق کے خلاف ہے ، کیونکہ کم از کم نو حضرات : ابن وھب ، ولید بن مسلم ، طلحہ بن یحیی ، زید بن شعیب ، اسحٰق فروی ، سعید زبیری ، عبداللہ بن نافع ، ابراہیم بن المختار اور عبدالعزیز بن یحیی کا "مالک، عن زید، عن عطاء، عن ابی سعید" کے طریق پر اتفاق ہے ۔ لہذا معن بن عیسٰی والاطریق شاذ ہے ، جس کا اعتبار نہیں (۱۵) ، اس کے علاوہ معن بن عیسٰی سے روایت کرنے والا راوی بھی ضعیف ہے (۱۶) ۔

پھر جہاں تک وصل وارسال کا تعلق ہے سو یہ بھی قادح نہیں ، کیونکہ سفیان بن عیینہ رحمۃ اللہ علیہ اگرچہ ثقہ ہیں لیکن امام مالک رحمۃ اللہ علیہ اہلِ مدینہ کی احادیث کے معاملہ میں اتقن اور احفظ ہیں ، لہذا دوسروں کے مقابلہ میں ان کے قول کو ترجیح ہوگی اور ان کا تفرد جس کی طرف امام بزار رحمۃ اللہ علیہ نے اشارہ کیا ہے کچھ بھی مضر نہیں (۱۷) ۔

یہی وجہ ہے کہ خطیب بغدادی رحمۃ اللہ علیہ "الرواة عن مالک" میں لکھتے ہیں "هذا الحديث

---

(۱۲) فتح الباری (ج۱ص۹۹) وعمدة القاری (ج۱ص۲۵۰) وتغلیق التعلیق (ج۲ص۴۸) ۔

(۱۳) حوالہ جاتِ بالا ۔

(۱۴) تغلیق التعلیق (ج۲ص۴۶) ۔

(۱۵) تغلیق التعلیق (ج۲ص۴۸) وفتح الباری (ج۱ص۹۹) وعمدة القاری (ج۱ص۲۵۰) ۔

(۱۶) تغلیق التعلیق (ج۲ص۴۸) ۔

(۱۷) فتح الباری (ج۱ص۹۹) وعمدة القاری (ج۱ص۲۵۰) وتغلیق التعلیق (ج۲ص۴۹) ۔

ثابت من حدیث مالک" (۱۸) اور ابن بطال رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "وهو حديث مشهور من رواية مالك في غير الموطأ" (۱۹)۔

إذا أسلم العبد فحَسُن إسلامه يكفّر الله عنه كلّ سيئة كان زلفها

جب بندہ مسلمان ہوتا ہے اور اس کا اسلام حَسَن ہوتا ہے، یعنی وہ خوب اچھا مسلمان بن جاتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کے ہر اس گناہ کو مٹا دیتا ہے جس کو اس نے کیا ہوتا ہے۔

زلفها

علامہ خطابی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "زَلَّفَ" (از باب تفعیل) اور "أزلف" (از بابِ اِفعال) دونوں کے ایک ہی معنی ہیں یعنی أسلفها وقدمها (۲۰)۔

صاحب محکم ابن سِیدہ نے لکھا ہے "زَلَفَه" (مخففاً، از باب نصر) اور "زَلَّفَه" (مشدداً، از باب تفعیل) کے معنی تو "قدمه" کے ہیں جب کہ أزلفه (از باب افعال) کے معنی "قرّبه" کے آتے ہیں (۲۱)

اس کے بعد اب یہ سمجھیے کہ یہاں ہمارے نسخوں میں "زلفها" ہے، اس میں اختلاف ہے کہ یہ بالتخفیف ہے یا بالتشدید۔

صاحبِ مشارق رحمۃ اللہ علیہ نے تو بالتخفیف ضبط کیا ہے اور امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے بالتشدید (۲۲) واللہ اعلم۔

حدیث باب میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا تصرّف

اس حدیث کے دو ٹکڑے ہیں، ایک ٹکڑا تو یہی ہے جو آپ کے سامنے ہے، دوسرا ٹکڑا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے حذف فرمادیا، پوری حدیث یوں ہے: "إذا أسلم العبد فحَسُن إسلامه، كفر الله عنه كل سيئة كان زلفها، وكتب له كل حسنة كان زلفها..." (۲۳) گویا کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا دوسرا جزء یعنی

---

(۱۸) تغلیق التعلیق (ج۲ص ۴۷) نیز دیکھیے فتح الباری (ج۱ص۹۹) وعمدۃ القاری (ج۱ص ۲۵۰)۔

(۱۹) عمدۃ القاری (ج۱ص ۲۵۰)۔

(۲۰) دیکھیے عمدۃ القاری (ج۱ص ۲۵۱)۔

(۲۱) حوالۂ بالا۔

(۲۲) حوالۂ بالا۔

(۲۳) دیکھیے تغلیق التعلیق (ج۲ص ۴۵)۔ نیز دیکھیے سنن نسائی (ج۲ص ۲۶۶ و ۲۶۷) کتاب الإیمان وشرائعه، باب حسن إسلام المسلم۔

"وکتب لہ کل حسنۃ کان زلفها" کو جو کہ کتابتِ حسنہ سے متعلق ہے حذف کردیا۔

کتابتِ حسنہ سے متعلق حصہ کو حذف کرنے کی وجہ

بعض علماء فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کتابتِ حسنہ سے متعلق حصہ کو اس لیے حذف کردیا کہ وہ قواعد کے مخالف ہے، یعنی اسلام لانے کے بعد سیئات کی معافی تو کھلی ہوئی بات ہے اور نصوص میں مصرّح ہے (۲۴)، لیکن مسلمان ہوجانے کی صورت میں کفر کے زمانے کے اعمالِ حسنہ پر اجر و ثواب مرتب ہونا یہ خلافِ قواعد ہے (۲۵)۔

طاعات، قربات اور عبادات پر اجر و ثواب کا ترتّب

اس کے خلافِ قواعد ہونے کو سمجھنے کے لیے پہلے ایک مقدمہ سمجھ لیجیے، دیکھیے! تین چیزیں ہیں طاعات، قربات اور عبادات، طاعات میں ثواب کا حصول موافقۃ الامر پر موقوف ہے، کیونکہ طاعات کی حقیقت ہی یہی موافقۃ الامر ہے (۲۶)۔ قربات میں ثواب اس وقت حاصل ہوگا جب متقرب کو من یتقرب إلیہ کی معرفت حاصل ہو، اور عبادات میں ثواب اس وقت ملے گا جب معرفت کے ساتھ ساتھ نیت بھی ہو (۲۷)

طاعت کی مثال اللہ تعالیٰ کی معرفت کا حصول ہے، کافر خدا کی معرفت حاصل کرنے کا مامور ہے، لہذا اگر اس نے اللہ کی معرفت حاصل کرلی تو اس کو اجر و ثواب ملے گا۔

قربت کی مثال صدقاتِ نافلہ ہیں، یہاں صرف متقرب الیہ کی معرفت کافی ہے۔

عبادت کی مثال صلوٰۃ، زکوٰۃ، صوم اور حج وغیرہ ہے، ان امور میں معرفتِ متقرب الیہ کے ساتھ نیت بھی ضروری ہے۔

اب یہ سمجھیے کہ کافر کو نہ معرفت حاصل ہے اور نہ اس کی نیت کا اعتبار ہے، اگر خدائے پاک کی اس کو معرفت حاصل ہوتی تو وہ کافر کیسے ہوتا!! پھر جب وہ معرفت سے عاری ہے جو قربت کے لیے موقوف علیہ ہے تو عبادت تک کیسے پہنچ سکتا ہے!! جہاں مزید ایک درجہ یعنی معرفت کے بعد نیت کا ہونا بھی

---

(۲۴) کماسیأتی تفصیلہ قریبا إن شاء اللہ تعالی۔

(۲۵) دیکھیے فتح الباری (ج۱ ص۹۹) وعمدۃ القاری (ج۱ ص۲۵۲)۔

(۲۶) انظر شرح النووی علی صحیح مسلم (ج۱ ص۷۶) کتاب الإیمان، باب بیان حکم عمل الکافر إذا أسلم بعدہ۔

(۲۷) دیکھیے شرح نووی (ج۱ ص۷۶) وفتح الباری (ج۱ ص۹۹) وعمدۃ القاری (ج۱ ص۲۵۲)۔ نیز دیکھیے کشف الباری (ج۱ ص۲۶۶)۔

شرط ہے !!

معلوم ہوا کہ کافر کی قربات و عبادات کا کوئی اعتبار نہیں ۔

زمانۂ کفر کے اعمالِ حسنہ پر اجر وثواب کا ترتّب خلافِ قواعد نہیں

بہت سارے محققین نے اس بات پر کلام کیا ہے کہ زمانۂ کفر کے اعمالِ حسنہ پر اجر کا ترتب قواعد کے خلاف ہے ، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ یہ کہنا صحیح نہیں ، کیونکہ خلافِ قاعدہ تو یہ ہے کہ کفر کے زمانے میں اچھے اعمال جو صادر ہوگئے اسی وقت ان کو لکھ دیا جائے ، حالانکہ حدیث سے یہ نہیں ثابت ہوتا ، بلکہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر کفر کے زمانے میں کچھ اچھے اعمال کرلیے تھے اور پھر مسلمان ہوگیا تو اب وہ اعمالِ ماضیہ گن لیے جائیں گے ، اور اسلام کے بعد ان اعمال کا گن لینا جو کفر کے زمانے میں پائے گئے ہیں خلافِ قواعد نہیں ہے ۔ نیز ہوسکتا ہے کہ یہ اعمال تو غیر معتبر ہوں ، لیکن اسلام کی برکت سے اللہ تعالیٰ ان کو قبول فرمالیں اور ان پر اجر و ثواب مرتب فرمادیں ، چنانچہ ایک جماعت کی رائے ہے کہ اگر کافر نے کفر کے زمانے میں اچھے اعمال کئے ہیں اور پھر وہ مسلمان ہوجاتا ہے تو اس کو اس کے اعمالِ صالحہ پر اجر و ثواب ملے گا (۲۸) ۔

چنانچہ امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ محققین کا اس بات پر اجماع ہے کہ کافر اگر بطورِ تقرب الی اللہ اچھے اعمال انجام دیتا ہے ، جیسے صدقات ، صلہ رحمی اور اعتاق وغیرہ ، اور پھر وہ اسلام لے آتا ہے تو یہ تمام اعمال لکھے جائیں گے اور اسلام کی حالت میں موت آجائے تو ان پر ثواب بھی ملے گا ۔ چونکہ یہ بات خلافِ عقل بھی نہیں ہے اور شرع میں یہ چیز وارد بھی ہے (جیسا کہ ہم آگے ذکر کریں گے) تو اس کا قبول کرنا ضروری ہے ۔ اور اس کو خلاف قواعد کہنا تسلیم نہیں ہے (۲۹) ۔

جہاں تک فقہاء کی اس بات کا تعلّق ہے کہ کافر کی کوئی عبادت درست نہیں اور وہ اسلام لے آئے تو بھی اس کا شمار نہیں ہوتا ، سو ان کی مراد یہ ہے کہ دنیوی احکام کے اعتبار سے اس کا اعتبار نہیں ہوتا ، باقی رہا یہ کہ اس میں ثوابِ آخرت ہے یا نہیں ؟ فقہاء کے قول میں اس سے کوئی تعرض نہیں ہے (۳۰) ۔ پھر

(۲۸) دیکھیے عمدۃ القاری (ج۱ص۲۵۳) ۔

(۲۹) عمدۃ القاری (ج۱ص۲۵۳) وفتح الباری (ج۱ص۹۹) ۔

(۳۰) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج۱ص۷۷) وعمدۃ القاری (ج۱ص۲۵۳) ۔

یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ کافر کے بعض اعمال کا دنیا میں بھی اعتبار ہوتا ہے، چنانچہ اگر کافر کے ذمہ کفارۂ ظہار لازم آجائے اور وہ حالتِ کفر میں ہی کفارہ ادا کردے تو یہ اس کے لیے کافی ہوگا، اسلام لانے کے بعد دوبارہ اس کا اعادہ لازم نہیں ہوگا (۳۱)۔

ابراہیم حربی، ابن بطالؒ، قرطبی اور ابن منیرؒ رحمہم اللہ تعالیٰ بھی اسی کے قائل ہیں (۳۲)۔

ابن المنیرؒ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قواعد کے خلاف تو یہ صورت ہے کہ حالتِ کفر ہی میں اس کو لکھ لیا جائے۔ جہاں تک اس صورت کا تعلق ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے اسلام لانے کے بعد کے حسنات میں ان اعمالِ خیر کے ثواب کا اضافہ فرمادیں جو حالتِ کفر میں اس سے صادر ہوتے رہے ہیں، سو اس کے لیے کوئی مانع موجود نہیں ہے، جیسا کہ اللہ کے لیے اس بات میں کوئی مانع نہیں کہ کسی بندے پر بغیر کسی عمل کے فضل فرمادیں، چنانچہ اس شخص کو پورا ثواب ملتا ہے جو بیماری یا کسی عذر کی وجہ سے معمولات کو ادا نہ کرسکا ہو، جب اللہ تعالیٰ معدوم عمل کا ثواب لکھ سکتے ہیں تو موجود عمل کا ثواب کیوں نہیں لکھ سکتے؟! اگرچہ اس میں شروط نہ پائی جارہی ہوں (۳۳)۔

ابن بطالؒ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو اپنے بندوں پر کسی بھی قسم کا فضل فرمانے کا اختیار ہے، کسی کو اعتراض کا کوئی حق نہیں (۳۴)۔

زمانۂ کفر کے اعمالِ حسنہ پر بعد از اسلام اجر و ثواب کے مرتب ہونے کے دلائل

کفر کے زمانے میں اعمالِ حسنہ کے انجام دینے پر اجر و ثواب کے حصول کے دلائل درج ذیل ہیں:-

(۱) پہلی دلیل تو یہی حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیثِ باب ہے، جو اس مسئلہ میں صریح ہے (۳۵)

(۲) دوسری دلیل حضرت حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں "یارسول اللہ، أرأیت أشیاء کنت أتحنث بها فی الجاهلیة مِن صدقة، أو عتاقة، ومن صلةِ رَحِمٍ، فهل فیهما من أجر؟ فقال النبی ﷺ

---

(۳۱) حوالہ جاتِ بالا۔

(۳۲) عمدة القاری (ج۱ ص۲۵۳) وفتح الباری (ج۱ ص۹۹ و ۱۰۰)۔

(۳۳) عمدة القاری (ج۱ ص۲۵۳) وفتح الباری (ج۱ ص۱۰۰)۔

(۳۴) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج۱ ص۷۷) وفتح الباری (ج۱ ص۱۰۰) وعمدة القاری (ج۱ ص۲۵۳)۔

(۳۵) وقد سبق تخریج الحدیث مفصلاً۔

أسلمتَ علی ماسلف من خیر" اور مسلم کی روایت میں ہے ۔ "أسلمتَ علی ماأسلفتَ من خیر" (۳۶) یعنی ماضی میں تم سے جو اعمالِ خیر ہوئے ہیں تم ان کے ساتھ مسلمان ہوئے ہو ، یعنی وہ اعمال رائگاں نہیں ہوئے ۔

لیکن جو حضرات زمانۂ کفر کے اعمال کو غیر معتبر مانتے ہیں وہ اس روایت کے بارے میں کہتے ہیں کہ اس حدیث کا یہ مطلب ہوسکتا ہے کہ تم نے کفر کے زمانے میں جو اچھی اچھی خصلتیں اختیار کیں اور اچھے اچھے اعمال کئے ان کی وجہ سے تم کو ملکہ حاصل ہوگیا ہے ، اب اس ملکہ سے تم اسلام کے بعد بھی نفع اندوز ہوگے ، لہذا اگر کفر کے زمانے میں صدقات کرتے تھے تو اس کا ملکہ پیدا ہوگیا ہے کہ اسلام کے زمانے میں بھی وہ ملکہ تمھیں صدقہ کرنے پر آمادہ کرے گا ، یا غلام آزاد کرتے تھے تو اسلام میں بھی اس کا تقاضا ہوگا (۳۷)۔

بعض حضرات نے اس کا ایک دوسرا مطلب بیان کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ تم نے کفر کے زمانے میں جو اچھے اعمال کئے ہیں اس پر تمھاری تعریف کی جاتی ہے ، تم اس کے بدلے میں ثناءِ جمیل حاصل کرچکے ہو ، لوگوں نے تمھاری مدح اور ثناء خوانی کی ہے ، وہی ثناءِ جمیل اب اسلام میں بھی تمھیں حاصل ہے (۳۸) ۔

بعض حضرات نے اس کی یہ تاویل کی کہ "أسلمت ببرکة ماأسلفت" یعنی ان بھلائیوں اور نیک کاموں کی وجہ سے تمھیں مسلمان ہونے کی توفیق ہوئی لأن المبادئ عنوان الغایات (کیونکہ ابتدائی آثار انجام اور عاقبت کی دلیل اور عنوان ہوتے ہیں) مشہور ہے کہ نیکی نیکی کو کھینچتی ہے ، لہذا اچھے اچھے اعمال کرنے کی وجہ سے طبیعت ایمان کی طرف چل پڑی (۳۹) ۔

بعض حضرات نے فرمایا کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان اعمال کی برکت سے اسلام میں تمھیں رزقِ واسع مل رہا ہے (۴۰) ۔

مگر یہ تمام معانی و تاویلات تبادر کے خلاف ہیں ، اگر کوئی آدمی خالی الذہن ہوکر یہ حدیث پڑھے

---

(۳۶) انظر الصحیح للبخاری ، کتاب الزکاة ، باب من تصدق فی الشرک ثم أسلم ، رقم (۱۴۳۶) و کتاب البیوع ، باب شراء المملوک من الحربی وهبته وعتقه ، رقم (۲۲۲۰) و کتاب العتق ، باب عتق المشرک ، رقم (۲۵۳۸) و کتاب الأدب ، باب من وصَلَ رحمه فی الشرک ثم أسلم ، رقم (۵۹۹۲) والصحیح لمسلم (ج۱ ص۷۶) کتاب الإیمان ، باب بیان حکم عمل الکافر إذا أسلم بعده ۔

(۳۷) شرح النووی علی صحیح مسلم (ج۱ ص ۷۶) وفتح الباری (ج۳ ص ۳۰۲) کتاب الزکاة ، باب من تصدق فی الشرک ثم أسلم ۔ وعمدة القاری (ج۱ ص۲۵۳) ۔

(۳۸) حوالہ جاتِ بالا ۔

(۳۹) شرح نووی (ج۱ ص۷۷) وفتح الباری (ج۳ ص۳۰۲) وعمدة القاری (ج۱ ص۲۵۳) ۔

(۴۰) فتح الباری (ج۳ ص۳۰۲) ۔

یا سنے تو ایک دم اس کے ذہن میں یہی آئے گا کہ کفر کے زمانے میں جو اعمالِ حسنہ کئے گئے ہیں مسلمان ہونے کے بعد ان کا اعتبار ہوگا، اس صورت میں اس کے یہ معنی ہوں گے "أسلمت مع ما أسلفت" تم ان اعمالِ حسنہ کے ساتھ مسلمان ہوئے ہو جو زمانۂ ماضی میں کر چکے ہو، یعنی وہ واقعی رائگاں اور ضائع نہیں ہوئے۔

(۳) تیسری دلیل مسلم شریف کی ایک حدیث ہے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا "یارسول اللہ، ابن جُدعان کان فی الجاهلیة یصل الرحم، ویُطعم المسکین، فهل ذاک نافعه؟ قال ﷺ: لاینفعه، إنه لم یقل یوماً: رب اغفرلی خطیئتی یوم الدین" (۴۱) یعنی ابن جدعان جاہلیت کے زمانے میں صلہ رحمی بھی کیا کرتا تھا اور مسکینوں کو کھانا بھی کھلاتا تھا، کیا یہ اعمال اس کے لیے نافع ہوں گے؟ آپ نے فرمایا یہ نافع نہیں ہوں گے، کیونکہ اس نے ایک دن بھی "رب اغفرلی خطیئتی یوم الدین" نہیں کہا، اس کا مطلب حضراتِ محدثین یہ بیان فرماتے ہیں کہ چونکہ وہ بعث بعد الموت پر ایمان نہیں رکھتا تھا، اس لیے وہ کافر ہے، کفر کی حالت میں مرجانے کی صورت میں یہ اعمال اس کے لیے مفید نہیں ہوں گے (۴۲)۔

معلوم ہوا کہ اگر وہ "رب اغفرلی خطیئتی یوم الدین" کہہ دیتا یعنی وہ آخرت پر بھی ایمان رکھتا تو اس کے اعمالِ حسنہ اس کے حق میں لکھے جاتے اور ان کا ثواب اسے ملتا۔ واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔

زمانۂ کفر کے معاصی وجرائم پر اسلام لانے کے بعد مؤاخذہ ہوگا؟

پھر زمانہ کفر میں جو جرائم اور معاصی کئے ہیں، مسلمان ہوجانے کے بعد کیا ان پر مؤاخذہ ہوگا یا کھاتہ بے باق ہوجائے گا؟

جمہور علماء جس میں ائمۂ ثلاثہ یعنی امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام شافعی رحمہم اللہ تعالی بھی داخل ہیں، ان کی رائے یہ ہے کہ اگر کافر سچے دل سے مسلمان ہوجائے تو کفر کے ساتھ معاصی بھی زائل ہوجائیں گے (۴۳)۔

---

(۴۱) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۱۵) کتاب الإیمان، باب الدلیل علی أن من مات علی الکفر لاینفعه عمل۔

(۴۲) دیکھیے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۱۵)۔

(۴۳) انظر فتح الملهم (ج ۱ ص ۲۷۲) کتاب الإیمان، باب کون الإسلام یهدم ماقبله وکذا الحج والهجرة۔ وفیه تفصیل حسن فراجعه لزاماً۔

جب کہ امام احمد بن حنبل (۴۴)، شافعیہ میں سے ابو عبداللہ حلیمی (۴۵) اور ابو بکر بیہقی (۴۶) ظاہریہ میں سے ابو محمد بن حزم (۴۷) اور حنفیہ کے متاخرین میں سے علامہ کشمیری رحمہم اللہ تعالیٰ (۴۸) کی راے یہ ہے کہ اس میں تفصیل ہے، اگر اسلام لا کے اس نے جس طرح کفر سے توبہ کی ہے اسی طرح جرائم سے بھی توبہ کرلی تو اسلام جس طرح کفر کا ھادم ہوگا اسی طرح جرائم و معاصی کا بھی ھادم ہوگا، اور اگر صرف کفر سے توبہ کی ہے اور جرائم و معاصی میں اب بھی مشغول ہے تو پھر جرائم ماضیہ منہدم نہیں ہوں گے اور آئندہ زندگی کے جرائم کے ساتھ ان جرائم کے متعلق بھی سوال ہوگا۔

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے متبعین کے دلائل

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے ہم نوا علماء نے صحیحین میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال کیا ہے "قال: قال رجل: یارسول اللہ، أنؤاخذ بما عَمِلْنا فی الجاھلیة؟ قال: من أحسن فی الإسلام لم یؤاخَذ بما عَمِل فی الجاھلیة ومن أساء فی الإسلام أُخِذ بالأول والآخر" (۴۹)۔

مسلم شریف کی ایک روایت میں ہے "ومن أساء أُخِذ بعمله فی الجاھلیة والإسلام" (۵۰)۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جو شخص زمانۂ اسلام میں اساءت اختیار کرے گا اس سے زمانۂ کفر کے جرائم و معاصی کا بھی مؤاخذہ ہوگا۔

ابن حزم ظاہری رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث سے استدلال کیا ہے "أن ناساً من أھل الشرک قَتلوا فأکثروا، وزَنَوا فأکثروا، ثم أتَوا محمداً ﷺ، فقالوا: إن الذی تقول وتدعو إلیه لحسن، ولو تخبرنا أن لما عملنا کفارة! فنزلت: وَالَّذِیْنَ لَا یَدْعُوْنَ مَعَ اللّٰهِ إِلٰهاً آخَرَ، وَلَا یَقْتُلُوْنَ النَّفْسَ الَّتِیْ

(۴۴) دیکھیے فتح الباری (ج ۱۲ ص ۲۶۶ و ۲۶۷) کتاب استتابة المرتدین، باب إثم من أشرک باللہ وعقوبته فی الدنیا والآخرة۔

(۴۵) حوالۂ بالا۔ نیز دیکھیے شعب الإیمان للبیہقی (ج ۱ ص ۵۸) باب الدلیل علی أن الإیمان والإسلام علی الإطلاق عبارتان عن دین واحد۔

(۴۶) قال البیہقی فی سننه الکبریٰ (ج ۹ ص ۱۲۳ کتاب السیر، باب ترک أخذ المشرکین لما أصابوا) بعد ذکر حدیث ابن مسعود: "وکأنه جعل الإیمان کفارة لما مضیٰ من کفره، وجعل العمل الصالح بعد کفارة لما مضیٰ من ذنوبه سوی کفره"۔

(۴۷) قال ابن حزم فی "المحلیٰ" (ج ۱ ص ۳۹): "مسألة: ومن عمل فی کفره عملاً سیئاً، ثم أسلم، فان تماریٰ علی تلک الإساءة حوسِبَ وجوزی فی الآخرة بما عمل من ذلک فی شرکه وإسلامه..."۔

(۴۸) دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۱۳۵ و ۱۳۶)۔

(۴۹) صحیح البخاری، کتاب استتابة المرتدین والمعاندین وقتالھم، باب إثم من اشرک باللہ وعقوبته فی الدنیا والآخرة، رقم (۶۹۲۱) وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۷۵) کتاب الإیمان، باب ھل یؤاخذ بأعمال الجاھلیة۔

(۵۰) صحیح مسلم، حوالۂ بالا۔

حَرَّمَ اللّٰہُ إِلَّا بِالْحَقِّ، وَلَا یَزْنُوْنَ، وَمَنْ یَّفْعَلْ ذٰلِکَ یَلْقَ أَثَامًا، یُّضٰعَفْ لَہُ الْعَذَابُ یَوْمَ الْقِیَامَۃِ وَیَخْلُدْ فِیْہٖ مُھَانًا، إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا" (۵۱)۔

ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اعمال سیئہ کے اسقاط کو ایمان، توبہ اور عملِ صالح پر مرتب کیا ہے، لہذا اگر مسلمان ہونے کے بعد عملِ صالح نہ کرے بلکہ زمانۂ کفر کی طرح بداعمالیوں میں مبتلا رہے تو اس زمانہ کی بداعمالیوں پر بھی گرفت ہوگی (۵۲)۔

جمہور کی طرف سے مذکورہ دلائل کا جواب

جمہور علماء حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ حدیث محتمل ہے، ایک محتمل روایت کی وجہ سے دوسری روایات کو مقید کرنا درست نہیں :۔

(۱) اس میں پہلا احتمال وہ ہے جو امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے بیان فرمایا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ إحسان فی الإسلام کے معنی یہ ہیں کہ اسلام کا زمانہ پاکر مسلمان ہوجائے اور إساءت فی الإسلام کے معنی یہ ہیں کہ زمانۂ اسلام کو پاکر اسلام کو اختیار نہ کرے (۵۳)۔

(۲) دوسرا احتمال ابو حاتم بن حبّان بُستی (۵۴)، ابو عبدالملک بُوْنی (۵۵)، قرطبی (۵۶)، اور نووی (۵۷) رحمہم اللہ تعالیٰ نے بیان کیا ہے، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ إحسان فی الإسلام یہ ہے کہ صدقِ دل سے اسلام میں داخل ہو اور إساءت فی الإسلام یہ ہے کہ ظاہر میں مسلمان ہو اور باطن میں منافق ہو۔

(۳) مہلّب، اور امام طبری رحمہما اللہ تعالیٰ نے احتمال بیان کیا ہے کہ إحسان فی الإسلام تو یہ ہے

(۵۱) صحیح البخاری (ج۲ص ۷۱۰و ۷۱۱) کتاب التفسیر، سورۃ الزمر، باب قولہ: یاعبادی الذین أسرفوا علی أنفسھم لاتقنطوا من رحمۃ اللہ...، وصحیح مسلم (ج۱ص ۷۶)، کتاب الإیمان، باب کون الإسلام یھدم ماقبلہ وکذا الحج والھجرۃ، وسنن النسائی الصغری (ج۲ص ۱۶۳) کتاب المحاربۃ، باب تعظیم الدم، وسنن النسائی الکبری (ج۶ص ۴۴۶) کتاب التفسیر، سورۃ الزمر، باب قولہ تعالی: "یاعبادی الذین أسرفوا علی أنفسھم، رقم (۱۱۴۴۹) وسنن أبی داود، کتاب الفتن والملاحم، باب فی تعظیم قتل المؤمن، رقم (۴۲۷۳) و (۴۲۷۴)۔

(۵۲) المحلی لابن حزم (ج۱ص ۳۹)۔

(۵۳) شرح مشکل الآثار للطحاوی (ج۱ص ۴۳۲و ۴۳۳)۔

(۵۴) انظر الإحسان بترتیب صحیح ابن حبان (ج۲ص ۱۰۵) باب الإخلاص وأعمال السر۔ وقد بوب علی ھذا الحدیث بقولہ: "ذکر الأخبار بأن المرء المسلم ینفعہ إخلاصہ حتی یحبط ماکان قبل الإسلام من السیئۃ وأن نفاقہ لاتنفعہ معہ الأعمال الصالحۃ"۔

(۵۵) دیکھیے فتح الباری (ج۱۲ص ۲۶۶) کتاب استتابۃ المرتدین...، باب إثم من اشرک باللہ وعقوبتہ فی الدنیا والآخرۃ۔

(۵۶) حوالۂ بالا۔

(۵۷) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج۱ص ۷۵) کتاب الإیمان، باب ھل یؤاخذ بأعمال الجاھلیۃ۔

کہ مسلمان ہوجانے کے بعد اسلام پر باقی رہے اور إساءت فی الإسلام یہ ہے کہ اسلام میں داخل ہوجانے کے بعد مرتد ہوجائے (۵۸)۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا رجحان بھی یہی معلوم ہوتا ہے، کیونکہ انھوں نے یہ حدیث "کتاب استتابۃ المرتدین" میں ذکر فرمائی ہے۔ واللّٰہ أعلم۔

(۴) اس حدیث کا چوتھا مطلب امام خطّابی رحمۃ اللہ علیہ نے بیان فرمایا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ یہاں مؤاخذہ سے مراد تعذیب نہیں، بلکہ جاہلیت کے جرائم کو بھی یاد دلاکر زجر و سرزنش کرنا مقصود ہے (۵۹)۔ مطلب یہ ہے کہ اس سے یہ کہا جائے گا کہ ارے بے غیرت! اسلام سے پہلے بھی تو ان جرائم کا ارتکاب کرتا رہا، مسلمان ہوجانے کے بعد بھی تو یہ جرائم کرتا رہا، اسلام نے تجھ کو ان جرائم سے روکا نہیں؟! تجھ کو حیا و شرم نہیں آئی؟!!

جہاں تک ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کا آیت قرآنی "إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلاً صَالِحاً" کے مفہوم سے استدلال کا تعلق ہے سو اول تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس کا مفہوم بھی وہی ہے جو حدیث "ومن أساء أُخِذ بعمله فی الجاھلیة والإسلام" کا ہے، اور اس میں وہ تمام تاویلات ہوسکتی ہیں جو ہم ابھی اوپر ذکر کرچکے ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ ابو حیّان نے "إِلَّا مَنْ تَابَ..." کو استثناء منقطع قرار دیا ہے (۶۰) لہذا "إلا" "لکن" کے معنی میں ہے اور "مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلاً صَالِحاً" مبتدا ہے اور "فَأُولٰئِكَ يُبَدِّلُ اللّٰهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ" اس کے لیے خبر ہے (۶۱)۔ اس تاویل کے بعد ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کا سارا استدلال ختم ہوجاتا ہے، کیونکہ ان کے استدلال کی بنیاد استثناء کے متصل ہونے پر تھی۔ اور جب یہ

---

(۵۸) فتح الباری (ج۱۲ص۲۶۶)۔

(۵۹) قال الخطابی رحمه اللّٰه تعالی فی أعلام الحدیث (ج۴ص۲۳۱۱ و ۲۳۱۲): "ظاھر ھذا الحکم خلاف ما أجمعت علیه الأمة من أن الإسلام یَجُبُّ ما قبله، قال اللّٰه تعالی: "قل للذین کفروا إن ینتھوا یغفر لھم ما قد سلف" ووجه ھذا الحدیث وتأویله: أنه إذا أسلم مرة لم یؤاخذ بما کان سلف من کفره، ولم یعاقب علیه، وإن أساء فی الإسلام غایة الإساءة، ورکب أشد ما یکون من المعاصی ما دام ثابتاً علی إسلامه، وإنما یؤخذ بما جناه فی الإسلام من المعصیة، ویعیر بما کان منه فی الکفر، ویبکت به، کأنه یقال له: ألیس قد فعلت کیت وکیت وأنت کافر؟! فھلا منعک إسلامک من معاودة مثله، إذ أسلمت؟ ثم یعاقب علی قدر ما یستحقه من المعصیة التی اکتسبھا فی الإسلام، ولا یجوز أن یعاقب عقوبة الکفار، لأن المسلم لا یخلد فی النار، والکافر مخلد فیھا أبداً"۔

(۶۰) کما فی روح المعانی (ج۱۹ص۴۹)۔

(۶۱) وقرنت الجملة بالفاء لوقوعھا خبراً عن الموصول، کما فی قولہ الذی یأتینی فله درھم. انظر روح المعانی (ج۱۹ص۴۹)۔ وانظر أیضاً بیان القرآن (ج۸ص۵۸)۔

استثناء منقطع ہے اور ماقبل سے متعلق نہیں، بلکہ مستقل کلام ہے تو سیئات کے اسقاط کے لیے اسلام و ایمان کے علاوہ توبہ اور عملِ صالح کو اس کے لیے موقوف علیہ قرار نہیں دیا جائے گا۔ واللہ اعلم۔

جمہور کے دلائل

(۱) جمہور کی ایک دلیل تو قرآن کریم کی آیت ہے "قُلْ لِّلَّذِيْنَ كَفَرُوْٓا اِنْ يَّنْتَهُوْا يُغْفَرْ لَهُمْ مَّا قَدْ سَلَفَ" (۶۲) اس آیت سے معلوم ہوا کہ کفر سے باز آکر اگر اسلام کو قبول کرلیا جائے تو سابقہ تمام معاصی وجرائم معاف ہوجاتے ہیں۔

بعض حنابلہ نے آیت میں تاویل کی ہے کہ نصوصِ سابقہ کے پیش نظر اس سے مراد "ماقد سلف مما انتهوا عنه" ہے یعنی وہ سابق گناہ معاف ہوگئے جن سے وہ باز آچکا اور توبہ کرچکا۔ کیونکہ توبہ کہتے ہیں ندامت علی الذنب، إقلاع عن الذنب اور عزم علی عدم العود کو، اب اگر کوئی کافر مسلمان ہوجاتا ہے اور عدم عود إلی الفاحشة کا عزم نہیں کرتا تو اس کی توبہ مکمل نہیں ہوگی، لہذا سابق فواحش و معاصی کے ارتکاب پر اس سے مؤاخذہ ہوگا۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ آیت کو محتمل روایات کی بنیاد پر مقید کرنا درست نہیں۔

جہاں تک اس کی توبہ کے مکمل نہ ہونے کا تعلق ہے سو یہ بات اس لیے درست نہیں کہ توبہ کی مذکورہ شرائط مسلمان کے لیے ہیں جب کہ کافر کا مسلمان ہونا ہی اس کے تمام گناہوں کے مکمل ازالہ کے لیے کافی ہے، وہ اسلام لاتے ہی گویا ایسا معصوم ہوگیا جیسا کہ آج ہی پیدا ہوا ہو۔ نصوص سے یہی مستفاد ہوتا ہے، کما سیأتی۔

(۲) دوسری دلیل حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "أما علمت یا عمرو، أن الإسلام یهدم ما کان قبله؟" (۶۳) اس روایت کے اندر مطلقاً ماقبل کے تمام معاصی کے منہدم ہوجانے کا ذکر ہے۔

(۳) تیسری دلیل حضرت اسامہ رضی اللہ عنہ کا قصہ ہے (۶۴) جس میں یہ وارد ہے کہ انھوں نے

---

(۶۲) سورة الأنفال/۳۸۔

(۶۳) صحیح مسلم (ج۱ص۷۶) کتاب الإیمان، باب کون الإسلام یهدم ماقبله وکذا الحج والهجرة۔

(۶۴) دیکھیے صحیح بخاری (ج۲ص۶۱۲) کتاب المغازی، باب بعث النبی ﷺ أسامة بن زید إلی الحرقات من جهینة، و(ج۲ص۱۰۱۵) کتاب الدیات، باب قول الله: ومن أحیاها۔ وصحیح مسلم (ج۱ص۶۷ و۶۸) کتاب الإیمان، باب تحریم قتل الکافر بعد قوله: لا إله إلا الله۔ وسنن أبی داود، کتاب الجهاد، باب علی مایقاتل المشرکون، رقم (۲۶۴۳)۔

ایک شخص کو "لاإله إلا الله" کہنے کے بعد قتل کردیا تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ناگواری کا اظہار کرتے ہوئے فرمایا "أقتلته بعد ما قال: لا إله إلا الله؟" یہ معذرت پیش کرتے رہے لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم یہی ارشاد فرماتے رہے "أقتلته بعد ما قال لا إله إلا الله؟" حضرت اسامہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں "حتی تمنیت أني لم أكن أسلمت قبل ذلك اليوم" مجھے یہ تمنا ہونے لگی کہ کاش! اس سے پہلے میں مسلمان نہ ہوا ہوتا!

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے ذہنوں میں یہ مرکوز تھا کہ اسلام جرائم سابقہ کو مٹادیتا ہے۔ واللہ اعلم۔

وكان بعد ذلك القصاص: الحسنة بعشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف

اس کے بعد برابر سرابر کا معاملہ ہوگا اور اس کی صورت یہ ہوگی کہ ایک نیکی کے بدلے میں دس گنا ملے گا، یہ تو ابتدائی درجہ ہے، اور بڑھتے بڑھتے سات سو تک پہنچ جائے گا۔

دیکھیے! یہ اسلام کا حسن اور آدمی کا اخلاص ہی ہے کہ ایک نیکی دس گنا سے متجاوز ہوکر سات سو گنا تک پہنچ جاتی ہے۔

کیا نیکی میں صرف سات سو گنا تک ہی اضافہ ہوتا ہے؟

یہاں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اضافہ سات سو گنا ہی تک ہوتا ہے، جب کہ آیت قرآنی "مَثَلُ الَّذِيْنَ يُنْفِقُوْنَ أَمْوَالَهُمْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِيْ كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِّائَةُ حَبَّةٍ وَّاللّٰهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَّشَآءُ" (۶۵) سے معلوم ہوتا ہے کہ سات سو گنا سے زیادہ بھی اضافہ ہوسکتا ہے۔

حدیث باب کے پیش نظر بعض علماء کی رائے تو یہ ہے کہ اضافہ سات سو گنا تک ہی ہوتا ہے اس سے زیادہ نہیں، جہاں تک آیت قرآنی کا تعلق ہے، سو اس کا مفہوم ان کے نزدیک یہ ہے کہ "یضاعف" سے سات سو گنا تک کا اضافہ مراد ہے، کیونکہ اگرچہ اللہ تعالیٰ کی مشیئت اور اختیار میں ہے کہ اس سے بھی زیادہ اضافہ فرمائے لیکن جو اضافہ کیا جائے گا وہ سات سو گنا تک ہی ہے۔

جب کہ جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ ایک نیکی میں اضافہ کے لیے سات سو گنا کی تحدید لازمی نہیں ہے، اس سے زائد اضافہ بھی ہوسکتا ہے (۶۶)۔ چنانچہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث میں

---

(۶۵) سورۃ البقرۃ/۲۶۱۔

(۶۶) دیکھیے فتح الباری (ج۱ص۱۰۰) وعمدۃ القاری (ج۱ص۲۵۲)۔

ہے کتبہا اللہ لہ بہا عندہ عشر حسنات إلی سبعمائة ضعف إلی أضعاف کثیرة" (۶۷)۔

اسی طرح ابن ابی عاصم النبیل رحمۃ اللہ علیہ نے "کتاب العلم" میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث نقل کی ہے "إن اللہ تعالیٰ یعطی بالحسنة ألفَیْ ألف حسنة" (۶۸) یعنی اللہ تعالیٰ ایک نیکی کے بدلہ بیس لاکھ نیکیاں عطا فرماتے ہیں۔

ایک حدیث میں ہے "من تصدق بعدل تمرة من کسب طیب ۔ ولا یقبل اللہ إلا الطیب ۔ فإن اللہ یتقبلہا بیمینہ ثم یربیہا لصاحبہ کما یربی أحدکم فلُوّہ حتی تکون مثل الجبل" (۶۹)۔

یعنی جو شخص اپنی پاکیزہ حلال کمائی سے ایک کھجور کے برابر صدقہ کرتا ہے اسے اللہ رب العزت اپنے داہنے ہاتھ سے قبول کرتے ہیں پھر اسے اس طرح بڑھاتے اور پرورش کرتے ہیں جس طرح تم میں سے کوئی شخص گھوڑے کے بچہ کی پرورش کرتا ہے، حتّٰی کہ وہ ایک کھجور یا اس کے برابر کی چیز پہاڑ کے برابر بن جاتی ہے۔ ظاہر ہے کھجور اگر پہاڑ کے بقدر ہوجائے تو اس میں صرف سات سوگنا کا اضافہ ہی نہیں ہوگا بلکہ اس سے بہت زیادہ اضافہ ہوگا۔ واللہ اعلم۔

والسیّئة بمثلہا إلا أن یتجاوز اللہ عنہا

اور سیّئہ کو ایک ہی سیّئہ سمجھا جائے گا، اس میں اضافہ نہیں ہوگا، البتّہ اللہ تعالیٰ کے اختیار میں ہے کہ اسے معاف فرمادے اس صورت میں وہ ایک گناہ بھی باقی نہیں رہے گا۔

اللہ تعالیٰ بڑا رحیم و کریم ہے، مؤمن کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی خاص رعایت ہوتی ہے، حتّٰی کہ قیامت کے دن ایسا بھی ہوگا کہ آدمی کے گناہوں کو مٹا کے ان کی جگہ حسنات لکھ دی جائیں گی۔

چنانچہ حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "إنی لأعلم آخر أہل الجنة دخولاً الجنةَ، وآخر أہل النار خروجاً منہا: رجل یؤتی بہ یوم القیامة فیقال: اعرِضوا علیہ صغارَ ذنوبہ، وارفعوا عنہ کبارَہا، فتُعرَض علیہ صغارُ ذنوبہ، فیقال: عملتَ یوم کذا وکذا: کذا وکذا؟ فیقول: نعم، لایستطیع أن ینکر، وہو مشفِق من کبار ذنوبہ أن تُعرَض علیہ، فیقال لہ: فإن لک مکان کل سیئة حسنة، فیقول:

(۶۷) والحدیث بتمامہ: "عن ابن عباس، عن النبی ﷺ فیما یروی عن ربہ قال: قال: إن اللہ تعالیٰ کتب الحسنات والسیئات، ثم بین ذلک، فمن ہم بحسنة فلم یعملہا: کتبہا اللہ لہ عندہ حسنة کاملة، فإن ہو ہمّ بہا فعملہا کتبہا اللہ لہ بہا عندہ عشر حسنات إلی سبعمائة ضعف إلی أضعاف کثیرة، ومن ہمّ بسیئة فلم یعملہا کتبہا اللہ لہ عندہ حسنة کاملة، فإن ہو ہمّ بہا فعملہا کتبہا اللہ لہ سیئة واحدة" صحیح البخاری (ج ۲ ص ۹۶۰ و ۹۶۱) کتاب الرقاق، باب من ہم بحسنة أو سیئة ۔ وانظر الصحیح لمسلم (ج ۱ ص ۷۸) کتاب الإیمان، باب بیان تجاوز اللہ تعالیٰ عن حدیث النفس ....

(۶۸) دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۵۲)۔

(۶۹) صحیح البخاری (ج ۱ ص ۱۸۹) کتاب الزکاة، باب الصدقة من کسب طیب۔

رب، قد عملت أشياء لاأراها ههنا! فلقد رأيت رسول الله ﷺ ضحک حتی بدت نواجذه" (۷۰)۔

یعنی جب اس کے چھوٹے گناہ اس کے سامنے لائے جائیں گے تو اسے خوف لاحق ہوگا کہ یہ تو میرے چھوٹے گناہ ہیں اور وہ ایک ایک کر کے سب محفوظ ہیں، بڑے گناہوں کو بھی ابھی شمار کرایا جائے گا، معلوم نہیں کہ اس کے بعد میرا کتنا برا حشر ہو!! لیکن اللہ سبحانہ و تعالیٰ اپنے فضل و کرم سے اسکے گناہوں کو نیکیوں سے بدل دیں گے، اب اس کی ہمّت بڑھ جائے گی اور کہے گا کہ یااللہ! میں نے اور بڑے بڑے گناہ کئے تھے وہ میں یہاں نہیں دیکھ رہا ہوں، اسے یہ امید ہوگی کہ ان کے بدلے بھی اللہ تعالیٰ نیکیاں عطا فرمادیں گے۔

٤٢ : حدّثنا إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُور قَالَ : حدثنا عَبْدُ ٱلرَّزَّاقِ قَالَ : أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ ، عَنْ هَمَّامٍ ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ (۷۱) : قَالَ رَسُولُ ٱللهِ ﷺ (إِذَا أَحْسَنَ أَحَدُكُمْ إِسْلَامَهُ : فَكُلُّ حَسَنَةٍ يَعْمَلُهَا تُكْتَبُ لَهُ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا إِلَى سَبْعِمِائَةِ ضِعْفٍ ، وَكُلُّ سَيِّئَةٍ يَعْمَلُهَا تُكْتَبُ لَهُ بِمِثْلِهَا) .

تراجم رجال

(۱) اسحاق بن منصور: یہ ابو یعقوب اسحاق بن منصور بن بہرام (۷۲) کَوسَج تمیمی مَرْوَزی نیشاپوری ہیں۔

حاکم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ مَرْو میں پیدا ہوئے، ان کی نشوونما نیشاپور میں ہوئی، وہیں ان کی اولاد پھیلی اور وہیں وفات ہوئی، ائمۂ حدیث میں سے ایک امام اور بڑے زاہدوں میں سے تھے، سنت پر سختی سے عمل پیرا رہتے تھے (۷۳)۔

علم کے تثبت کا بہت زیادہ اہتمام کیا کرتے تھے، کہتے ہیں کہ انھوں نے امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے کچھ مسائل لکھے تھے، کسی نے ان کو بتایا کہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے ان میں سے بعض مسائل سے رجوع کرلیا ہے، انھوں نے فوراً ان مسائل کو ایک تھیلے میں ڈالا، اور اپنی پیٹھ پر لاد کر پیدل ہی بغداد چل پڑے،

---

(۷۰) صحیح مسلم (ج۱ص۱۰۶) کتاب الایمان، باب إثبات الشفاعة وإخراج الموحدين من النار۔ و جامع الترمذی کتاب صفة جهنم، باب منه، بعد باب ماجاء ان للنار نفسين، وماذکر من يخرج من النار من أهل التوحيد، رقم (۲۵۹۶)۔

(۷۱) الحديث أخرجه مسلم في صحيحه (ج۱ص۷۸) في کتاب الإيمان، باب بيان تجاوز الله تعالى عن حديث النفس ...۔

(۷۲) قال النووی: بکسر الباء الموحدة، والمشهور فتح باء بهرام، انظر شرح الکرمانی (ج۱ص۱۴۰) وعمدة القاری (ج۱ص۲۵۳) والمغنی ص۱۲)۔

(۷۳) تهذيب الکمال (ج۲ص۴۷۷)۔

وہاں پہنچ کر دوبارہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے سامنے ان مسائل کو پیش کیا، انھوں نے ان کی پھر تائید کی۔ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کو ان کی یہ ادا بہت پسند آئی (۷۴)۔

انھوں نے امام احمد، اسحاق بن راھویہ، ابو الیمان الحکم بن نافع، سفیان بن عیینہ، ابو داود طیالسی، عبدالرزاق بن ھمّام، عفّان بن مسلم، یحیی بن سعید القطّان اور یزید بن ھارون رحمھم اللہ وغیرہ سے احادیث کی روایت کی ہے (۷۵)۔

اور ان سے روایت کرنے والوں میں ابوداود کے سوا باقی اصحابِ اصول ستّہ، ابراہیم حربی، عبداللہ بن احمد بن حنبل، ابوزرعہ رازی اور ابو حاتم رازی رحمھم اللہ تعالی وغیرہ حضرات ہیں (۷۶)۔

امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة مأمون، أحد الأئمة من أصحاب الحديث" (۷۷)۔

امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة ثبت" (۷۸)۔

امام ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "صدوق" (۷۹)۔

خطیب بغدادی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں "كان فقيها عالماً، وهو الذي دون عن أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه: المسائل" (۸۰)۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جمادی الاولی ۲۵۱ھ بروز پیر ان کا انتقال ہوا اور دوسرے روز منگل کے دن تدفین ہوئی (۸۱)۔ رحمه الله تعالى رحمة واسعة۔

(۲) **عبدالرزاق**: یہ ابوبکر عبدالرزاق بن ھمّام بن نافع صعانی یمانی ہیں، ۱۲۶ھ میں آپ کی ولادت ہوئی (۸۲)۔

انھوں نے اسرائیل بن یونس، ثور بن یزید، سفیان ثوری، سفیان بن عیینہ، عبداللہ بن المبارک، امام اوزاعی، فضیل بن عیاض، مالک بن انس، مثنی بن الصباح، معمر بن راشد، ابو معشر نجیح بن

(۷۴) حوالۂ بالا۔

(۷۵) تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۴۷۴۔۴۷۶)۔

(۷۶) تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۴۷۶)۔

(۷۷) تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۴۷۶)۔

(۷۸) حوالۂ بالا۔

(۷۹) حوالۂ بالا۔

(۸۰) تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۴۷۷)۔

(۸۱) دیکھیے التاریخ الصغیر (ص ۲۴۸) والتاریخ الکبیر (ج ۱ ص ۴۰۴) رقم (۱۲۹۱) نیز دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۴۷۷) وعمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۵۳) والکاشف للذھبی (ج ۱ ص ۲۳۹) رقم (۳۲۲) وتقریب التہذب (ص ۱۰۳) رقم (۳۸۴) وخلاصۃ الخزرجی (ص ۳۰)۔

(۸۲) تہذیب الکمال (ج ۱۸ ص ۶۱) وسیر أعلام النبلاء (ج ۹ ص ۵۶۵)۔

عبدالرحمان اور ھُشَیم بن بَشِیر رحمہم اللہ وغیرہ سے سماع حدیث کیا ہے (۸۳)۔

ان سے سماع کرنے والوں میں امام احمد ، امام اسحاق بن راھویہ ، اسحاق بن منصور ، ابو خَیثَمَہ زُھیر بن حرب ، سفیان بن عیینہ (یہ ان کے شیوخ میں سے بھی ہیں) ، سلیمان بن داوٗد الشاذکونی ، عباس بن عبدالعظیم عنبری ، علی بن المدینی ، محمد بن یحیی ذہلی ، معتمر بن سلیمان (یہ ان کے شیوخ میں سے بھی ہیں) وکیع بن الجراح (یہ ان کے اقران میں سے ہیں) اور یحیی بن مَعِین رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ بہت سے محدثین ہیں (۸۴)۔

امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ سے احمد بن صالح مصری رحمۃ اللہ علیہ نے پوچھا "رأیت أحداً أحسن حدیثاً من عبدالرزاق ؟" تو انھوں نے فرمایا "لا" (۸۵)۔

امام ابوزرعہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "عبدالرزاق أحد من ثبت حدیثہ" (٨٦)۔

ان کے استاذ معمر بن راشد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "وأما ابن ھَمّام فإن عاش فخلیق أن تضرب إلیہ أکباد الإبل" (٨٧) یعنی ان کے استاذ نے ان کی طالب علمی کے زمانے میں پیشین گوئی کی کہ اگر یہ جیتے رہے تو اس قابل ہوں گے کہ دور دراز سے سفر کرکے ان کے پاس لوگ پہنچیں گے ۔

ھشام بن یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "کان عبدالرزاق أعلمنا وأحفظَنا" (۸۸)۔

امام ذہلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "وکان أیقظَھم فی الحدیث وکان یحفظ" (۸۹)۔

ائمۂ رجال اور محدثینِ عظام کی ان نقول سے معلوم ہوا کہ حافظ عبدالرزاق بن ہمّام صنعانی رحمۃ اللہ علیہ محدثین میں سے ایک بڑے امام اور حفّاظِ حدیث میں سے ایک بڑے حافظ تھے ، احادیث کی روایت کے سلسلہ میں ان پر ائمۂ محدثین کا اعتماد تھا ۔

البتہ بعض حضرات نے ان کے حافظہ کے بارے میں کلام کیا ہے نیز کچھ حضرات نے ان پر تشیع کا

---

(۸۳) تہذیب الکمال (ج۱۸ ص ۵۲ ۔ ۵۴)۔

(۸۴) تہذیب الکمال (ج۱۸ ص ۵۴ ۔ ٥٦)۔

(۸۵) تہذیب الکمال (ج۱۸ ص ۵۷) وسیر أعلام النبلاء (ج۹ ص ٥٦٩)۔

(٨٦) تہذیب الکمال (ج۱۸ ص ۵۷) وتہذیب التہذیب (ج ٦ ص ٣١١)۔

(۸۷) حوالۂ بالا و تہذیب التہذیب (ج٦ ص ٣١٢)۔

(۸۸) سیر أعلام النبلاء (ج۹ ص ٥٦٦ ۔ ٥٨٠) وتہذیب الکمال (ج۱۸ ص ۵۸) وتہذیب التہذیب (ج٦ ص ٣١٢)۔

(۸۹) تہذیب التہذیب (ج٦ ص ۳۱۴) وھدی الساری (ص ۴۱۹)۔

الزام بھی لگایا ہے، اسی طرح ان سے اہلِ بیت کے فضائل اور کچھ دوسرے حضرات کے مثالب میں چند منکر روایات بھی مروی ہیں۔

چنانچہ ابن حبّان رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "وکان ممن جمع وصنّف وحفظ، وکان ممن یخطئ إذا حدث من حفظه علی تشیعٍ فیه" (۹۰)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة حافظ مصنف شهیر، عمی فی آخر عمره، فتغیّر، وکان یتشیع" (۹۱)۔

امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "فیه نظر لمن کتب عنه بأخرة، روی عنه أحادیث مناکیر" (۹۲)۔

جہاں تک حافظہ کے تغیّر کا تعلّق ہے، سو یہ ایک امرِ واقعہ ہے کہ ان کا حافظہ آخر عمر میں متغیّر ہوگیا تھا، چنانچہ آخر عمر میں جب وہ حدیث بیان کرتے تھے ان میں غلطی کرجاتے تھے، اس لیے ان حضرات کی روایت کا اعتبار نہیں کرنا چاہیے جنھوں نے ان سے آخر عمر میں روایت کی۔

چنانچہ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "أتینا عبدالرزاق قبل المائتین وهو صحیح البصر، ومن سمع منه بعد ماذهب بصره فهو ضعیف السماع" (۱)۔

اسی طرح امام یحیی بن معین رحمۃ اللہ علیہ سے جب عبداللہ بن احمد نے پوچھا "تخشی السن علی عبدالرزاق؟" تو انھوں نے جواب دیا "أما حیث رأیناه فماکان بلغ الثمانین، نحو من سبعین" (۲) یعنی جب ہم نے ان سے حدیثیں سنیں اس وقت وہ اسّی سال کے نہیں ہوئے تھے بلکہ وہ ستّر کے لگ بھگ تھے۔

پھر مختلط کی روایات کے بارے میں محدثین نے اصول بیان کیا ہے کہ جن حضرات نے قبل الاختلاط روایتیں نقل کیں وہ مقبول ہیں اور جنھوں نے بعد الاختلاط نقل کیں وہ مردود ہیں، امام عبدالرزاق رحمۃ اللہ علیہ کی احادیث بھی ممیّز ہیں چنانچہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "احتج به الشیخان فی جملة من حدیث من سمع منه قبل الاختلاط، وضابط ذلک من سمع منه قبل المائتین، فأما بعدها فکان قدتغیر..." (۳)۔

یہاں یہ بات بھی ذہن نشین کرنے کی ہے کہ امام عبدالرزاق رحمۃ اللہ علیہ نے "المصنف"

---

(۹۰) الثقات لابن حبان (ج۸ص۴۱۲)۔ (۹۱) تقریب التہذیب (ص۳۵۴) رقم (۴۰۶۴)۔

(۹۲) میزان الاعتدال (ج۲ص۶۱۰)۔

(۱) تہذیب الکمال (ج۱۸ص۵۸) وسیر أعلام النبلاء (ج۹ص۵۶۵) وتہذیب التہذیب (ج۶ص۳۱۲)۔

(۲) کتاب الضعفاء الکبیر للعقیلی (ج۳ص۱۰۸) نیز دیکھیے سیر أعلام النبلاء (ج۹ص۵۷۰)۔

(۳) ھدی الساری (ص۴۱۹و۴۲۰)۔

سمیت دیگر کتابوں کی تصنیف اختلاط سے قبل کی ہے، لہذا اختلاط کی وجہ سے ان کی کتابوں میں سے کسی کتاب کی روایت کو رد کرنا درست نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "من سمع من الکتب فهو أصح" (۴)۔

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ ہی کا قول ہے "من سمع منه بعد ما عَمِی فلیس بشیء وما کان فی کتبه فهو صحیح، وما لیس فی کتبه فإنه کان یُلقَّن فیتلقن" (۵)۔

نیز امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "کان یتعاهد کتبه" (٦)۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا بھی قول ہے "ما حدث من کتابه فهو أصح" (۷)۔

جہاں تک تشیع کا تعلّق ہے، سو یہ حقیقت ہے کہ امام عبدالرزاق رحمۃ اللہ علیہ کے اندر اگر کچھ تشیع تھا تو وہ ایسا نہیں تھا کہ سببِ طعن بن سکے، کیونکہ وہ بدعت سببِ طعن ہے جس کا متصف داعی بھی ہو پھر اگر تسلیم بھی کرلیا جائے کہ ان میں تشیع تھا تو ان کا اس سے رجوع بھی نقل کیا گیا ہے۔

چنانچہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے ان کے صاحبزادے عبداللہ بن احمد نے پوچھا "عبدالرزاق کان یتشیع ویُفرِط فی التشیع؟" تو انھوں نے جواب دیا "أما أنا فلم أسمع منه فی هذا شیئا، ولکن کان رجلاً تعجبه أخبار الناس أو الأخبار" (۸) یعنی مجھے ان کے شیعہ ہونے کے بارے میں کچھ علم نہیں، البتہ یہ بات ہے کہ ان کو لوگوں کے واقعات کے بارے میں دلچسپی زیادہ ہوتی تھی، اور ان کو نقل کیا کرتے تھے، ممکن ہے ایسے ہی واقعات میں کچھ ایسی باتیں آگئی ہوں جن سے ان کے شیعہ ہونے پر استدلال کیا گیا ہو۔

خود امام عبدالرزاق رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے "واللہ ما انشرح صدری قط أن أفضّل علیاً علیٰ أبی بکر وعمر، رحم اللہ أبابکر، ورحم اللہ عمر، ورحم اللہ عثمان، ورحم اللہ علیا، من لم یحبّهم فما هو مؤمن، وقال: أوثق عملی حبّی إیاهم" (۹)۔

اسی طرح ان سے یہ بھی منقول ہے "أفضّل الشیخین بتفضیل علیّ إیاهما علیٰ نفسه، ولو لم یفضّلهما لم أفضلهما، کفی بی إزراء أن أحب علیاً ثم أخالفَ قوله" (۱۰)۔

---

(۴) تهذیب الکمال (ج۱۸ ص۵۸) وتهذیب التهذیب (ج٦ ص۳۱۲)۔

(۵) هدی الساری (ص۴۱۹)۔

(٦) تهذیب الکمال (ج۱۸ ص۵۷) وتهذیب التهذیب (ج٦ ص۳۱۲)۔

(۷) التاریخ الکبیر (ج٦ ص۱۳۰) وسیر أعلام النبلاء (ج۹ ص۵۷۱) ومیزان الاعتدال (ج۲ ص٦۱۰)۔

(۸) تهذیب الکمال (ج۱۸ ص٦۰) وتهذیب التهذیب (ج٦ ص۳۱۳) ومیزان الاعتدال (ج۲ ص٦۱۰) وسیر أعلام النبلاء (ج۹ ص۵۷۰)۔

(۹) تهذیب الکمال (ج۱۸ ص٦۰) وتهذیب التهذیب (ج٦ ص۳۱۳) وسیر اعلام النبلاء (ج۹ ص۵۷۴)۔

(۱۰) حوالہ جاتِ سابقہ والکامل لابن عدی (ج۵ ص۳۱۲)۔

پھر امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے نقل کیا ہے کہ امام عبدالرزاق نے شیعیت سے رجوع کرلیا تھا، چنانچہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے عبیداللہ بن موسیٰ کے حالات کے تحت لکھا ہے "...ترکہ أحمد لتشیعہ، وقد عوتب أحمد علی روایتہ عن عبدالرزاق، فذکر أن عبدالرزاق رجع" (۱۱) یعنی امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے جب عبیداللہ بن موسیٰ کو تشیع کی بناپر چھوڑا تو ان پر اعتراض کیاگیا کہ انھوں نے عبدالرزاق سے کیوں روایتیں لیں؟! اس پر انھوں نے جواب دیا کہ امام عبدالرزاق نے شیعیت سے رجوع کرلیا تھا (۱۲)۔

واضح رہے کہ امام عبدالرزاق رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں چند اور حضرات سے کلام منقول ہے۔

چنانچہ سفیان بن عیینہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "أخاف أن یکون من الذین ضلّ سعیھم فی الحیاۃ الدنیا" (۱۳)۔

اسی طرح عباس بن عبدالعظیم عنبری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "واللہ الذی لاإلہ إلا ھو، إن عبدالرزاق کذّاب، والواقدی أصدق منہ" (۱۴)۔

ان ہی عباس بن عبدالعظیم نے زیدبن المبارک سے نقل کیا ہے "کان عبدالرزاق کذّاباً یسرق الحدیث" (۱۵)۔

جہاں تک سفیان بن عیینہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول کا تعلق ہے سو جیسا کہ ظاہر ہے کہ یہ جرح بالکل مبہم ہے، انھوں نے اس کی کوئی وجہ ذکر نہیں فرمائی، اور جو جرح مبہم ہو اور اس کے مقابلہ میں ائمۂ رجال سے اس راوی کی تعدیل اور توثیق منقول ہو تو ایسی جرح مقبول نہیں ہوتی۔

پھر ممکن ہے ان کے قول کی بنیاد وہی تشیع ہو جس کا ہم ابھی رد کرچکے ہیں، اس لیے یہ قول ان کے حق میں جارح نہیں۔

عباس بنِ عبدالعظیم نے جو قسم کھاکر ان کو "کذّاب" قرار دیا ہے، حفّاظِ حدیث نے اس کا رد کیا ہے۔

---

(۱۱) تہذیب التہذیب (ج۷ص۵۳)۔

(۱۲) قال الشیخ محمد عوامۃ حفظہ اللہ تعالی: "والتشیع فی عرفھم: محبّۃ علیؓ وتقدیمہ علی الصحابۃ إلا أبابکر وعمر، فإن قدمہ علیھما۔رضی اللہ عنھم جمیعا۔ کان غالیاً فی تشیعہ، وعلیّ مقدم عند أھل السنۃ علی الصحابۃ جمیعاً إلا أبابکر وعمر وعثمان، حسبما تقرر رأیھم علیہ، فیکون خلاف عبدالرزاق مع غیرہ فی تقدیم علیّ علی عثمان أولاً" کذا فی تعلیقاتہ علی الکاشف للذھبی (ج۱ص۶۵۲)۔

(۱۳) الضعفاء الکبیر للعقیلی (ج۳ص۱۰۹) ومیزان الاعتدال (ج۲ص۶۱۰) وسیر أعلام النبلاء (ج۹ص۵۷۱)۔

(۱۴) الضعفاء للعقیلی (ج۳ص۱۰۹) ومیزان الاعتدال (ج۲ص۶۱۱) وتہذیب التہذیب (ج۶ص۳۱۴) وسیر أعلام النبلاء (ج۹ص۵۷۱) والکامل لابن عدی (ج۵ص۳۱۱)۔

(۱۵) تہذیب التہذیب (ج۶ص۳۱۵) وسیر أعلام النبلاء (ج۹ص۵۷۴)۔

چنانچہ حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "هذا ما وافق العبّاسَ عليه مسلم، بل سائر الحفّاظ وأئمة العلم يحتجون به إلا في تلك المناكير المعدودة في سَعةِ ما روى" (١٦)۔

نیز وہ فرماتے ہیں "بل والله ما برَّ عباس في يمينه، ولبئس ما قال: يعمد إلى شيخ الإسلام، ومحدث الوقت، ومن احتج به كل أرباب الصحاح - وإن كان له أوهام مغمورة، وغيره أبرع في الحديث منه - فيرميه بالكذب، ويقدم عليه الواقدي الذي أجمعت الحفّاظ على تركه؟! فهو في مقالته هذه خارق للإجماع بيقين" (١٧)۔

یہی الزام زید بن المبارک نے بھی لگایا تھا لہذا اس کا جواب بھی اس میں آگیا۔

دراصل ایسا معلوم ہوتا ہے کہ زید بن المبارک کو امام عبدالرزاق کے ایک جملہ کی وجہ سے ناگواری ہوئی، اس پر انھوں نے ان کی کتابیں پھاڑ ڈالیں اور وہاں سے چلے آئے، اس کے بعد امام عبدالرزاق کے بارے میں انھوں نے اپنی مذکورہ رائے ظاہر کی۔

مکمل واقعہ امام عقیلی نے اپنی کتاب الضعفاء میں نقل کیا ہے "كان زيد بن المبارك قد لزم عبدالرزاق، فأكثر عنه، ثم خرق كتبه، ولزم محمد بن ثور، فقيل له في ذلك، فقال: كنا عند عبدالرزاق، فحدثنا بحديث معمر، عن الزهري، عن مالك بن أوس بن الحدثان ... الحديث الطويل، فلما قرأ قول عمر لعلي والعباس: "فجئت أنت تطلب ميراثك من ابن أخيك، وجاء هذا يطلب ميراث امرأته" حيث قال عبدالرزاق: انظروا إلى الأنوَك (١٨)، يقول: تطلب ميراثك من ابن أخيك، ويطلب هذا ميراث زوجته من أبيها، لا يقول: رسول الله ﷺ، قال زيد بن المبارك: فلم أعُدْ إليه، ولا أروي عنه" (١٩)۔

یعنی عبدالرزاق نے امیر المومنین سیدنا عمر الفاروق رضی اللہ عنہ کی شان میں "أنوَك" جیسا شنیع لفظ استعمال کرکے گستاخی کی، اس لیے ان سے روایتیں لینا چھوڑ دیں۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے اس واقعہ پر تبصرہ کرتے ہوئے فرمایا کہ عبدالرزاق نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی شان میں ایسا شنیع لفظ استعمال کرکے بہت برا کیا، جب کہ ان کو اگر تبصرہ کرنا ہی تھا تو یوں کہتے "قال أمير المومنين عمر الفاروق" اگرچہ ان کو یہ تبصرہ کرنے کا بھی حق نہ تھا کیونکہ اول تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مقام اور ان کی عزت و عظمت مسلّم ہے، پھر یہ کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ مقام مصطفی

(١٦) ميزان الاعتدال (ج٢ص ٦١١)۔

(١٧) سير أعلام النبلاء (ج٩ص ٥٧١، ٥٧٢)۔

(١٨) الأنوك: الأحمق، والجمع: النُّوكى. كذا في لسان العرب (ج١٠ص ٥٠١)۔

(١٩) الضعفاء الكبير للعقيلي (ج٣ص ١١٠)۔

سے زیادہ باخبر تھے، بعد میں آنے والے ان کی طرح کیسے ہوسکتے ہیں ؟! پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ یہاں مقام عمومت و بنوت (یعنی میراث کے احکام) کو بیان کررہے تھے، اس مقام پر "رسول اللہ ﷺ" کہنا مناسب نہیں تھا، چوں کہ میراث کا استحقاق حضرت عباس کے چچا ہونے اور حضرت فاطمہ کے صاحبزادی ہونے کی بنا پر ظاہر کیا جارہا تھا، رسالت کی بنا پر نہیں۔ اس لئے حضرت عمر نے میراث کے ذکر میں میراث کی اصطلاح استعمال کی جس میں کوئی قباحت نہیں تھی، اس لیے عبدالرزاق کی یہ رائے بالکل غلط تھی۔

لیکن اس کے باوجود اس واقعہ کی بنیاد پر ان کو مجروح قراردینا اور "کذاب یسرق الحدیث" کہنا درست نہیں چنانچہ وہ فرماتے ہیں "وبکل حال فنستغفر اللہ لنا ولعبدالرزاق، فإنہ مأمون علی حدیث رسول اللہ ﷺ، صادق" (۲۰)۔

امام عبدالرزاق رحمۃ اللہ علیہ کی احادیث پر ائمۂ حدیث کو کس قدر اعتماد تھا اس کا اندازہ مندرجہ ذیل واقعہ سے لگا سکتے ہیں :۔

ابو صالح محمد بن اسمٰعیل ضِراری رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ جب ہم عبدالرزاق کے پاس طلبِ حدیث کے لیے صنعاء پہنچے تو وہاں کسی سے معلوم ہوا کہ ہمارے بڑے ائمۂ محدثین یحیی بن معین اور احمد بن حنبل رحمہما اللہ تعالیٰ وغیرہ نے عبدالرزاق سے روایت چھوڑدی، اور یہ کہ یہ حضرات ان کو ناپسند کرتے ہیں یہ سن کر ہمیں سخت پریشانی لاحق ہوئی کہ خواہ مخواہ ہم نے اتنا خرچہ کیا، سفر کیا اور مشقت اٹھائی، اسی حال میں حج کا زمانہ آگیا، میں مکّہ مکرمہ پہنچا، وہاں امام یحیی بن معین رحمۃ اللہ علیہ سے ملاقات ہوئی، میں نے پوچھا اے ابو زکریا! ہم نے سُنا ہے کہ آپ لوگوں نے امام عبدالرزاق رحمۃ اللہ علیہ کی حدیثیں چھوڑدیں اور ان سے اعراض کرلیا۔ انھوں نے فرمایا "یاأبا صالح، لوارتدّ عبدالرزاق عن الإسلام ماترکنا حدیثہ" (۲۱) یعنی اگر عبدالرزاق رحمۃ اللہ علیہ خدانخواستہ مرتد بھی ہوجاتے ہیں - والعیاذ باللہ - پھر بھی ان کی حدیثیں اس قدر مضبوط ہیں کہ ہم انھیں چھوڑنے والے نہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ امام عبدالرزاق بن ہمّام رحمۃ اللہ علیہ ائمۂ حدیث میں سے ایک جلیل القدر ثقہ امام ہیں، البتہ ان کے حافظہ میں آخر عمر میں تغیّر پیدا ہوگیا تھا، اس لیے ان کی وہ روایات قابلِ قبول نہیں جو انھوں نے ۲۰۰ھ کے بعد روایت کیں، نیز ان سے کچھ منکر روایات بھی مروی ہیں جن کی نشاندہی حفاظِ

(۲۰) سیر أعلام النبلاء (ج۹ص ۵۷۲ و ۵۷۳)۔ قال الذہبی فی میزان الاعتدال (ج۲ص ۶۱۱): "فی ہذہ الحکایۃ إرسال، واللہ أعلم بصحتہا، ولا اعتراض علی الفاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ فیہا، فإنہ تکلم بلسان قسمۃ الترکات"۔

(۲۱) الضعفاء الکبیر للعقیلی (ج۳ص ۱۱۰) و میزان الاعتدال (ج۲ص ۶۱۲) و سیر أعلام النبلاء (ج۹ص ۵۷۳) و تہذیب التہذیب (ج۶ص ۳۱۴) والکامل لابن عدی (ج۵ص ۳۱۱)۔

حدیث نے کردی ہے۔

جہاں تک ان کے شیعی ہونے کا تعلّق ہے سو وہ یا تو ثابت نہیں اور اگر ثابت بھی ہو تو مضر نہیں۔

چنانچہ حافظ ابن عدی رحمۃ اللہ علیہ نے ان کے بارے میں جو اپنی رائے لکھی ہے وہ نہایت معتدل اور قولِ فیصل ہے، وہ فرماتے ہیں "ولعبد الرزاق أصناف و حدیث کثیر، وقد رحل إلیه ثقات المسلمین وأئمتهم، وکتبوا عنه، ولم یروا بحدیثه بأساً، إلا أنهم نسبوه إلی التشیع، وقد روی أحادیث فی الفضائل مما لا یوافقه علیها أحد من الثقات، فهذا أعظم مارمَوْه به من روایته لهذه الأحادیث، ولِما رواه فی مثالب غیرهم مما لم أذکره فی کتابی هذا، وأما فی باب الصدق، فأرجو أنه لا بأس به، إلا أنه قد سبق منه أحادیث فی فضائل أهل البیت و مثالب آخرین مناکیر" (۲۲)۔

شوال ۲۱۱ھ میں آپ کا انتقال ہوا (۲۳)۔ رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃ واسعۃ

(۳) **معمر**: یہ معمر بن راشد ازدی ہیں ان کے مختصر حالات "بدء الوحی" کی چھٹی حدیث کے ذیل میں گذر چکے ہیں (۲۴)۔

(۴) **همّام**: یہ هَمّام بن مُنَبِّہ [اسم فاعل از تفعیل] (۲۵) بن کامل بن سِیْج [بکسر السین المهملة وسکون التحتیة وبجیم، وقیل بفتح السین] (۲۶) یمانی صنعانی (۲۷) أبناوی (۲۸) ہیں، ان کی کنیت ابو عقبہ ہے، وھب بن منبّہ، معقل بن منبّہ اور غیلان بن منبّہ ان کے بھائی ہیں۔

ہمّام بن منبّہ حضرت عبداللہ بن الزبیر، حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت عبداللہ بن عمر بن الخطاب، حضرت معاویہ بن ابی سفیان اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم اجمعین سے روایت کرتے ہیں۔

ان سے ان کے بھائی وھب بن منبّہ، بھتیجے عقیل بن معقل بن منبّہ، علی بن الحسن اور معمر بن

---

(۲۲) الکامل فی ضعفاء الرجال لابن عدی (ج۵ص۳۱۵)۔

(۲۳) تهذیب الکمال (ج۱۸ص۶۱) والتاریخ الکبیر (ج۶ص۱۳۰) والثقات لابن حبان (ج۸ص۴۱۲) وطبقات ابن سعد (ج۵ص۵۴۸)۔

(۲۴) دیکھئے کشف الباری (ج۱ص۴۶۵ و۴۶۶)۔

(۲۵) دیکھئے المغنی فی ضبط اسماء الرجال (ص۷۵)۔

(۲۶) المغنی (ص۴۱)۔

(۲۷) الصنعانی: نسبة إلی صنعاء مدینة بالیمن، بزیادة النون فی آخره، والقیاس أن یقال: صنعاوی، ومن العرب من یقوله، فأبدلوا من الهمزة: النون کذا فی العمدة (ج۱ص۲۵۴)۔

(۲۸) الأبناوی: بفتح الهمزة وسکون الباء الموحدة وفتح النون، نسبة إلی الأبناء، وهم قوم بالیمن من ولد الفرس الذین جهزهم کسری مع سیف بن ذی یزن الی ملک الحبشة، فغلبوا الحبشة وأقاموا بالیمن. وقال أبو حاتم بن حبان: کل من ولد بالیمن من أولاد الفرس ولیس من العرب یقال: أبناوی، وهم الأبناویون. کذا فی العمدة (ج۱ص۲۵۴)۔

راشد رحمہم اللہ تعالیٰ روایت کرتے ہیں (۲۹)۔

ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو "ثقات" میں ذکر کیا ہے (۳۰)۔

امام یحیی بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة" (۳۱)۔

امام عجلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "یمانی تابعی ثقة" (۳۲)۔

یہ وہی ہمام بن منبہ ہیں جن کا حدیثی نوشتہ "صحیفۂ ہمام بن منبہ" کے نام سے معروف ہے، یہ صحیفہ انھوں نے براہ راست حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے سن کر ضبط کیا تھا۔

ان احادیث کے ضبط کا واقعہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے بیان فرمایا ہے کہ ہمام بن منبہ عموماً جہاد میں شریک ہوا کرتے تھے اور اپنے بھائی وھب بن منبہ کے لیے کتابیں خریدا کرتے تھے، انھوں نے مدینہ منورہ میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی مجالست اختیار کی، اور وہیں یہ احادیث سنیں اور انھیں ضبط کیا، یہ ایک سوچالیس کے قریب حدیثیں تھیں، معمر بن راشد کی ملاقات ان سے یمن میں اس وقت ہوئی تھی جب کہ وہ بہت ہی ضعیف ہوچکے تھے حتّی کہ ان کی بھویں گرکر آنکھوں پر آرہی تھیں، ایسے وقت میں معمر نے ان سے یہ صحیفہ سُنا، کیفیت یہ تھی کہ جب سناتے سناتے ہمام تھک گئے تو معمر نے باقی حدیثیں ان کے سامنے پڑھیں (۳۳)۔

اس صحیفہ کو امام عبدالرزاق رحمۃ اللہ علیہ معمر سے روایت کرتے ہیں اور معمر ھمام بن منبہ سے، اور وہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں۔

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے (جو کہ امام عبدالرزاق بن ھمام کے خاص شاگرد تھے) یہ پورا صحیفہ اپنی مسند میں نقل کردیا ہے، مسند احمد میں ان احادیث کی تعداد کل ایک سو چھتیس ہے۔

اس صحیفہ کا ایک مخطوطہ نسخہ جو کہ حافظ احمد بن یوسف سلمی نیشاپوری متوفی ۲۶۴ھ کی روایت سے ہے، مکتبہ ظاہریہ دمشق میں ہے۔ مشہور محقق ڈاکٹر محمد حمیداللہ حیدر آبادی نے مخطوطہ نسخہ کی تحقیق کرکے دمشق سے ۱۳۷۲ھ مطابق ۱۹۵۳ء میں شائع کردیا تھا۔ "جزاہ اللہ تعالیٰ خیراً"۔

---

(۲۹) دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۳۰ ص ۲۹۸ و ۲۹۹)۔

(۳۰) کتاب الثقات لابن حبان (ج۵ ص ۵۱۰)۔

(۳۱) تہذیب الکمال (ج ۳۰ ص ۲۹۹)۔

(۳۲) تہذیب التہذیب (ج ۱۱ ص ۶۷)۔

(۳۳) تہذیب الکمال (ج ۳۰ ص ۲۹۹ و ۳۰۰) و سیر أعلام النبلاء (ج۵ ص ۳۱۲)۔

محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان کی وفات ۱۳۱ھ میں ہوئی (۳۴) ۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے علی بن المدینی رحمۃ اللہ علیہ کے واسطہ سے نقل کیا ہے کہ ھمام بن منبّہ کی وفات ۱۳۲ھ میں ہوئی ۔ (۳۵) واللہ أعلم۔ رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃ واسعۃ

(۵) حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے تفصیلی حالات کتاب الایمان ، باب امور الایمان کے تحت گذر چکے ہیں ۔ (۳۶)

إذا أحسن أحدكم إسلامه فكل حسنة يعملها تكتب له بعشر أمثالها إلى سبعمائة ضِعف، وكل سيئة يعملها تكتب له بمثلها

جب تم میں سے کوئی شخص اپنے اسلام میں حسن اور خوبیاں پیدا کرتا ہے اور اطاعت کو اختیار کرتا ہے تو ہر وہ نیک کام جو وہ کرتا ہے دس گنا سے لے کر سات سوگنا تک لکھاجاتا ہے ، اور ہر برا کام جو وہ کرتا ہے وہ ایک ہی لکھا جاتا ہے ۔

اس حدیث سے متعلق تمام تفصیلات پچھلی حدیث کے ذیل میں آچکی ہیں ۔

۳۱ - باب : أَحَبُّ ٱلدِّينِ إِلَى ٱللَّهِ أَدْوَمُهُ

بابِ سابق کے ساتھ اس باب کا ربط

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس باب کی مناسبت ماقبل کے باب سے اس طرح ہے کہ ماقبل میں اسلام کے حسن کا ذکر تھا اور اب یہاں حدبندی کی جارہی ہے کہ اسلام میں حسن کا تصور کرنے کے بعد ایسا نہ ہو کہ کوئی شخص اعمال میں غلو اور تجاوز عن الحدود کا ارتکاب کرنے لگے ۔ کیونکہ تجاوز عن الحدود اور غلو کو اگر اختیار کیا جائے گا تو پھر آخر میں تھک جانے کے بعد عمل کو بالکل چھوڑ بیٹھے گا ، اس لیے یہاں یہ بتلایا گیا ہے کہ بیشک اعمال کے ذریعہ اسلام میں حسن آتا ہے لیکن میانہ روی اور اعتدال اختیار کرو اور مداومت اختیار کرو ، تب ہی وہ حسن قائم اور برقرار رہے گا (۳۷) ۔

---

(۳۴) تہذیب الکمال (ج۳۰ص۴۰۰) و طبقات ابن سعد (ج۵ص۵۴۴)۔ لیکن طبقات کے مطبوعہ نسخہ میں ہے "مات سنة إحدى أو اثنتين ومائة" دکتور بشار عواد معروف محقق تہذیب الکمال اس کو نقل کرکے لکھتے ہیں "وهو تحريف"۔

(۳۵) التاریخ الکبیر (ج۸ص۲۳۶) رقم (۲۸۴۷)۔

(۳۶) دیکھیے کشف الباری (ج۱ص۶۵۹۔۶۶۳)۔

(۳۷) دیکھیے فتح الباری (ج۱ص۱۰۱)۔

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ماقبل میں اسلام کے لیے حسن یعنی امتثال اوامر، اجتناب از نواہی اور شفقت علی خلق اللہ کا بیان تھا اور اب ان میں مداومت اور مواظبت کو بیان کرنا مطلوب ہے، کیونکہ جب بندہ مداومت اور مواظبت اختیار کرے گا تو اللہ تعالیٰ کی محبت میں اضافہ ہوگا، اور اسلام کا حسن دائمی ہوگا۔ (۳۸) یہ مناسبت زیادہ بہتر ہے۔

ترجمۃ الباب کا مقصد

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس ترجمہ سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصود یہ ہے کہ ایمان کا اطلاق عمل پر درست ہے، کیونکہ ترجمہ قائم فرمایا ہے "أحب الدّین إلی اللہ أدومہ" دین عمل کے معنی میں ہے اور مطلب یہ ہے کہ اللہ کے نزدیک سب سے محبوب عمل وہ ہے جس پر مداومت کی جائے، اس سے معلوم ہوا کہ اعمال دین میں داخل ہیں اور مصنّف کے نزدیک ایمان، اسلام اور دین کا اطلاق ایک ہی حقیقت پر ہوتا ہے، تو جب اعمال کا دین میں سے ہونا ثابت ہوگیا تو اسلام و ایمان میں داخل ہونا بھی ثابت ہوگیا (۳۹)۔

ابن بطّال رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ترجمۃ الباب سے مصنف کا مقصود مرجئہ کی تردید ہے کہ تم کہتے ہو کہ اعمال کا ایمان اور دین سے کوئی تعلق نہیں جب کہ یہاں عمل کو "دین" کہا گیا اور اس پر مداومت کی ترغیب دی گئی ہے (۴۰)۔

٤٣ : حدثنا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى ، حدثنا يَحْيَى ، عَنْ هِشَامٍ قَالَ : أَخْبَرَنِي أَبِي عَنْ عَائِشَةَ (۴۱) أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ دَخَلَ عَلَيْهَا وَعِنْدَهَا امْرَأَةٌ ، قَالَ : (مَنْ هَذِهِ) . قَالَتْ : فُلَانَةُ ، تَذْكُرُ مِنْ صَلَاتِهَا ، قَالَ : (مَهْ ، عَلَيْكُمْ بِمَا تُطِيقُونَ ، فَوَاللهِ لَا يَمَلُّ اللهُ حَتَّى تَمَلُّوا) . وَكَانَ أَحَبَّ الدِّينِ إِلَيْهِ مَا دَاوَمَ عَلَيْهِ صَاحِبُهُ . [۱۱۰۰، وانظر: ۱۸٦۹]

---

(۳۸) دیکھیے عمدۃ القاری (ج۱ص۲۵۵)۔

(۳۹) فتح الباری (ج۱ص۱۰۱)۔

(۴۰) دیکھیے شرح الکرمانی (ج۱ص۱۶۳)۔

(۴۱) الحدیث أخرجہ البخاری أیضاً فی کتاب التہجد، باب مایکرہ من التشدید فی العبادۃ، رقم (۱۱۵۱) ومسلم فی صحیحہ (ج۱ص۲٦۴) کتاب صلاۃ المسافرین، باب فضیلۃ العمل الدائم من قیام اللیل وغیرہ... والنسائی فی سننہ (ج۱ص۲۴۳) کتاب قیام اللیل وتطوع النہار، باب الاختلاف علی عائشۃ فی إحیاء اللیل ۔ وابن ماجہ فی سننہ فی کتاب الزہد، باب المداومۃ علی العمل، رقم (۴۲۳۸)۔

تراجم رجال

(۱) محمد بن المثنیٰ: یہ ابو موسیٰ محمد بن المثنیٰ بن عبید عَنَزی بصری ہیں ، ان کے حالات پیچھے ، کتاب الإیمان، باب حلاوۃ الإیمان کے تحت گذر چکے ہیں ۔

(۲) یحییٰ: یہ مشہور محدث امام یحییٰ بن سعید القطان تمیمی ہیں ان کے حالات کتاب الایمان، باب من الإیمان أن یحب لأخیہ مایحب لنفسہ کے تحت ہم ذکر کرچکے ہیں ۔

(۳) هشام: ان کے حالات کشف الباری (ج۱ص ۲۹۱) میں مختصراً آچکے ہیں لیکن چوں کہ یہ صحاحِ ستہ کے اہم ترین راویوں میں سے ہیں اس لئے قدرے تفصیل سے ان کے حالات دوبارہ ذکر کئے جارہے ہیں ۔ یہ هشام بن عروہ بن الزبیر بن العوام قرشی اسدی مدنی ہیں ، ان کی کنیت ابو المنذر ہے ، بعض حضرات نے ابو عبداللہ کنیت ذکر کی ہے (۴۲) ۔

حضرت انس ، حضرت جابر بن عبداللہ ، حضرت سہل بن سعد اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہم کی زیارت کی ہے لیکن روایت نہیں کی ، حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے بارے میں تو یہ بھی منقول ہے کہ انھوں نے هشام کے سر پر ہاتھ پھیرا اور دعا کی (۴۳) ۔

صغارِ تابعین میں ان کا شمار ہوتا ہے (۴۴) ، اپنے والد عروہ کے علاوہ اپنے چچا عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہما ، اپنی اہلیہ فاطمہ بنت المنذر ، عبداللہ بن عروہ بن الزبیر ، ابن شہاب زہری ، یزید بن رومان ، عبدالرحمن بن القاسم بن محمد بن ابی بکر الصدیق ، ابوالزبیر محمد بن مسلم مکّی اور ابو سلمہ بن عبدالرحمن بن عوف رحمہم اللہ تعالیٰ سے روایت کرتے ہیں (۴۵) ۔

ان سے روایت کرنے والوں میں امام شعبہ ، امام مالک ، سفیان ثوری ، اسرائیل بن یونس ، اسماعیل بن عُلَیّہ ، ایوب سختیانی ، حماد بن زید ، حماد بن سلمہ ، داؤد بن نُصیر طائی ، عبداللہ بن المبارک ، وکیع بن الجراح اور یحییٰ بن سعید القطان رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ بہت سے مشہور محدثین ہیں (۴۶) ۔

امام عجلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "کان ثقة" (۴۷)۔

---

(۴۲) تہذیب الکمال (ج۳۰ص ۲۳۲ و ۲۳۳) ۔

(۴۳) حوالۂ بالا و سیر اعلام النبلاء (ج٦ص ۳۵) ۔

(۴۴) ھدی الساری (ص ۴۴۸) ۔

(۴۵) تہذیب الکمال (ج۳۰ص ۲۳۳ و ۲۳۴) ۔

(۴۶) تہذیب الکمال (ج۳۰ص ۲۳۴ ـ ۲۳۷) ۔

(۴۷) تہذیب الکمال (ج۳۰ص ۲۳۸) ۔

امام محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "وکان ثقة ثبتا کثیر الحدیث حجة" (۴۸)۔

امام ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة إمام فی الحدیث" (۴۹)۔

ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "کان حافظاً متقناً ورِعاً فاضلاً" (۵۰)۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "...الإمام الثقة شیخ الإسلام..." (۵۱)۔

نیز وہ فرماتے ہیں "أحد الأعلام، حجة إمام" (۵۲)۔

اسی طرح وہ فرماتے ہیں "الإمام الحافظ الحجة..." (۵۳)۔

ھشام بن عروہ پر امام مالک، یعقوب بن شیبہ اور ابو الحسن بن القطّان رحمھم اللہ تعالیٰ نے کلام کیا ہے۔ چنانچہ ابو الحسن بن القطّان نے فرمایا "ھو وسھیل بن أبی صالح اختلطا وتغیّرا" (۵۴) یعنی ان کے حافظہ میں اس قدر تغیّر آگیا تھا کہ وہ مختلط ہوگئے تھے۔

اسی طرح یعقوب بن شیبہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثبت، ثقة، لم ینکر علیه شیء إلا بعد ما صار إلی العراق، فإنه انبسط فی الروایة عن أبیه، فأنکر ذلک علیه أھل بلده، والذی یری أن ھشاماً یسھل لأھل العراق أنه کان لا یحدث عن أبیه إلا بما سمعه منه، فکان تسھله أنه أرسل عن أبیه مما کان یسمعه من غیر أبیه عن أبیه" (۵۵) یعنی ھشام کی اصل عادت تو یہ تھی کہ وہ اپنے والد سے براہ راست سنی ہوئی احادیث ہی روایت کیا کرتے تھے، لیکن جب وہ عراق گئے تو وہاں اہلِ عراق کے لیے کچھ اس طرح آسانی کی کہ بعض وہ احادیث جو انھوں نے اپنے والد سے براہ راست تو نہیں سنی تھیں لیکن کسی کے واسطہ سے سن رکھی تھیں، ایسی حدیثوں کو وہ واسطہ کو حذف کرکے براہ راست اپنے والد سے روایت کیا کرتے تھے۔

اسی طرح عبدالرحمٰن بن یوسف بن خراش رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "کان مالک لا یرضاه... بلغنی أن مالکاً نقم علیه حدیثه لأھل العراق، قدم الکوفة ثلاث مرات، قَدْمة کان یقول: "حدثنی أبی قال: سمعت عائشة" وقدِمَ الثانیة، فکان یقول: "أخبرنی أبی عن عائشة" وقدم الثالثة، فکان یقول: "أبی عن عائشة"

---

(۴۸) طبقات ابن سعد (ج۷ص ۳۲۱)۔

(۴۹) تذکرۃ الحفاظ للذھبی (ج۱ ص ۱۴۴) وتھذیب الکمال (ج ۳۰ ص ۲۳۸) وسیر أعلام النبلاء (ج۶ ص ۳۵)۔

(۵۰) الثقات لابن حبان (ج۵ ص ۵۰۲)۔

(۵۱) سیر أعلام النبلاء (ج۶ ص ۳۴)۔

(۵۲) میزان الاعتدال (ج۴ ص ۳۰۱)۔

(۵۳) تذکرۃ الحفاظ (ج۱ ص ۱۴۴)۔

(۵۴) میزان الاعتدال (ج۴ ص ۳۰۱) وسیر أعلام النبلاء (ج۶ ص ۳۵)۔

(۵۵) تھذیب الکمال (ج ۳۰ ص ۲۳۸)۔

يعنى يرسل عن أبيه" (۵٦)۔

جہاں تک ابو الحسن بن القطّان رحمۃ اللہ علیہ کے کلام کا تعلّق ہے کہ وہ مختلط ہوگئے تھے سو حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا زبردست رد فرمایا ہے، چنانچہ وہ میزان الاعتدال میں فرماتے ہیں:

"أحد الأعلام، حجة إمام، لكن فى الكِبَر تناقص حفظه، ولم يختلط أبداً، ولا عبرة بما قاله أبو الحسن ابن القطان من أنه وسهيل بن أبى صالح اختلطا وتغيرا، نعم، الرجل تغيّر قليلاً، ولم يبق حفظه كهو فى حال الشبيبة، فنسى بعض محفوظه أو وَهِمَ، فكان ماذا؟! أهو معصوم من النسيان؟! ولما قَدِمَ العراق فى آخر عمره حدث بجملة كثيرة من العلم، فى غضون ذلك يسير أحاديث لم يجودها، ومثل هذا يقع لمالك، ولشعبة، ولوكيع، ولكبار الثقات، فدع عنك الخبط، وذر خلط الأئمة الأثبات بالضعفاء والمخلطين، فهشام شيخ الإسلام، ولكن أحسن الله عزاءنا فيك يا ابن القطّان" (۵۷)۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ کی گفتگو کا خلاصہ یہ ہے کہ ھشام کے حافظہ میں بالکل آخر عمر میں تھوڑا بہت تغیّر ضرور آگیا تھا لیکن وہ "مختلط" کے درجے کو نہیں پہنچے تھے، یہ تغیّر بھی پیرانہ سالی کی وجہ سے لازمی ہوتا ہے، کیونکہ یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ جوانی کے زمانے میں جو زبردست حافظہ ہوتا ہے وہ بڑھاپے کے زمانے میں نہیں ہوتا۔ جہاں تک آخر عمر میں عراق میں کچھ ایسی احادیث کی روایت کا تعلّق ہے جن میں کچھ خامیاں تھیں سو ایسی خامیوں سے تو بڑے بڑے ائمۂ ثقات بھی خالی نہیں ہوتے، چنانچہ ایسے اوھام امام مالک، امام شعبہ اور امام وکیع بن الجراح رحمہم اللہ تعالیٰ جیسے اساطین علم حدیث کو بھی لاحق ہوتے ہیں، ایسے معمولی اوھام کی وجہ سے ثقات کو ضعفاء اور مختلطین کے ساتھ ملادینا ہرگز مناسب نہیں۔

یہی بات انھوں نے سیر اعلام النبلاء میں بھی لکھی ہے، بلکہ اس میں یہ اضافہ بھی ہے کہ "وما هذا التغيّر بضارٍّ أصلاً، وإنما الذى يضر: الاختلاط، وهشام فلم يختلط قط، هذا أمر مقطوع به، وحديثه محتج به فى الموطإ، والصحاح، والسنن، فقول ابن القطان: "إنه اختلط" قول مردود مرذول، فأرِنى إماماً من الكبار سَلِم من الخطإ والوهم، فهذا شعبة - وهو فى الذروة - له أوهام، وكذلك معمر، والأوزاعى، ومالك، رحمة الله عليهم" (۵۸)۔

یعنی مطلق تغیّر مضر اور قادح نہیں، بلکہ مضر اور قادح "اختلاط" ہے اور ھشام کے بارے میں یہ امر طے شدہ اور یقینی ہے کہ وہ زندگی کے کسی مرحلے میں "مختلط" نہیں ہوئے، یہی وجہ ہے کہ ان کی

---

(۵٦) دیکھیے سیر أعلام النبلاء (ج٦ ص۳۵) وتہذیب الکمال (ج۳۰ ص۲۳۹) ومیزان الاعتدال (ج۴ ص۳۰۲) وھدی الساری (ص۴۴۸)۔

(۵۷) میزان الاعتدال (ج۴ ص۳۰۱ و۳۰۲)۔

(۵۸) سیر أعلام النبلاء (ج٦ ص۳۵ و۳٦)۔

حدیثوں سے موطا، کتبِ صحاح اور سنن میں استدلال و احتجاج کیا گیا ہے، لہذا ابن القطان رحمۃ اللہ علیہ کا قول کہ وہ مختلط ہوگئے تھے ناقابلِ قبول ہے، جہاں تک معمولی وہم کا تعلق ہے سو اس سے شعبہ، معمر، اوزاعی اور مالک جیسے ائمہ بھی محفوظ نہیں ہیں۔

جہاں تک یعقوب بن شیبہ رحمۃ اللہ علیہ کا یہ کہنا ہے کہ وہ واسطہ کو حذف کرکے اپنے والد سے ارسالاً روایت کیا کرتے تھے، سو یہ تدلیس ہے (۵۹)، لیکن واضح رہے کہ وہ ہمیشہ تدلیس نہیں کیا کرتے تھے، ان کی عادت مستقل تدلیس کی نہیں تھی بلکہ کبھی کبھار ایسا کیا کرتے تھے، چنانچہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة فقيه ربما دلس" (٦٠) یعنی وہ ثقہ ہیں اور فقیہ ہیں کبھی کبھار تدلیس کیا کرتے تھے۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ یعقوب بن شیبہ کا یہ قول نقل کرکے فرماتے ہیں "في حديث العراقيين عن هشام أوهام تحتمل، كما وقع في حديثهم عن معمر أوهام" (٦١) یعنی اہلِ عراق ہشام سے جو روایت کرتے ہیں ان میں معمولی اوہام ہیں جن کو برداشت کیا جاسکتا ہے، ایسے ہی اوہام معمر کی روایتوں میں بھی ہیں جو اہلِ عراق ان سے روایت کرتے ہیں۔

پھر جہاں تک عبدالرحمن بن یوسف بن خراش رحمۃ اللہ علیہ کے قول کا تعلق ہے کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ ان کو پسند نہیں کیا کرتے تھے اور وہ ان کی احادیث پر تنقید کیا کرتے تھے جو اہلِ عراق روایت کرتے ہیں، سو یہ تنقید بھی انہی اوہام اور اس نادر تدلیس کی وجہ سے ہے جس کا وہ ارتکاب کیا کرتے تھے۔ ایسے اوہام بھی قادح نہیں ہیں اور ایسی تدلیس بھی قابلِ برداشت ہے۔

یہی وجہ ہے کہ حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے ان کا ذکر ان مدلسین میں کیا ہے جو کبھی کبھار تدلیس کرتے ہیں اور ان کی تدلیس برداشت کی جاتی ہے (۶۲)۔

مذکورہ تمام نقول و اقوال کا خلاصہ یہ ہوا کہ ہشام بن عروہ رحمۃ اللہ علیہ کی ثقاہت، تثبت اور فقاہت مجمع علیہ ہے، آخر عمر میں ان کے حافظہ میں معمولی تغیّر ضرور پیدا ہوا لیکن وہ اختلاط کے درجہ میں نہیں تھا، البتہ وہ کبھی کبھار تدلیس کیا کرتے تھے؛ لیکن یہ تدلیس ایسی نہیں کہ ان کی روایات کے لیے قادح بنیں، یہی وجہ ہے کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سمیت تمام مشہور مصنفینِ حدیث نے ان کی روایات کو بطور احتجاج واستدلال اپنی کتابوں میں درج کیا ہے۔ واللہ اعلم۔

---

(۵۹) قاله الحافظ في هدى الساري (ص ۴۴۸)۔

(٦٠) تقريب التهذيب (ص ۵۷۳) رقم (۷۳۰۲)۔

(٦١) سير أعلام النبلاء (ج ٦ ص ۴٦)۔

(٦٢) تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس (ص ١٨) نیز دیکھیے تعلیقات الشیخ محمد عوامة على الكاشف للذهبي (ج ۲ ص ۳۳۷)۔

آپ عام حالات میں بھی صدقِ قول و فعل کے کس قدر عادی تھے اس کا اندازہ اس واقعہ سے ہوگا جو ان کے حالات میں اصحابِ سیر و تراجم نے نقل کیا ہے کہ " خلیفہ منصور نے ھشام بن عروہ سے کہا کہ اے ابو المنذر! آپ کو وہ دن یاد ہے جس دن میں اپنے بھائیوں کے ساتھ آپ کے پاس آیا تھا، آپ ایک لکڑی کے پیالے میں ستّو گھول کر پی رہے تھے ؟! ہم جب آپ کے پاس سے نکلے تو ہمارے والد نے ہم سے کہا کہ اس بڑے میاں کے حقوق کا لحاظ رکھنا، کیونکہ جب تک یہ زندہ ہیں تمہاری قوم میں کچھ نہ کچھ خیر رہے گی۔ ھشام نے فرمایا کہ امیر المؤمنین! مجھے یہ واقعہ بالکل یاد نہیں ہے۔

جب وہ منصور کے دربار سے نکلے تو کسی نے ان کو ملامت کی اور کہا کہ آپ بھی عجیب ہیں! امیر المؤمنین آپ کو ایسا واقعہ یاد دلارہے ہیں جس کا حوالہ دے کر آپ مزید قربت حاصل کرسکتے ہیں، لیکن آپ صاف انکار کررہے ہیں!! ھشام بن عروہ نے فرمایا کہ جب مجھے یہ واقعہ یاد ہی نہیں تو میں کیوں کہوں کہ مجھے یاد ہے، اللہ تعالیٰ کا تو میرے ساتھ یہ معاملہ ہے کہ صرف صدق کے ساتھ ہی خیر رکھی ہے (۶۳)۔

ابو جعفر منصور ان کا بہت اکرام کیا کرتے تھے ایک دفعہ ھشام بن عروہ نے خلیفہ منصور کے ہاتھوں کو چومنا چاہا تو خلیفہ نے کہا "یاابن عروة، إنانکرہ ذلک، إنانکرمک عنھا ونکرمھا عن غیرک" (۶۴) یعنی اے ابن عروہ! ہمیں یہ پسند نہیں کہ ہمارے ہاتھ چومے جائیں، دراصل ہم اپنے ہاتھ کو اس قابل نہیں سمجھتے کہ آپ اس کو چومیں، اور دوسرے لوگوں کو اس قابل نہیں سمجھتے کہ وہ اس ہاتھ کو چوم سکیں اس لیے ہم آپ کو اس سے بچاتے ہیں اور اس کو آپ کے سوا دوسرے لوگوں سے بچاتے ہیں۔

۱۴۵ھ یا ۱۴۶ھ یا ۱۴۷ھ میں آپ کی وفات بغداد میں ہوئی (۶۵)۔ رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃ واسعۃ۔

(۴) **عروہ:** حضرت عروہ رحمۃ اللہ علیہ کے حالات بھی "کشف الباری (ج ۱ ص ۲۹۱) میں بہت ہی مختصر انداز میں ہم ذکر کرچکے ہیں لیکن چونکہ یہ اساطینِ رواۃِ حدیث میں ہیں اس لیے ان کے حالات قدرے تفصیل سے یہاں ذکر کئے جاتے ہیں۔

یہ مشہور تابعی مدینہ منورہ کے فقہاءِ سبعہ (۶۶) میں سے ایک فقیہ، حضرت عروہ بن الزبیر بن العوام

---

(۶۳) تاریخ بغداد (ج۱۴ ص۳۹) و وفیات الأعیان لابن خلکان (ج۶ ص ۸۱) وسیر أعلام النبلاء (ج۶ ص۴۴ و ۴۵) وتہذیب الکمال (ج۳۰ ص۲۳۹

(۶۴) تاریخ بغداد (ج۱۴ ص۳۹) وتہذیب الکمال (ج۳۰ ص۲۳۹ و ۲۴۰) وسیر أعلام النبلاء (ج۶ ص۴۶) و وفیات الأعیان (ج۶ ص ۸۱ و ۸۲)

(۶۵) تاریخ بغداد (ج۱۴ ص ۴۱ و ۴۲) وتہذیب الکمال (ج۳۰ ص، ۲۴۰ و ۲۴۱) وسیر أعلام النبلاء (ج۶ ص۴۶) و وفیات الأعیان (ج۶ ص ۸۰)

(۶۶) وھم سعید بن المسیب، وعروۃ بن الزبیر، والقاسم بن محمد، وعبیداللہ بن عبداللہ بن عتبۃ بن مسعود، وخارجۃ بن زید، وسلیمان بن یسار، وفی السابع ثلاثۃ أقوال، فقیل: سالم بن عبداللہ بن عمر، وقیل: أبو سلمۃ بن عبدالرحمٰن، وقیل: أبوبکر بن عبدالرحمٰن بن الحارث بن ھشام. کذافی تہذیب الأسماء واللغات للنووی (ج۱ ص۱۷۲) ترجمۃ خارجۃ بن زید۔

بن خُویلد بن اسد بن عبد العزّیٰ بن قصی قرشی اسدی مدنی ہیں ، ابو عبداللہ ان کی کنیت ہے (٦٧) ۔

اللہ تعالیٰ نے آپ کو عظیم نسبی اور خاندانی شرف سے نوازا تھا ، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے " حواری " عشرہ مبشرہ میں سے ایک جلیل القدر صحابی حضرت زبیر بن العوام رضی اللہ عنہ آپ کے والد ماجد ، خلیفۂ رسول صدیق اکبر رضی اللہ عنہ آپ کے نانا ، ذات النطاقین حضرت اسماء بنت ابی بکر الصدیق رضی اللہ عنہما آپ کی والدہ ماجدہ ، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم آپ کے خالو اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا آپ کی خالہ ہیں (٦٨) ۔

آپ اپنے والد حضرت زبیر بن العوّام ، اپنی والدہ اسماء بنت ابی بکر الصدیق ، اپنی خالہ حضرت عائشہ حضرت سعید بن زید ، حضرت علی بن ابی طالب ، سہل بن ابی حثمہ ، سفیان بن عبداللہ الثقفی ، حضرت جابر ، حضرت حسن ، حضرت حسین ، محمد بن مسلمہ ، حضرت ابو ہریرہ ، حضرت ابن عباس ، حضرت زید بن ثابت ، حضرت ابو ایوب انصاری ، حضرت مغیرہ بن شعبہ ، حضرت اسامہ بن زید ، حضرت معاویہ ، حضرت عمرو بن العاص ، حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص ، حضرت ام ہانی بنت ابی طالب اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم کے علاوہ اور بھی صحابۂ کرام سے روایت کرتے ہیں (٦٩) ۔

ان سے روایت کرنے والوں میں ان کے بیٹوں یحییٰ ، عثمان ، ہشام اور محمد کے علاوہ سلیمان بن یسار ، ابو سلمہ بن عبدالرحمٰن ، ابن شہاب زہری ، صفوان بن سلیم ، ابو الزناد ، صالح بن کیسان اور محمد بن المنکدر رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ بہت سے محدثین ہیں (٧٠) ۔

اصح قول کے مطابق ۲۳ھ میں ان کی ولادت ہوئی ہے (٧١) ۔

امام محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "کان ثقة کثیر الحدیث فقیھاً عالما (٧٢) مأموناً ثبتا" (٧٣)

امام احمد بن عبداللہ عجلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "مدنی تابعی ثقة وکان رجلاً صالحاً لم یدخل

---

(٦٧) تہذیب الأسماء (ج ۱ ص ۳۳۱) وتہذیب الکمال (ج ۲۰ ص ۱۱ و ۱۲) وغیرہ کتبِ تراجم ۔

(٦٨) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۳۸) بدء الوحی ۔

(٦٩) سیر أعلام النبلاء (ج ۴ ص ۴۲۱ و ۴۲۲) وتہذیب الکمال (ج ۲۰ ص ۱۲ ۔ ۱۴) ۔

(٧٠) سیر أعلام النبلاء (ج ۴ ص ۴۲۲) وتہذیب الکمال (ج ۲۰ ص ۱۴ و ۱۵) ۔

(٧١) سیر أعلام النبلاء (ج ۴ ص ۴۲۲) ۔

(٧٢) کذا فی السیر (ج ۴ ص ۴۲۲) وتہذیب الکمال (ج ۲۰ ص ۱۵) والکاشف (ج ۲ ص ۱۸) رقم (۳۷۷۵) وتہذیب الأسماء واللغات (ج ۱ ص ۳۳۲) وخلاصة الخزرجی (ص ۲۶۵) ۔

(٧٣) الطبقات لابن سعد (ج ۵ ص ۱۷۹) وفی المطبوع من کتاب الطبقات : " عالیا " (بالیاء بعد اللام) ولعلہ تصحیف من " عالماً " کما فی المراجع الأخری التی سبقت آنفاً . واللہ اعلم ۔

فی شیء من الفتن" (۷۴)۔

امام زہری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "عروۃ بحر لاینزف" (۷۵)۔

ھشام بن عروہ رحمہما اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں "واللہ ماتعلمنا جزءاً من ألف جزء ۔ وفی روایة: من ألفی جزء ۔ من أحادیثه" (۷٦)۔

خود حضرت عروہ بن الزبیر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ما ماتت عائشة حتی ترکتها قبل ذلک بثلاث سنین" (۷۷) یعنی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے انتقال سے تین سال پہلے تک میں ان کی تمام حدیثیں سن چکا تھا۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ما أحد أعلم من عروة ابن الزبیر، وما أعلمه یعلم شیئاً أجهله" (۷۸)۔

امام زہری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "کان عروة بحراً لاتکدره الدلاء" (۷۹) یعنی حضرت عروہ رحمۃ اللہ علیہ ایک اتھاہ سمندر تھے، ڈولوں سے وہ گدلے ہوجانے والے نہیں تھے۔

سفیان بن عیینہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "کان أعلم الناس بحدیث عائشة ثلاثة: القاسم بن محمد، وعروة بن الزبیر، وعَمْرة بنت عبدالرحمان" (۸۰)۔

عبدالرحمٰن بن حُمید بن عبدالرحمٰن بن عوف کہتے ہیں کہ میں اپنے والد کے ساتھ مسجد میں داخل ہوا، دیکھا کہ بہت سارے لوگ ایک شخص کے گرد جمع ہیں میرے والد نے مجھ سے کہا کہ بیٹے! دیکھو یہ کون ہے؟ میں نے دیکھا تو وہ عروہ بن الزبیر تھے، میں نے اپنے والد کو بتاتے ہوئے تعجب کا اظہار کیا، تو وہ فرمانے لگے "یابنی، لاتعجب، فواللہ لقد رأیت أصحاب رسول اللہ ﷺ وإنهم لیسألونه" (۸۱)۔

ھشام بن عروہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ماسمعت أحداً من أهل الأهواء یذکر عروة إلا بخیر" (۸۲)

---

(۷۴) تہذیب الکمال (ج ۲۰ ص ۱۵ و ۱٦) وسیر أعلام النبلاء (ج ۴ ص ۴۳۳ و ۴۳٦)۔

(۷۵) تہذیب الکمال (ج ۲۰ ص ۱٦) وسیر أعلام النبلاء (ج ۴ ص ۴۳٦) والتاریخ الکبیر (ج ۷ ص ۳۱)۔

(۷٦) تہذیب الکمال (ج ۲۰ ص ۱٦) وسیر أعلام النبلاء (ج ۴ ص ۴۲۵) والتاریخ الکبیر (ج ۷ ص ۳۲)۔

(۷۷) سیر أعلام النبلاء (ج ۴ ص ۴۲۴) وتہذیب الکمال (ج ۲۰ ص ۱۷)۔

(۷۸) تہذیب الکمال (ج ۲۰ ص ۱۷) وسیر أعلام النبلاء (ج ۴ ص ۴۲۵)۔

(۷۹) تہذیب الکمال (ج ۲۰ ص ۱۸) وسیر أعلام النبلاء (ج ۴ ص ۴۲۵) وتہذیب الأسماء (ج ۱ ص ۳۳۲)۔

(۸۰) تہذیب الکمال (ج ۲۰ ص ۱۸) وتہذیب الأسماء (ج ۱ ص ۳۳۲)۔

(۸۱) تہذیب الکمال (ج ۲۰ ص ۱۸ و ۱۹) وسیر أعلام النبلاء (ج ۴ ص ۴۲۵)۔

(۸۲) تہذیب الکمال (ج ۲۰ ص ۲۱) وسیر أعلام النبلاء (ج ۴ ص ۴۳۴)۔

حضرت عروہ بن الزبیر رحمۃ اللہ علیہ جہاں فقہ و حدیث کے بحرِ زخار تھے اس کے ساتھ ساتھ زہد وتقویٰ، عبادت و اطاعت اور صبر و تحمل میں اپنی مثال آپ تھے، ان کے ایک پیر میں ایسی تکلیف ہوئی کہ اسے کاٹ کر جدا کرنا لازمی ہوگیا اس موقعہ پر انھوں نے صبر و احتساب، ذکر و انابت اور رضابالقضا کا عظیم مظاہرہ کیا، تمام اصحابِ سیر نے ان کے واقعہ کو ذکر کیا ہے ہم یہاں اختصار کے ساتھ اس کو ذکر کرتے ہیں:۔

حضرت عروہ بن الزبیر رحمۃ اللہ علیہ اپنے بیٹے محمد بن عروہ کو لے کر ولید بن عبدالملک کے پاس پہنچے محمد بن عروہ کسی کام سے اصطبل میں گئے وہاں ایک جانور نے ان کو مار دیا، ان کا اسی وقت انتقال ہوگیا، خود حضرت عروہ کے پاؤں پر ایک پھوڑا نکلا، اس کی تکلیف بڑھ گئی، اطباء سے مشورہ کیا گیا تو سب نے بالاتفاق رائے دی کہ پاؤں کو قطع کئے بغیر چارہ نہیں، چنانچہ جب اطباء جمع ہوگئے اور کام شروع ہونے لگا تو اطباء نے کہا کہ ہم آپ کو تھوڑی سی شراب پلانا چاہتے ہیں، انھوں نے جواب دیا کہ میں عافیت حاصل کرنے کے لیے حرام چیز استعمال نہیں کروں گا، انھوں نے کہا کہ اچھا! ہم آپ کو خواب آور دوا پلاتے ہیں، تو آپ نے فرمایا "ما أحب أن أُسْلَبَ عضواً من أعضائي وأنا لا أجد ألم ذلک فأحتسبه" اس طرح خواب آور دوا استعمال کرنے سے بھی انکار کردیا، پھر کچھ اجنبی قسم کے لوگوں کو دیکھا تو آپ نے پوچھا کہ یہ کون ہیں؟ بتایا گیا کہ یہ آپ کو اس عمل کے دوران پکڑ کر رکھنے کے لیے آئے ہیں، کیونکہ ممکن ہے تکلیف ناقابل برداشت ہو جائے۔ آپ نے فرمایا کہ مجھے امید ہے کہ ان کی ضرورت نہیں پڑے گی، پھر آپ تسبیح و تہلیل میں مشغول ہوگئے اور اطباء نے اپنا کام شروع کیا، پہلے کچھ حصہ چاقو سے قطع کیا، پھر ہڈی کو آری کے ذریعہ کاٹا، اس دوران وہ تکبیر و تہلیل میں مشغول رہے، کوئی جزع فزع نہیں، حتّٰی کہ اس عمل کے دوران خلیفہ ولید بن عبدالملک وہیں کسی سے بات کر رہے تھے، اطباء اپنے عمل سے فارغ ہوگئے اور خلیفہ کو خبر تک نہ ہوئی۔ پھر تیل گرم کر کے لایا گیا اور خون بند کرنے کے لیے اس میں پاؤں کو ڈالا گیا، اس موقعہ پر ان پر بیہوشی طاری ہوگئی، ہوش میں آکر چہرے سے پسینہ پونچھتے ہوئے کہنے لگے "لقد لقینا من سفرنا هذا نصباً"۔

جب انھوں نے اپنے کٹے ہوئے قدم کو دیکھا تو اپنے ہاتھوں میں الٹ پلٹ کر فرمایا "أما والذی حملنی علیک، إنه لیعلم أنی ما مشیتُ بکِ إلی حرام، أو قال معصیة"۔

ایسے موقعہ پر انھیں اپنے بیٹے کی حادثاتی موت کی اطلاع ملی، لیکن وہ راضی بقضا رہے، جزع فزع کا کوئی کلمہ زبان سے نہیں نکالا۔ جب مدینہ منورہ پہنچے تو اللہ کا شکر ادا کرتے ہوئے فرمایا "اللهم، کان لی بنون سبعة، فأخذت واحداً، وأبقیتَ لی ستة، وکان لی أطراف أربعة، فأخذت طرَفاً وأبقیت ثلاثة، ولئن ابتلیت لقد عافیتَ، ولئن أخذت لقد أبقیت" (۱)۔

(۱) دیکھیے وفیات الأعیان (ج۳ص ۲۵۵۔ ۲۵۷) وتہذیب الکمال (ج۲۰ ص ۲۰ و ۲۱) وسیر أعلام النبلاء (ج۴ص ۴۲۹۔ ۴۳۱)۔

عبادت کا ایسا ذوق تھا کہ روزانہ مصحف میں دیکھ کر ربع قرآن کی تلاوت کرتے تھے، پھر رات کو اسے نماز میں پڑھتے تھے، البتہ جس رات میں ان کا پیر کاٹا گیا اس رات کو یہ معمول پورا نہیں کر سکے جبکہ دوسرے معمولات اس دن بھی نہیں چھوڑے۔

ہشام بن عروہ کہتے ہیں "كان يصوم الدهر كله إلا يوم الفطر، ويوم النحر، ومات وهو صائم" (۲)۔

قاضی ابن خلکان رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے عہدِ خلافت میں مسجدِ حرام میں عبدالملک بن مروان، عبداللہ بن الزبیر، مصعب بن الزبیر اور عروہ بن الزبیر کا اجتماع ہوا، ہر ایک نے اپنی تمنا اور آرزو کا اظہار کیا۔

حضرت عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہما نے فرمایا " میری آرزو یہ ہے کہ حرمین شریفین پر میری حکومت ہو اور مجھے خلافت ملے "۔

مصعب بن الزبیر نے کہا کہ " میری آرزو ہے کہ عراقین کی حکومت مجھے ملے اور قریش کی دو سب سے شریف اور عقلمند خواتین سُکینہ بنت الحسین اور عائشہ بنت طلحہ کو اپنے عقد میں لاؤں "۔

عبدالملک بن مروان نے کہا کہ میری آرزو یہ ہے کہ میں پوری زمین کا مالک بن جاؤں اور معاویہ کا میں خلیفہ بنوں۔

حضرت عروہ بن الزبیر رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا "لست في شيء مما أنتم فيه، منيتي الزهد في الدنيا، والفوز بالجنة في الآخرة، وأن أكون ممن يروى عنه هذا العلمُ" یعنی مجھے ان چیزوں کی طرف کوئی رغبت نہیں جن کی تمنا تم لوگ کر رہے ہو، میری آرزو تو یہ ہے کہ دنیا سے بے رغبت ہو کر رہوں، آخرت میں جنت کی کامیابی مجھے ملے، اور اس علم یعنی حدیث کی روایت مجھ سے کی جائے۔

خدا کا کرنا ایسا ہوا کہ ہر ایک کو اس کی آرزو ملی، عبدالملک بن مروان کہا کرتے تھے "من سرّه أن ينظر إلى رجل من أهل الجنة فلينظر إلى عروة بن الزبير" (۳)۔

ان کی وفات کے بارے میں مختلف اقوال ہیں، جن میں اصح قول ۹۳ھ اور ۹۴ھ ہے۔ (۴) والله أعلم۔ رحمه الله تعالى ورضي عنه وجزاه عن العلم وأهله خيراً۔

(۵) عائشہ: یہ ام المومنین حضرت عائشۃ الصدیقہ بنت حضرت ابو بکر الصدیق رضی اللہ عنہما ہیں،

---

(۲) تهذيب الكمال (ج ۲۰ ص ۲۱)۔

(۳) انظر وفيات الأعيان (ج ۳ ص ۲۵۸) وسير أعلام النبلاء (ج ۴ ص ۱۴۱) ترجمة مصعب بن الزبير و (ج ۴ ص ۴۳۱) ترجمة عروة بن الزبير۔ وفيه ذكر ابن عمر، وقد تمنى المغفرة۔

(۴) دیکھئے الكاشف للذهبي (ج ۲ ص ۱۸) رقم (۳۷۷۵) وسير أعلام النبلاء (ج ۴ ص ۴۳۴) وتهذيب الكمال (ج ۲۰ ص ۲۳ و ۲۴) وطبقات ابن سعد (ج ۵ ص ۱۸۲) ووفيات الأعيان (ج ۳ ص ۲۵۸)۔

ان کے مختصر حالات "بدء الوحی" کی دوسری حدیث کے ذیل میں گذر چکے ہیں (۵)۔

عن عائشة أن النبی ﷺ دخل علیها وعندها امرأة

یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس تشریف لائے، ان کے پاس اس وقت ایک خاتون تھیں۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب التہجد میں یہی روایت نقل کی ہے اس میں "کانت عندی امرأة من بنی أسد" آیا ہے (۶)، جب کہ مسلم شریف میں امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کے طریق سے روایت آئی ہے، اس میں ہے "أن الحولاء بنت تُویت بن حبیب بن أسد بن عبدالعزی مرّت بها وعندها رسول اللہ ﷺ، فقلت: هذه الحولاء بنت تویت..." (۷) معلوم ہوا کہ یہ خاتون حولاء بنت تُویت ہیں، ان کا تعلق حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کے قبیلہ سے ہے (۸)۔

یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ حدیثِ باب سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حولاء بنت تویت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس بیٹھی تھیں، اس حال میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے، جب کہ زہری کی روایت جو امام مسلم نے نقل کی ہے اس میں ہے "مرّت بها وعندها رسول اللہ ﷺ" بظاہر دونوں حدیثوں میں تعارض ہے، چنانچہ اس احتمال کا اظہار بھی کیا گیا ہے کہ یہ دو مختلف قصے ہوں اور جس خاتون کا ذکر ان دونوں حدیثوں میں آیا ہے وہ ایک خاتون نہیں بلکہ دو الگ الگ خواتین ہوں (۹)، نیز یہ احتمال بھی ظاہر کیا گیا ہے کہ قصے تو متعدد ہیں لیکن خاتون وہی ایک ہیں، گویا ان کے ساتھ واقعہ دو مرتبہ پیش آیا (۱۰)

لیکن علامہ عینی اور حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ نہ تو قصہ متعدد ہے اور نہ ہی خواتین الگ الگ، بلکہ یہ روایت بالمعنی ہے، اصل روایت محمد بن نصر نے "قیام اللیل" میں "محمد بن اسحاق

---

(۵) دیکھیے کشف الباری (ج۱ص ۲۹۱-۲۹۵)۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے تفصیلی حالات کے لیے دیکھیے طبقات ابن سعد (ج۸ص ۵۸-۸۱) وحلیة الأولیاء (ج۲ص ۴۳) وتاریخ الإسلام للذهبی (ج۲ص ۲۹۴) والبدایة والنهایة (ج۸ص ۹۱-۹۴) وتهذیب التهذیب (ج۱۲ص ۴۳۳-۴۳۶) وشذرات الذهب (ج۱ص ۹ و ۶۱-۶۳) وسیر أعلام النبلاء (ج۲ص ۱۳۵-۲۰۱)۔

(۶) صحیح بخاری، کتاب التهجد، باب ما یکره من التشدید فی العبادة، رقم (۱۱۵۱)۔

(۷) صحیح مسلم (ج۱ص ۲۶۷) کتاب صلاة المسافرین، باب فضیلة العمل الدائم...۔

(۸) فتح الباری (ج۱ص ۱۰۱)۔

(۹) فتح الباری (ج۱ص ۱۰۱) وعمدة القاری (ج۱ص ۲۵۶)۔

(۱۰) حوالہ جاتِ بالا۔

عن ھشام“ کے طریق سے نقل کی ہے جس میں ہے ”مرّت برسول اللہ ﷺ الحولاء بنت تویت“ (۱۱) یعنی حولاء بنت تویت رضی اللہ عنہا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے گذریں۔ تطبیق بین الروایات کی صورت یہ ہے کہ یہ حولاء بنت تویت رضی اللہ عنہا پہلے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس تھیں، جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس تشریف لائے تو وہ اٹھ کر چل پڑیں، جاتے ہوئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے گذریں، اس طرح حدیثِ باب ”أن النبی ﷺ دخل علیہا وعندھا امرأۃ“ کا مفہوم بھی درست ہو جاتا ہے کہ شروع میں یہ خاتون حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس بیٹھی تھیں، اور مسلم کی روایت ”مرت بہا وعندھا رسول اللہ ﷺ“ کے معنی بھی درست ہو جاتے ہیں کیونکہ یہ اس وقت کا ذکر ہے جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس آکر بیٹھ گئے اور وہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس سے اٹھ کر چلی گئیں، جاتے جاتے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے ہو کر گذریں جس کو محمد بن نصر مروزی نے ”مرّت برسول اللہ ﷺ الحولاء بنت تویت“ کے الفاظ سے ذکر کیا ہے (۱۲) واللہ اعلم۔

قال: من ھذہ؟ قالت: فلانۃ۔ تذکر من صلاتہا۔

آپ نے پوچھا کہ یہ خاتون کون ہیں؟ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے جواب دیا کہ یہ فلاں خاتون ہیں، پھر وہ ان کے نماز کے ساتھ شغف کا ذکر کرنے لگیں۔

”فلانۃ“ کا لفظ چونکہ علم مونث سے کنایہ ہے اس لیے غیر منصرف ہے (۱۳)۔

”تذکر“ مضارع معروف سے واحد مونث غائب کا صیغہ ہے اور اس کی ضمیر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی طرف راجع ہے (۱۴)، مطلب یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ان کی نماز کی کیفیت، اس کے طول وغیرہ کو ذکر کرنے لگیں، کیونکہ وہ نماز کے ساتھ زیادتِ شغف کے ساتھ متصف تھیں، نمازیں بہت پڑھا کرتی تھیں، حتّٰی کہ ان کی شناخت نماز ہی کے ذریعہ سے ہوتی تھی۔

بعض نسخوں میں ”یذکر“ (واحد مذکر غائب مضارع مجہول) کی روایت آئی ہے (۱۵) اب اس کا

---

(۱۱) حوالہ جاتِ بالا۔

(۱۲) دیکھیے عمدۃ القاری (ج۱ص۲۵۶) وفتح الباری (ج۱ص۱۰۱)۔

(۱۳) فتح الباری (ج۱ص۱۰۱) وعمدۃ القاری (ج۱ص۲۵۶)۔

(۱۴) فتح الباری (ج۱ص۱۰۱) وعمدۃ القاری (ج۱ص۲۵۷)۔

(۱۵) حوالہ جاتِ بالا۔

مطلب یہ ہوگا کہ یہ خاتون ایسی تھیں کہ ان کی نمازوں کا بڑا چرچا تھا، لوگ ان کی نمازوں کا بہت ذکر کیا کرتے تھے۔

دوسرے نسخے کے مطابق ان کے بارے میں تعریفی کلمات کا صدور لوگوں سے سمجھا جائے گا، جب کہ پہلی صورت میں ان تعریفی کلمات کا صدور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے سمجھا جائے گا۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے تعریفی کلمات کے صدور کو ماننے کی صورت میں اشکال ہوتا ہے کہ انھوں نے ان کے منہ پر کیسے تعریف کردی جب کہ اس کی ممانعت حدیث میں وارد ہوئی ہے؟ (۱۶)۔

ابن التین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ممکن ہے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو ان کے بارے میں مکمل اطمینان ہو کہ تعریف کی وجہ سے ان کے اندر کچھ اثر نہیں ہوگا، اس لیے ان کے سامنے ہی تعریف کردی (۱۷)۔

لیکن حافظ ابن حجر اور علامہ عینی رحمہما اللہ نے حسن بن سفیان کی مسند کے حوالہ سے حماد بن سلمہ عن ھشام کے طریق سے مروی روایت نقل کی ہے "كانت عندي امرأة، فلما قامت قال رسول الله ﷺ: من هذه يا عائشة؟ قالت: يارسول الله، هذه فلانة، وهي أعبَد أهل المدينة" (۱۸) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تعریف ان کے سامنے کی ہی نہیں گئی تھی۔ واللہ اعلم۔

قال: مَهْ، عليكم بما تطيقون

آپ نے فرمایا: بس کرو! جن اعمال پر مداومت کی طاقت ہو، ان ہی کو لازم پکڑو۔

"مہ" اسم فعل ہے جو "اکفف" کے معنی میں ہے، اور یہ کسی بات پر زجر کے لیے استعمال کرتے ہیں، یہاں یہ بھی ممکن ہے کہ خطاب حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ہو اور مقصود یہ ہو کہ اس خاتون کی تعریف مت کرو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ عمل بمالا یطاق سے زجر مقصود ہو (۱۹)۔

---

(۱۶) عن أبي بكرة رضي الله عنه قال: "مدح رجل رجلاً عند النبي ﷺ، قال: ويحك! قطعت عنق صاحبك! قطعت عنق صاحبك! ـ مراراً ـ إذا كان أحدكم مادحاً صاحبه لا محالة فليقل: أحسب فلاناً ـ والله حسيبه، ولا أزكي على الله أحداً ـ احسبه ـ إن كان يعلم ذاك ـ كذا وكذا" صحيح مسلم (ج۲ص ۴۱۴) كتاب الزهد، باب النهي عن المدح إذا كان فيه إفراط وخيف منه فتنة على الممدوح ـ وراجعه لأحاديث أخر في هذا الموضوع۔

(۱۷) فتح الباری (ج۱ص ۱۰۱) وعمدة القاری (ج۱ص ۲۵۷)۔

(۱۸) حوالہ جاتِ بالا۔

(۱۹) فتح الباری (ج۱ص۱۰۲) وعمدة القاری (ج۱ص۲۵۶)۔

پھر اگرچہ یہاں مقام خطابِ نساء کا ہے، لہٰذا "علیکن بما تُطِقْن" کہنا چاہیے تھا، لیکن چونکہ حکم کو پوری امّت کے لیے عام کرنا مقصود ہے اس لیے مردوں کو غالب کر کے عورتوں کو اس میں شامل کردیا اور فرمایا "علیکم بما تطیقون" (۲۰)۔

پھر "علیکم بما تطیقون" کے منطوق کا تقاضا تو ظاہر ہے کہ ان اعمال پر اقتصار کا حکم ہے جن کی طاقت ہو۔ اور اس کا مفہوم یہ ہے کہ ان اعمال کو نہ کیا جائے، جو مالایطاق ہوں۔ قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ممکن ہے یہ حکم صرف صلاۃ اللیل کے ساتھ مخصوص ہو، یعنی صلاۃ اللیل کے سلسلہ میں ایسا انداز اختیار نہ کیا جائے جس کی طاقت بعد میں نہ ہو، نیز یہ بھی احتمال ہے کہ یہ حکم صرف صلاۃ اللیل ہی نہیں تمام احکامِ شرعیہ کے لیے عام ہو (۲۱)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگرچہ حدیثِ باب کا سببِ ورود نماز ہے کیونکہ حولاء بنت تویت رضی اللہ عنہا کی نماز کی کیفیت کے سامنے آنے کے بعد آپ نے یہ ارشاد فرمایا تھا، لیکن حدیث شریف کے الفاظ عام ہیں، اور اعتبار عمومِ الفاظ ہی کا ہوتا ہے، خصوصاً اسی تعمیم کے پیش نظر "علیکن..." کہنے کے بجائے "علیکم..." کی تعبیر اختیار کی گئی ہے (۲۲) واللہ اعلم۔

فواللہ

بخدا!

اس سے علماء نے یہ استنباط کیا ہے کہ بغیر استحلاف کے حلف اٹھانا جائز ہے، خصوصاً جب کہ امورِ دین میں سے کسی امر کی فخامتِ شان کو بیان کرنا مقصود ہو، یا اس کی ترغیب دینا مقصود ہو، یا کسی محذور سے تنفر کرنا پیش نظر ہو (۲۳)۔

لا یملّ اللہ حتّٰی تملّوا

اللہ تعالیٰ ثواب کو اس وقت تک قطع نہیں فرماتے جب تک، تم اکتاکر عمل چھوڑ نہ دو۔

مَلَّ یَمَلُّ باب "سمع" سے ہے، "ملال" کہتے ہیں کسی چیز کو پسند کرنے اور رغبت رکھنے کے

(۲۰) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۲) وعمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۵۷)۔

(۲۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۲)۔

(۲۲) حوالۂ بالا۔

(۲۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۲)۔

بعد نفس کا اس سے متنفر ہونا اور اسے گراں سمجھنا (۲۴) ۔ یہ انسانوں میں تو ہوتا ہے ، اس لیے کہ یہ ایک انفعالی کیفیت ہے ، لیکن بالاتفاق اللہ تعالیٰ کے لیے یہ کیفیت یا صفت محال ہے ، کیونکہ اللہ تعالیٰ انفعالات سے پاک ہیں (۲۵) ۔

اب یہاں جو اللہ تعالیٰ کے لیے " ملال " کا لفظ استعمال کیا گیا ہے اس کے بارے میں امام اسماعیلی ، امام ابن عبدالبر اور محققین کا کہنا یہ ہے کہ مشاکلت و ازدواج کے طور پر یہاں اللہ تعالیٰ کے لیے " ملال " کا استعمال ہوا ہے ، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "جَزَآءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا" (۲٦) یعنی برائی کا بدلہ اسی کی طرح برائی ہے ، یہاں سیئہ کا اطلاق حقیقۃً نہیں بلکہ مشاکلۃً کیا گیا ہے کیونکہ سیئہ کا بدلہ سیئہ نہیں ، اس لیے کہ بدلہ کے طور پر جو برائی کی جائے وہ حقیقۃً نہیں محض صورۃً برائی ہے ۔ اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ہے: "فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ" (۲۷) یعنی جس نے تم پر زیادتی کی تو تم اس پر زیادتی کرو جیسی اس نے کی ۔ مطلب یہ ہے کہ اگر کفار حرم مکہ میں ، حرمت کے مہینہ میں اور تمھارے احرام کی حالت میں آمادۂ جنگ ہوجائیں تو تم بھی کسی حرمت کا خیال مت کرو ، یہاں منکرین اسلام کے اعتداء کے جواب میں جو برحق کارروائی ہے اس کو بھی اعتداء کہا گیا ہے ، حالانکہ یہ حقیقۃً اعتداء نہیں ، محض صورۃً اعتداء ہے ۔

یہاں پر اللہ کے ملال سے قطع الثواب مراد ہے قطعِ ثواب کو اللہ کے " ملال " سے تعبیر کردیا گیا کہ بندہ ملال کی وجہ سے عمل قطع کردیتا ہے ، اس پر ثواب کا انقطاع مرتب ہوتا ہے ، اس لیے کہ ملال قطعِ عمل کا سبب ہے اور قطعِ عمل قطعِ ثواب کا سبب ہے ، اس لیے قطعِ ثواب پر ملال کا اطلاق کردیا گیا (۲۸) ۔

علامہ ہروی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "لا یملّ اللہ حتّٰی تملوا" کا مطلب ہے "لا یقطع عنکم فضلہ حتّٰی تملوا سؤالہ فتزھدوا فی الرغبۃ إلیہ" (۲۹) ۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ اس کے معنی ہیں "لا یتناھی حقہ علیکم فی الطاعۃ حتّٰی یتناھی جھدکم" (۳۰) یعنی جب تک تمھاری استطاعت باقی ہے اس وقت تک اس کا حق تمھارے اوپر رہے گا ۔

---

(۲۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۲) ۔

(۲۵) حوالۂ بالا ۔

(۲٦) الشوریٰ/۴۰ ۔

(۲۷) البقرۃ/۱۹۴ ۔

(۲۸) دیکھیے التمہید (ج ۱ ص ۱۹۴ و ۱۹۵) و أعلام الحدیث للخطابی (ج ۱ ص ۱۶۳) و فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۲) و عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۵۷)

(۲۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۲) ۔

(۳۰) نقلہ الخطابی فی أعلام الحدیث (ج ۱ ص ۱۶۳) و ابن حجر فی الفتح (ج ۱ ص ۱۰۲) و العینی فی العمدۃ (ج ۱ ص ۲۵۷) ۔

یہ تمام تاویلات اس صورت میں ہیں جب "حتی" کو اس کے اصل معنی یعنی انتہائے غایت کے لیے لیں۔ جب کہ بعض حضرات نے اس کو انتہائے غایت کے معنی میں نہیں لیا۔

چنانچہ کچھ حضرات نے "لا یمل اللہ حتّٰی تملوا" کے معنی کئے ہیں "لا یمل اللہ إذا مللتم" یعنی تم اکتا بھی جاؤ تب بھی اللہ تعالیٰ کو "ملال" نہیں ہوگا (۳۱)، کلام عرب میں اس کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں جیسے کہا جاتا ہے "لاأفعل کذا حتّی یبیضّ القار" یا کہا جاتا ہے "لاأفعل کذا حتی یشیب الغراب" یعنی اگر قار (تارکول/روغنِ سیاہ) سفید بھی ہوجائے تو بھی نہیں کروں گا اسی طرح اگر کوا سفید بھی ہو جائے تب بھی یہ کام نہیں کروں گا۔

اسی طرح بلیغ شخص کے بارے میں کہا جاتا ہے "لا ینقطع حتّی ینقطع خصومہ" (۳۲) یعنی اگر اس کے مقابل لوگ خاموش ہوجائیں تب بھی وہ خاموش نہیں ہوتا، یہ مطلب نہیں کہ جب اس کے مقابل خاموش ہو جاتے ہیں تو یہ بھی خاموش ہوجاتا ہے، کیونکہ اس صورت میں اسے ان پر کوئی فضیلت حاصل نہیں ہوگی۔

علامہ مازری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "حتی" یہاں "واو" کے معنی میں ہے، لہذا "لا یمل اللہ حتّی تملوا" کے معنی ہوں گے "لا یمل اللہ وتملون" گویا کہ اللہ تعالیٰ سے ملال کی نفی کردی گئی اور لوگوں کے لیے اس کو ثابت کیا گیا ہے (۳۳)۔

بعض لوگوں نے کہا ہے کہ "حتی" "حین" کے معنی میں ہے اور مطلب ہے "لا یمل اللہ حین تملون" (۳۴)۔

ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ اپنی "صحیح" میں فرماتے ہیں "لا یسأم اللہ حتّی تسأموا من ألفاظ التعارف التی لا یتہیأ للمخاطب أن یعرف القصد فیما یخاطب بہ إلا بہذہ الألفاظ" (۳۵) یعنی یہ اس قسم کے الفاظِ متعارفہ میں سے ہے کہ ان کی مراد کو انہی الفاظ کے بغیر سمجھنا ہمارے لیے ممکن نہیں، وجہ یہ ہے کہ عقائدِ الٰہیہ کی تعبیر کے لیے ہمارے پاس بالکل متعین الفاظ نہیں کیونکہ ہمارے الفاظ کا دامن بہت تنگ ہے

---

(۳۱) دیکھیے أعلام الحدیث للخطابی (ج۱ص۱۷۳و ۱۷۴) وفتح الباری (ج۱ص۱۰۲) وعمدۃ القاری (ج۱ص۲۵۷)۔

(۳۲) قال الحافظ: "وهذا المثال أشبہ من الذی قبلہ؛ لأن شیب الغراب لیس ممکناً عادۃ، بخلاف الملل من العابد" فتح الباری (ج۱ص۱۰۲)۔

(۳۳) فتح الباری (ج۱ص۱۰۲)۔

(۳۴) فتح الباری (ج۱ص۱۰۲)۔ قال العینی رحمہ اللہ فی العمدۃ (ج۱ص۲۵۷): "وحکی الماوردی أن "حتّی" ههنا بمعنی "حین" أو بمعنی الواو، وهذا ضعیف جداً"۔

(۳۵) انظر "الإحسان بترتیب صحیح ابن حبان" (ج۲ص۶۴) ذکر الإخبار عما یحب علی المرء من الرفق فی الطاعات وترک الحمل علی النفس مالا تطیق۔

اس لیے ہم جب ان عقائد کی تعبیر کرتے ہیں تو اس کے لیے وہی الفاظ لاتے ہیں جو ہم اپنے عرف میں استعمال کرتے ہیں۔

ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے تمام متشابہات میں یہی مذہب اختیار کیا ہے (۳۶)۔ واللہ اعلم۔

وكان أحب الدين إليه ما دام عليه صاحبه

اللہ تعالیٰ کے نزدیک وہ عمل زیادہ محبوب ہے جس پر عمل کرنے والا مداومت اور مواظبت کرے۔

"إليه" کی ضمیر۔ جیسا کہ ترجمہ سے ظاہر ہے۔ اللہ جلّ جلالہ کی طرف لوٹ رہی ہے، چنانچہ اس جگہ مستملی کی روایت میں "إلى الله" کی تصریح موجود ہے (۳۷)، اس کے علاوہ اسحاق بن راھویہ نے اپنی مسند میں "عبدة عن هشام" کے طریق سے، بخاری و مسلم نے "أبو سلمة عن عائشة" کے طریق سے اور مسلم نے "قاسم عن عائشة" کے طریق سے اسی طرح روایت نقل کی ہے۔ ترجمۃ الباب انہی روایتوں کے مطابق قائم ہے (۳۸)۔

جب کہ ھشام سے روایت کرنے والے دوسرے راویوں نے "إليه" کی ضمیر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف لوٹائی ہے، جیسا کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے "کتاب الرقاق" میں "مالک عن هشام کے طریق میں اس کی تصریح کی ہے (۳۹)۔

لیکن واضح رہے کہ دونوں روایتوں میں کوئی تعارض نہیں، کیونکہ جو چیز اللہ کے نزدیک پسندیدہ ہوگی وہ اللہ کے رسول کے نزدیک لازماً محبوب ہوگی (۴۰)۔

ابن الجوزی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ دائمی عمل کے پسندیدہ ہونے کی دو وجہیں ہیں:۔

ایک یہ کہ جو شخص عمل شروع کرکے چھوڑ دیتا ہے وہ گویا وصال حاصل ہونے کے بعد اعراض کرتا ہے، اس لیے وہ مذمت کا مستحق ہو جاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اس شخص کے بارے میں وعید وارد ہوئی ہے جو ایک آیت یاد کرلینے کے بعد اسے بھلا دیتا ہے، جب کہ اس کو یاد کرنے سے پہلے وہ مستحقِ وعید و مذمّت نہیں تھا۔

---

(۳۶) فتح الباری (ج۱ص۱۰۲)۔

(۳۷) فتح الباری (ج۱ص۱۰۲)۔

(۳۸) فتح الباری (ج۱ص۱۰۲و۱۰۳)۔

(۳۹) حوالۂ بالا۔

(۴۰) حوالۂ سابقہ۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ خیر پر مداومت کرنے والا گویا ایسا ہے جیسا کہ کوئی شخص ہمہ وقت خدمت کے لیے حاضر باش اور کمربستہ ہو، ظاہر ہے ایک وہ شخص ہے جو روزانہ ایک متعین وقت میں حاضری دیتا ہے اور ایک وہ شخص ہے جو ایک دن مکمل حاضری دے کر پھر مستقل غائب ہو جاتا ہے، یقیناً دونوں میں بڑا فرق ہوگا (۴۱)۔

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ عملِ قلیل کے اندر دوام کا فائدہ یہ ہے کہ ذکر، مراقبہ، اخلاص اور اقبال علی اللہ جیسی طاعات کا سلسلہ مدام جاری رہتا ہے، برخلاف اس عملِ کثیر کے جو شاق ہو، کہ اس کا سلسلہ دیر تک نہیں چلتا، پھر نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ قلیلِ دائم بڑھ کر کثیرِ منقطع سے کہیں زائد ہو جاتا ہے (۴۲) واللہ اعلم۔

۳۲ - باب : زِيَادَةِ ٱلْإِيمَانِ وَنُقْصَانِهِ .

وَقَوْلِ ٱللهِ تَعَالَى : «وَزِدْنَاهُمْ هُدًى» /الكهف : ۱۳/ . «وَيَزْدَادَ ٱلَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا» /المدثر : ۳۱/.
وَقَالَ : «ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ» /المائدة : ۳/ . فَإِذَا تَرَكَ شَيْئًا مِنَ ٱلْكَمَالِ فَهُوَ نَاقِصٌ .

ماقبل سے ربط و مناسبت

ماقبل میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اعمال میں دوام کے احب الی اللہ ہونے کو بیان کیا تھا، اور اب باب قائم کیا ہے " زیادت و نقصانِ ایمان " کا، اور اس میں کوئی شک نہیں کہ دوامِ اعمال سے ایمان میں زیادتی ہوتی ہے اور ترکِ مواظبت سے ایمان میں کمی ہوتی ہے، ماقبل میں مواظبت اور مداومت کی ترغیب اور تلقین تھی اور اس کے نتیجے میں چونکہ ایمان میں زیادتی ہوتی ہے اور ترکِ مداومت سے ایمان میں نقصان آتا ہے اس لیے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ ترجمہ قائم فرمایا ہے۔

پھر زیادتی و کمی امام بخاری اور جماعتِ محدثین کے نزدیک تو واضح ہے ہی، جو حضرات زیادت و نقصان کے قائل نہیں ہیں ان کی رائے کے مطابق بھی یہاں زیادت و نقصان فی الایمان کو تسلیم کیا جا سکتا ہے، البتہ ان کے نزدیک نفسِ ایمان میں زیادت و نقصان کے بجائے صفتِ ایمان میں زیادت و نقصان مراد ہوگا۔ یعنی انشراح اور بشاشت میں زیادتی و کمی یا نورِ ایمان کی زیادتی و کمی مراد ہوگی (۴۳) واللہ اعلم۔

---

(۴۱) حوالۂ سابقہ۔

(۴۲) شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶۶) کتاب صلاۃ المسافرین، باب فضیلۃ العمل الدائم۔

(۴۳) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۵۸)۔

ترجمہ کے مکرّر ہونے کا اشکال اور اس کا دفعیہ

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الایمان کی ابتداء "باب قول النبی ﷺ: بنی الإسلام علی خمس وهو قول وفعل، ویزید وینقص" سے کی ہے، گویا زیادت و نقصان پر پہلے باب قائم ہو چکا، اب یہاں باب زیادة الإیمان ونقصانه" کہنا عین تکرار ہے۔

یہی اشکال "باب تفاضل أهل الإیمان فی الأعمال" میں پیش آیا تھا وہاں اس کے جوابات دیے گئے ہیں، جن کا خلاصہ یہ ہے کہ:۔

(۱) "بنی الاسلام علی خمس ... الخ" کا ترجمہ ترجمۂ جامعہ ہے اور آئندہ کے تراجم اس کی تفصیل و توضیح ہیں۔

(۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ شروع کتاب الایمان میں زیادت و نقصان کی بحث کو تبعاً اور ضمناً ذکر کیا تھا اور "باب تفاضل أهل الإیمان فی الأعمال" اور اس باب میں استقلالاً ذکر کیا ہے (باب تفاضل أهل الإیمان اور باب زیادة الإیمان ونقصانه کے درمیان تکرار کے اشکال کو آگے رفع کیا جا رہا ہے)۔

کیونکہ شروع کتاب الایمان میں اصل مقصود ایمان کی ترکیب کو ثابت کرنا تھا، چنانچہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے "وهو قول وفعل" کہہ کر ترکیب کا دعویٰ کیا تھا، پھر "یزید وینقص" کو ضمناً اور تبعاً ذکر کردیا، یہی وجہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے جو روایت حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی پیش کی، وہ ترکیب پر تو دلالت کرتی ہے، زیادت و نقصان پر نہیں۔

لیکن یہ جواب کچھ کمزور سا ہے، اس لیے کہ ظاہر یہ ہے کہ وہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے تین دعوے کئے تھے:

(۱) بنی الإسلام علی خمس (۲) وهو قول وفعل (۳) ویزید وینقص ان میں سے ہر دعویٰ بعد میں آنے والے دعوے کے لیے علّت ہے، چنانچہ "بنی الإسلام..." "وهو قول وفعل" کے لیے اور "وهو قول وفعل" "یزید وینقص" کے لیے علت ہے یا یوں کہا جائے کہ ہر مابعد کا دعوی پہلے دعوے پر متفرع اور اس کا نتیجہ بن رہا ہے، چنانچہ جب "بنی الإسلام..." کہا تو اس پر "وهو قول وفعل" مرتب اور متفرع ہوا، اور جب "وهو قول وفعل" کہا تو اس پر "یزید وینقص" مرتب اور متفرع ہوا۔

اس تقریر سے معلوم ہوا کہ "یزید وینقص" تبعاً اور ضمناً نہیں بلکہ اصلاً اور استقلالاً مذکور ہوا ہے۔

لہٰذا بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ:۔

(۳) اصل میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے وہاں اسلام کے متعلق تین دعوے کئے تھے "بنی

الإسلام علی خمس، وھو قول و فعل، ویزید وینقص" اس میں "ھو" ضمیر اور "یزید وینقص" کی ضمیریں " اسلام " ہی کی طرف لوٹ رہی ہیں، اگرچہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایمان اور اسلام متحد یا متلازم ہیں، مگر مرجئہ کو یہ کہنے کا موقعہ مل سکتا تھا کہ وہاں ترکیب اور زیادت و نقصان آپ نے اسلام میں ثابت کیا ہے، اور ہم ترکیب اور زیادت و نقصان کا انکار ایمان کے بارے میں کرتے ہیں، ایمان کے بارے میں آپ نے زیادت و نقصان کو ثابت نہیں کیا۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے لیے یہاں عنوان رکھا "باب زیادۃ الإیمان و نقصانہ" کہ ہم ایمان کے اندر بھی زیادت و نقصان ثابت کردیتے ہیں، جب ایمان کے اندر زیادت و نقصان آجائے گا تو ظاہر ہے کہ ترکیب بھی آجائے گی۔ واللہ اعلم۔

پھر اشکال ہوتا ہے کہ پیچھے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے زیادت و نقصان کی بحث کے لیے مستقلاً "باب تفاضل أھل الإیمان فی الأعمال" کا ترجمہ منعقد کیا ہے اور اب یہاں "باب زیادۃ الإیمان و نقصانہ" میں بعینہ وہی مسئلہ مستقلاً ذکر کیا جا رہا ہے، لہذا یہ تکرار ہے۔

اس اشکال کا جواب بھی "باب تفاضل أھل الإیمان فی الأعمال" کی شرح کے ذیل میں ہم دے آئے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے:۔

(۱) ایک جواب یہ ہے کہ اس باب میں اعمال میں اہلِ ایمان کے تفاوت کو بیان کرنا مقصود ہے اور یہاں خود ایمان یعنی نفسِ تصدیق کے اندر کمی اور زیادتی کو بیان کیا گیا ہے (۴۴)۔

(۲) دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اُس باب میں نفسِ ایمان کی کمی اور زیادتی بیان کی گئی ہے اور یہاں مومن بہ کے اعتبار سے کمی زیادتی ثابت کی ہے (۴۵)۔

(۳) تیسرا جواب یہ ہے کہ چونکہ ایمان کی کمی زیادتی کا مسئلہ مختلف فیہا ہے اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی عادت ہے کہ جس مسئلہ میں اختلاف ہو اور شدید اور مشہور ہو، اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا رجحان کسی ایک طرف ہو، اور دوسری طرف کے لوگ دلائل پیش کر رہے ہوں تو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اپنے مدعا کے اثبات کے لیے مختلف طرزِ تعبیر اختیار کرتے ہیں اور اس ایک مسئلہ کو ثابت کرنے کے لیے مختلف انداز سے مختلف ابواب قائم کرتے چلے جاتے ہیں، یہاں بھی انھوں نے ایسا ہی کیا ہے۔ واللہ اعلم۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کا رجحان ان میں سے پہلے جواب کی طرف ہے کہ یہاں نفسِ تصدیق میں

---

(۴۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۳)۔

(۴۵) لامع الدراری (ج ۱ ص ۵۹۱) والأبواب والتراجم لصحیح البخاری (ص ۳۷)۔ اس جواب سے متعلق تفصیل کے لیے پیچھے "باب تفاضل أھل الإیمان فی الأعمال" کی شرح کی مراجعت کیجیے۔

کمی اور زیادتی کو بیان کرنا مقصود ہے (۴۶)۔

اب یہ اگر مان لیا جائے تو مسئلہ اختلافی ہوگا، اس کی تفصیل ماقبل میں کتاب الایمان کی ابتداء میں گذر چکی ہے کہ جمہور محدثین اس میں کمی بیشی کے قائل ہیں، کیونکہ تصدیق ایک باطنی عقیدہ کا نام ہے اور عقیدہ قلبی گرہ کو کہتے ہیں اور گرہ کبھی ہلکی ہوتی ہے اور کبھی مضبوط ہوتی ہے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ تصدیق میں کمی اور زیادتی علم کی فراوانی اور مشاہدہ کے اعتبار سے ہو جائے، قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں "أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَٰذِهِ إِيمَانًا" (۴۷) اس سے تصدیق اور علم کے اعتبار سے زیادتی معلوم ہوتی ہے، اسی طرح ارشاد ہے "وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي" (۴۸) اس سے بھی زیادتی باعتبارِ معائنہ و مشاہدہ کا ثبوت ہوتا ہے۔

جب کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور عامۂ متکلمین کی رائے یہ ہے کہ ایمان یعنی نفسِ تصدیق میں کمی بیشی نہیں ہوتی۔

یہ حضرات کہتے ہیں کہ نصوص میں جو تصدیق میں کمی زیادتی معلوم ہوتی ہے وہ ذاتیات میں کمی اور زیادتی کے لحاظ سے نہیں بلکہ خارجی امور کے اعتبار سے ہے، اعمالِ صالحہ کے ذریعہ ایمان میں جلاء اور قلب میں نورانیت پیدا ہوتی ہے، دل میں انشراح حاصل ہوتا ہے، اس انشراح، جلاء اور نورانیت کی وجہ سے آدمی کو یوں معلوم ہوتا ہے کہ ایمان میں اضافہ ہوگیا، حالانکہ ایمان تو نفسِ تصدیق ہے، وہ تو علیٰ حالہ ہے، ہاں اس میں کچھ روشنی اور نورانیت پیدا ہوگئی ہے۔

شیخ الحدیث مولانا محمد یونس صاحب فرماتے ہیں کہ " انصاف کی بات یہ ہے کہ جیسے اعمال کے اعتبار سے ایمان میں کمی بیشی ہوتی ہے خود تصدیق میں بھی کمی بیشی ہوتی ہے اس لیے کہ تصدیق عقدۂ قلب کا نام ہے اور گرہ کا مضبوط اور کمزور ہونا ایک بدیہی امر ہے، ایک گرہ تو ایسی ہے کہ جس کو بچّہ بھی کھول دے گا اور دوسری گرہ ایسی ہوتی ہے جس کو ایک پہلوان بھی نہیں کھول سکتا۔

اسی طرح ایک کافر اپنے عقیدے میں اتنا کمزور ہوتا ہے کہ اس کو ذرا سی بات سے متزلزل کیا جا سکتا ہے اور اسے اس کے نظریے اور خیالات سے ہٹایا جا سکتا ہے اور دوسرا اس کے بالمقابل اتنا پختہ ہوتا ہے کہ وہ کسی طرح اپنی رائے سے ہٹنے کو تیار نہیں ہوتا۔

یہی حال مسلمان کا ہے کہ ایک مسلمان اتنا کمزور عقیدے والا ہوتا ہے کہ وہ ذرا سی بات سے اپنی جگہ سے ہٹ جاتا ہے، مال کے لالچ سے دین تبدیل کر دیتا ہے اور بعض اوقات تلوار کے خوف سے دین بدل

---

(۴۶) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۳ و ۱۰۴)۔

(۴۷) سورۃ التوبۃ/۱۲۴۔

(۴۸) سورۃ البقرۃ/۲۶۰۔

دیتا ہے، جیسا کہ عموماً فتنوں کے مواقع میں ہوتا ہے۔ اور بعض اتنے پختہ اور سخت ہوتے ہیں کہ نہ مال کا لالچ ان کو دین سے ہٹا سکتا ہے اور نہ تلوار کا خوف ان کو اپنی جگہ سے متزلزل کرسکتا ہے۔ والعلم عنداللہ سبحانہ۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ نفسِ تصدیق کے اندر کمی بیشی ممکن نہیں، جہاں تک تصدیق کے گرہ اور عقدِ قلب کے معنی میں ہونے اور اس کے مضبوط اور کمزور ہونے کا تعلق ہے سو یہ عقدِ قلب کی مضبوطی اور کمزوری اوصاف میں سے ہے، یہ اس عقد کی ذات اور نفس میں تبدیلی اور کمی بیشی نہیں ہے۔ کبھی ایسے مواقع اور حالات پیش آتے ہیں کہ عقدِ قلب کے اوصاف میں کمی اور کمزوری آجاتی ہے اور کبھی اس کے اوصاف میں مضبوطی پیدا ہوجاتی ہے۔

البتہ اس بات سے انکار نہیں کہ یہ گرہ اور قلبی عقد کبھی بالکل کھل جاتا ہے اور کبھی نہیں کھلتا، جب مسلمان کا عقدِ قلب کھل جاتا ہے تو کفر کی طرف منتقل ہو جاتا ہے اور جب کافر کا عقدِ قلب کھل جاتا ہے تو وہ دوسری ملت میں منتقل ہو جاتا ہے۔ لہذا اوصاف کی کمی بیشی کی وجہ سے نفسِ تصدیق کے اندر کمی بیشی کا قائل ہونا درست معلوم نہیں ہوتا۔ واللہ اعلم۔

وقول اللہ تعالیٰ: وَزِدْنَاهُمْ هُدًى ـ وَيَزْدَادَ الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِيْمَاناً ـ وقال: اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ ـ فاذاترک شیئا من الکمال فھو ناقص

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں تین آیتیں ذکر کی ہیں، پہلی دونوں آیتیں کتاب الایمان کی ابتداء میں گذر چکیں، لیکن یہاں انھوں نے ان دونوں آیتوں کو بطورِ تمہید ذکر کیا ہے، اصل میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ "اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ" (۴۹) سے اپنے مدعا یعنی ایمان کی زیادتی و نقصان کو ثابت کرنا چاہتے تھے، لیکن اس سے ایمان کی زیادتی اور نقصان نصاً ثابت نہیں ہوتا، لہذا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے بطورِ تمہید پہلی دونوں آیتیں ذکر کی ہیں جن میں ایمان اور ہدایت کی زیادتی صراحۃً و نصاً مذکور ہے اور جو چیز قابلِ زیادت ہوتی ہے وہ قابلِ نقصان بھی ہوتی ہے، اس لیے کہ زیادتی اور نقصان امورِ اضافیہ میں سے ہیں، جب پہلی دو آیتوں سے یہ معلوم ہوگیا کہ ایمان و ہدایت میں زیادتی ہوتی ہے تو استلزاماً یہ بھی معلوم ہوگیا کہ اس میں کمی بھی ہوتی ہے، پھر تیسری آیت میں کمال کا ذکر ہے اور کمال کا مقابل نقص ہے، معلوم ہوا کہ کمال بمعنی الزیادۃ ہے، یہی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے ارشاد "فإذاترک شیئا من الکمال فھو ناقص" کا مطلب ہے۔

(۴۹) سورۃ المائدۃ/۳۔

حاصل یہ ہے کہ پہلی دو آیتوں سے نصاً ایمان وہدایت کی زیادتی معلوم ہوتی ہے اور استلزاماً نقص، اور تیسری آیت میں اسی زیادتی کو کمال سے تعبیر کیا گیا ہے کیونکہ کمال کا مقابل نقص ہے، اس لیے کہ اگر کوئی کمال کو چھوڑ دے گا تو نقص پیدا ہوجائے گا، لہذا معلوم ہوا کہ کمال سے مراد زیادتی ہے۔ واللہ اعلم۔

اسی مضمون کو حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے اس طرح بیان کیا ہے کہ چونکہ پہلی دونوں آیتیں بطورِ توطئہ و تمہید لائی گئی ہیں اور ان سے زیادتی نصاً مستفاد ہو رہی ہے جو نقص کو مستلزم ہے، جب کہ تیسری آیت میں کمال " کا جو ذکر ہے وہ زیادت کے معنی میں صریح نہیں ہے، بلکہ صرف نقص کے معنی کو مستلزم ہے، اور یہ استلزام نقص قبولِ زیادت کو مستدعی ہے، اسی لیے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے "فإذا ترک شیئاً من الکمال فھو ناقص" کہہ کر اس کی تشریح فرمائی ہے، اور اسی نکتہ کی وجہ سے تیسری آیت اور پہلی دونوں آیتوں کے ذکر کرنے کے انداز میں تفاوت رکھا ہے، چنانچہ پہلی دونوں کے شروع میں "وقول اللہ تعالی" فرمایا اور تیسری آیت کے شروع میں "وقال" فرمایا (۵۰) واللہ اعلم۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

بعض علماء نے یہاں اشکال کیا ہے کہ "اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ" سے ایمان کی کمی و زیادتی پر استدلال کرنا صحیح نہیں، اس لیے کہ ایک محتمل آیت ہے کیونکہ ہو سکتا ہے اس آیت میں " اکمال " سے "إظهار الحجة على المخالفين" مراد ہو یعنی مخالفین کے مقابلہ میں حجتِ اسلام کو غالب کرنا، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ "إظهار أهل الدين على المشركين" کے معنی میں ہو، یعنی مسلمانوں کو غیر مسلموں کے مقابلہ میں غالب کردینا، ان دونوں صورتوں میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مدعا ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ ان میں ایمان کی زیادتی اور کمی کے معنی نہیں ہیں۔

البتہ " اکمال " کے معنی میں ایک یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے اکمالِ فرائض مقصود ہو، اس صورت میں ان کا مدعا تو ثابت ہو جاتا ہے لیکن اس معنی کو اختیار کرنے کی صورت میں یہ لازم آتا ہے کہ اب تک دین ناقص تھا اور جتنے صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم اس آیت کے نزول سے پہلے پہلے وفات پاچکے وہ سب ۔ العیاذ باللہ ۔ ناقص الایمان تھے، حالانکہ یہ بات درست نہیں، ایمان ہر موقع پر کامل ہی رہا ہے۔

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ قرآن کریم اللہ جل شانہ کا ایک جامع کلام ہے، لہذا ہو سکتا ہے کہ یہ سارے ہی معنی مراد ہوں۔

---

(۵۰) دیکھیے فتح الباری (ج۱ص۱۰۴)۔

تیسرے معنی پر جو اشکال ہوتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ نقص ایک اضافی شے ہے، نقص کی ایک صورت وہ ہے جو قابلِ مذمت ہے اور ایک صورت وہ ہوتی ہے جو قابلِ مدح ہوتی ہے۔

قابلِ مذمت نقص وہ ہے جو اختیاری ہو، جیسے کسی کو یہ علم ہے کہ میرے ذمہ ان فرائض و واجبات کی ادائیگی ہے، پھر وہ قصداً ان کو چھوڑ دیتا ہے۔

جب کہ اس کے مقابلہ میں دوسری قسم جو قابلِ مدح و ستائش ہے وہ نقص ہے جو غیر اختیاری ہے، جیسے کسی کو فرائض اور ذمہ داری کا علم ہی نہ ہوا ہو، یا علم تو ہوا لیکن وہ غیر مکلّف ہو، نقص کی یہ صورت قابلِ مذمت تو کیا ہوتی اس جہت سے قابلِ مدح بھی ہے کہ اس شخص کا دل مطمئن ہوتا ہے اور اس بات کا منتظر رہتا ہے کہ آئندہ جو احکام آئیں گے ہم ان کو مانیں گے، حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کی شان یہی تھی کہ وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لانے اور ساتھ ساتھ یہ بھی عزم کئے ہوئے تھے کہ آئندہ جو کچھ آپ پر نازل ہوگا اس کو مانیں گے، اور جن اعمال کا ہمیں مکلّف کیا جائے گا ان پر ہم عمل کریں گے "لو زید لقبل ولو کلف لعمل" ان کی شان تھی۔

بہرحال یہاں "اعمال" سے مراد اعمالِ فرائض ہی ہے لیکن اس سے لازم نہیں آتا کہ کبھی شریعت ناقص رہی ہو، بلکہ شریعت پہلے بھی کامل تھی اب اکمل ہوگئی۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ دینِ محمدی دینِ عیسوی اور دینِ موسوی سے اکمل ہے، حالانکہ وہ شریعتیں بھی اپنے زمانے میں کامل تھیں، لیکن شریعت محمدیہ اپنے زمانے میں ان سے اکمل ہے، اس لیے کہ جو خوبی کی بات ان شرائع میں تھی اس کے ساتھ مزید اور خوبی کی باتیں بھی اس میں جمع کردی گئی ہیں (۵۱) واللہ اعلم۔

٤٤ : حدّثنا مُسْلِمُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ : حدثنا هِشَامٌ قَالَ : حدثنا قَتَادَةُ عَنْ أَنَسٍ (۵۲) عَنِ ٱلنَّبِيِّ ﷺ قَالَ : (يَخْرُجُ مِنَ ٱلنَّارِ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا ٱللهُ ، وَفِي قَلْبِهِ وَزْنُ شَعِيرَةٍ مِنْ خَيْرٍ ، وَيَخْرُجُ مِنَ ٱلنَّارِ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا ٱللهُ ، وَفِي قَلْبِهِ وَزْنُ بُرَّةٍ مِنْ خَيْرٍ ، وَيَخْرُجُ مِنَ ٱلنَّارِ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا ٱللهُ ، وَفِي قَلْبِهِ وَزْنُ ذَرَّةٍ مِنْ خَيْرٍ) .

قَالَ أَبُو عَبْدِ ٱللهِ : قَالَ أَبَانُ : حدثنا قَتَادَةُ : حدثنا أَنَسٌ ، عَنِ ٱلنَّبِيِّ ﷺ : (مِنْ إِيمَانٍ) مَكَانَ (مِنْ خَيْرٍ) [انظر: ۷۰۷۱، ۷۰۷۲]

(۵۱) دیکھیے فتح الباری (ج۱ ص۱۰۴)۔

(۵۲) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه أيضاً، في كتاب التفسير، سورة البقرة، باب قول الله تعالى: وعلم آدم الأسماء كلها رقم (۴۴۷۶) وفي كتاب الرقاق، باب صفة الجنة والنار، رقم (۶۵۶۵) وفي كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: لما خلقت بيدي، رقم (۷۴۱۰) وباب قول الله تعالى:

تراجم رجال

(۱) مسلم بن ابراہیم : یہ مسلم بن ابراہیم القصاب ازدی فراہیدی بصری ہیں ، ابو عمرو ان کی کنیت ہے (۵۳) ۔ شحام کے نام سے بھی معروف ہیں (۵۴) ۔

عبداللہ بن عون ، قرہ بن خالد ، مالک بن مِغْول ، سعید بن ابی عَروبہ ، ھشام دَستوائی ، شعبۃ بن الحجاج اور مبارک بن فضالہ رحمہم اللہ وغیرہ سے روایت کرتے ہیں (۵۵) ۔

ان سے روایت کرنے والوں میں امام بخاری ، امام ابو داؤد ، یحیی بن معین ، نصر بن علی ، امام عبداللہ بن عبدالرحمن دارمی ، ابوزرعہ ، ابو حاتم اور ابو مسلم کَجّی رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ بہت سے ائمۂ محدثین ہیں (۵۶)

امام یحیی بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقۃ مأمون" (۵۷) ۔

امام ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقۃ صدوق" (۵۸) ۔

امام محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "کان ثقۃ کثیر الحدیث" (۵۹) ۔

ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "وکان من المتقنین" (۶۰) ۔

علامہ سمعانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "من الثقات المتقنین" (۶۱) ۔

امام عجلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "کان ثقۃ عَمِیَ بأخرۃ" (۶۲) ۔

وجوہ یومئذ ناضرۃ، رقم (۷۴۴۰) وباب کلام الرب عزوجل یوم القیامۃ مع الأنبیاء وغیرہم، رقم (۷۵۰۹) و(۷۵۱۰) وباب ماجاء فی قولہ عزوجل: وکلم اللہ موسیٰ تکلیماً، رقم (۷۵۱۶) ۔ ومسلم فی صحیحہ (ج۱ ص۱۰۸ ۔ [illegible]) کتاب الإیمان، باب إثبات الشفاعۃ وإخراج الموحدین من النار ۔ والترمذی فی جامعہ فی کتاب صفۃ جہنم، باب ماجاء أن للنار نفسین، و[illegible]کر من خرج من النار من أہل التوحید ۔ وابن ماجہ فی سننہ، فی کتاب الزہد، باب ذکر الشفاعۃ، رقم (۴۳۱۲) ۔

(۵۳) تہذیب الکمال (ج۲۷ ص۴۸۷) ۔

(۵۴) طبقات ابن سعد (ج۷ ص۳۰۴) ۔

(۵۵) دیکھیے تہذیب الکمال (ج۲۷ ص۴۸۷ ۔ ۴۸۹) وسیر أعلام النبلاء (ج۱۰ ص۳۱۴)

(۵۶) تہذیب الکمال (ج۲۷ ص۴۸۹ و۴۹۰) وسیر أعلام النبلاء (ج۱۰ ص۳۱۵) ۔

(۵۷) تہذیب الکمال (ج۲۷ ص۴۹۰) وسیر أعلام النبلاء (ج۱۰ ص۳۱۵) والکاشف (ج[illegible]) رقم [illegible]۵۴) ۔

(۵۸) تہذیب الکمال (ج۲۷ ص۴۹۱) وسیر أعلام النبلاء (ج۱۰ ص۳۱۶) وتہذیب التہذیب (ج۱۰ ص[illegible]) ۔

(۵۹) الطبقات لابن سعد (ج۷ ص۳۰۴) ۔

(۶۰) الثقات لابن حبان (ج۹ ص۱۵۷) ۔

(۶۱) الأنساب للسمعانی (ج۴ ص۳۵۷) نسبت "فراہیدی" ۔

(۶۲) تہذیب الکمال (ج۲۷ ص۴۹۰ و۴۹۱) وتہذیب التہذیب (ج۱۰ ص۱۲۲) وسیر أعلام النبلاء (ج۱۰ ص۳۱[illegible]) ۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة مأمون مُكْثِر عَمِيَ بأخرة" (۶۳)۔

یہ مسلم بن ابراہیم رحمۃ اللہ علیہ بصری ہیں، طلبِ حدیث کے سلسلہ میں بصرہ سے کبھی نہیں نکلے (۶۴) اس کے باوجود محدثین نے ان کو "مکثرین" میں سے شمار کیا ہے، جیسا کہ پیچھے کی نقول سے معلوم ہوتا ہے۔

امام ابو داؤد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "مارحل مسلم إلى أحد، وكتب عن قريب من ألف شيخ..." (٦٥)

خود فرماتے ہیں "كتبت عن ثمان مائة شيخ، ماجُزْت الجِسر" (٦٦) یعنی میں نے آٹھ سو شیوخ سے حدیثیں روایت کیں، مجھے بصرہ کا پُل پار کرنا نہیں پڑا۔

حرصِ علم اس قدر زیادہ تھی کہ بکثرت خواتین سے بھی روایتیں لیں، چنانچہ امام عجلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "وروى عن سبعين امرأة" (٦٧)۔

حدیث شریف کی نشرواشاعت میں اس قدر منہمک رہے کہ شادی کی نوبت ہی نہیں آئی، خود فرماتے ہیں: "ماأتيت حلالاً ولاحراماً قط" (۱)۔

ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "كان لايحتاج إليه، يعني الجماع" (۲) یعنی انھوں نے علم کو اس طرح اپنا اوڑھنا بچھونا بنالیا تھا کہ مردوں کی فطری خواہش کا تقاضا ہی ختم ہوگیا تھا۔

آپ ۱۳۳ھ میں پیدا ہوئے اور ۲۲۲ھ میں انتقال ہوا (۳)۔ رحمہ اللہ تعالی رحمۃً واسعۃً۔

(۲) هشام: یہ ابو بکر ہشام بن ابو عبداللہ سَنْبر بصری دستوائی ہیں (۴)۔

دَسْتَوَا ۔ بفتح الدال وسكون السين المهملتين، وضم التاء ثالث الحروف، وفتح الواو، وفي آخره الألف (۵)، وقيل: بفتح التاء المثناة من فوق (٦)۔ اہواز میں ایک چھوٹے سے قصبہ کا نام ہے (۷)، چونکہ

---

(٦٣) تقريب التهذيب (ص٥٢٩) رقم (٦٦١٦)۔

(٦٤) الكاشف (ج٢ ص٢٥٧) رقم (٥٤٠٥)۔

(٦٥) تهذيب الكمال (ج٢٧ ص٤٩١) وسير أعلام النبلاء (ج١٠ ص٣١٥)۔

(٦٦) حوالہ جاتِ بالا۔

(٦٧) تهذيب الكمال (ج٢٧ ص٤٩١) وسير أعلام النبلاء (ج١٠ ص٣١٦) والخلاصة للخزرجي (ص٣٧٤)۔

(١) تهذيب الكمال (ج٢٧ ص٤٩١) وتهذيب التهذيب (ج١٠ ص١٢٢) وسير أعلام النبلاء (ج١٠ ص٣١٦)۔

(٢) سير أعلام النبلاء (ج١٠ ص٣١٦) وتهذيب الكمال (ج٢٧ ص٤٩١)۔

(٣) دیکھیے طبقات ابن سعد (ج٧ ص٣٠٤) والثقات لابن حبان (ج٩ ص١٥٧)۔

(٤) تهذيب الكمال (ج٣٠ ص٢١٥ و٢١٦)۔

(٥) الأنساب للسمعاني (ج٢ ص٤٧٦)۔ (٦) تقريب التهذيب (ص٥٧٣) رقم (٧٢٩٩)۔

(٧) الأنساب للسمعاني (ج٢ ص٤٧٦) وتهذيب الكمال (ج٣٠ ص٢١٦) والكاشف (ج٢ ص٣٣٧) رقم (٥٩٦٩)۔

ہشام بن ابی عبداللہ وبار سے درآمد شدہ کپڑے بیچتے تھے اس لیے ان کو "دستوائی" کہا جاتا ہے (۸)۔

انھوں نے یحیی بن ابی کثیر، قتادہ، ایوب سختیانی، حماد بن ابی سلیمان فقیہ، ابو الزبیر، عبداللہ بن ابی نجیح اور عاصم بن بہدلہ رحمہم اللہ وغیرہ سے حدیث کا علم حاصل کیا (۹)۔

ان کے شاگردوں میں ان کے دو بیٹے معاذ بن ہشام اور عبداللہ بن ہشام کے علاوہ امام شعبہ، ابن المبارک، یزید بن زُرَیع، اسماعیل بن علیّہ، یحیی القطان، وکیع بن الجراح، عبدالرحمن بن مہدی، یزید بن ہارون، ابوداود طیالسی اور ابو نعیم الفضل بن دُکَین رحمہم اللہ وغیرہ بہت سے اساطین علم حدیث شامل ہیں (۱۰)

امام شعبہ بن الحجاج رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "کان هشام الدستوائی أحفظ منی عن قتادة" (۱۱)۔

نیز وہ فرماتے ہیں "هشام الدستوائی أعلم بحديث قتادة منی وأكثر مجالسة له منی" (۱۲)۔

ابن علیّہ رحمۃ اللہ علیہ سے علی بن منصور رحمۃ اللہ علیہ نے بصرہ کے حفاظ کے بارے میں پوچھا تو انھوں نے حفاظ بصرہ میں سے ہشام دستوائی رحمۃ اللہ علیہ کا ذکر بھی کیا (۱۳)۔

وکیع رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "حدثنا هشام الدستوائی، وكان ثبتاً" (۱۴)۔

یحیی بن سعید القطان رحمۃ اللہ علیہ جب ہشام سے حدیث سن لیتے تو پھر انھیں اس حدیث کے کسی اور سے سننے کی پروا نہیں ہوتی تھی (۱۵)۔

ابو داود طیالسی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "كان هشام الدستوائی أمير المؤمنين فی الحديث" (۱۶)۔

امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ سے جب امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ اور ہشام رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں پوچھا گیا "أيهما أثبت فی يحيى بن أبی كثير" کہ یحیی بن ابی کثیر کی حدیثوں میں ان دونوں میں سے کون زیادہ مضبوط ہے؟ تو انھوں نے جواب دیا "الدستوائی، لا تسأل عن أحد، ما أری الناس يروون عن أحد أثبت منه، مثله عسی، وأما أثبت منه فلا" (۱۷) یعنی انھوں نے جواب دیا کہ دستوائی زیادہ مضبوط ہیں،

(۸) حوالہ جات بالا۔

(۹) تہذیب الکمال (ج ۳۰ ص ۲۱۶) وسیر أعلام النبلاء (ج ۷ ص ۱۴۹ و ۱۵۰)۔

(۱۰) تہذیب الکمال (ج ۳۰ ص ۲۱۶ و ۲۱۷) وسیر أعلام النبلاء (ج ۷ ص ۱۵۰)۔

(۱۱) تہذیب الکمال (ج ۳۰ ص ۲۱۸) وسیر أعلام النبلاء (ج ۷ ص ۱۵۰) وھدی الساری (ص ۴۴۸)۔

(۱۲) تہذیب الکمال (ج ۳۰ ص ۲۱۸) وسیر أعلام النبلاء (ج ۷ ص ۱۵۰)۔

(۱۳) حوالہ جات بالا۔

(۱۴) تہذیب الکمال (ج ۳۰ ص ۲۱۹) وسیر أعلام النبلاء (ج ۷ ص ۱۵۱)۔

(۱۵) حوالہ جات بالا۔

(۱۶) تہذیب الکمال (ج ۳۰ ص ۲۲۰) وسیر أعلام النبلاء (ج ۷ ص ۱۵۱) والکاشف (ج ۲ ص ۳۳۷) رقم (۵۹۶۹) وخلاصۃ الخزرجی (ص [illegible])۔

(۱۷) تہذیب الکمال (ج ۳۰ ص ۲۲۰) وسیر أعلام النبلاء (ج ۷ ص ۱۵۰) نیز دیکھیے ھدی الساری (ص ۴۴۸)۔

ان کے بارے میں کسی سے پوچھنے کی ضرورت نہیں، میں نہیں سمجھتا کہ ان سے بڑھ کر کسی مضبوط راوی سے لوگ روایت کرتے ہوں، ان جیسا شاید ہو، لیکن ان سے کوئی بڑھ جائے، کوئی ایسا نہیں ہے۔

نیز امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "أکبر من فی یحیی بن أبی کثیر من أھل البصرة ھشام الدستوائی" (۱۸)۔

امام علی بن المدینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ھشام الدستوائی ثبت" (۱۹)۔

امام عجلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ھشام الدستوائی بصری، ثقة ثبت فی الحدیث" (۲۰)۔

خلاصہ یہ کہ ھشام دستوائی رحمۃ اللہ علیہ صحاح ستہ کے ثقہ ترین راویوں میں سے ہیں، ان کی ثقاہت اور تثبت پر کسی نے کلام نہیں کیا، خصوصاً یحیی بن ابی کثیر اور قتادہ رحمہما اللہ کی حدیثوں میں تو ان کو ان حضرات کے تمام شاگردوں پر فوقیت حاصل ہے۔

البتہ بعض لوگوں نے ان کو "قدری" قرار دیا ہے، چنانچہ:

امام محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "وکان ثقة ثبتاً فی الحدیث حجة، إلا أنه یرمیٰ بالقدر" (۲۱)۔

اسی طرح امام عجلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "کان یقول بالقدر، ولم یکن یدعو إلیه" (۲۲)۔

اسی طرح امام یحیی بن معین رحمۃ اللہ علیہ سے بھی یہ بات نقل کی جاتی ہے (۲۳)۔

لیکن اول تو ھشام دستوائی کے بارے میں حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک قول یہ بھی نقل کیا ہے کہ انھوں نے اپنے فاسد عقیدے سے رجوع کرلیا تھا (۲۴)۔

دوسری بات یہ ہے کہ ہم بارہا ذکر کرچکے ہیں کہ "بدعت" مطلقاً قبولِ روایت کے لیے قادح نہیں ہے، بلکہ اس مبتدع کی روایت رد کی جاتی ہے جو داعی بھی ہو (۲۵) جب کہ ہشام رحمۃ اللہ علیہ کو جن

---

(۱۸) تہذیب الکمال (ج ۳۰ ص ۲۲۰) وسیر اعلام النبلاء (ج ۷ ص ۱۵۱)۔

(۱۹) تہذیب الکمال (ج ۳۰ ص ۲۲۰)۔

(۲۰) تہذیب الکمال (ج ۳۰ ص ۲۲۱) وسیر أعلام النبلاء (ج ۷ ص ۱۵۱) وھدی الساری (ص ۴۴۸)۔

(۲۱) الطبقات لابن سعد (ج ۷ ص ۲۷۹)۔

(۲۲) تہذیب الکمال (ج ۳۰ ص ۲۲۱) وسیر أعلام النبلاء (ج ۷ ص ۱۵۱)۔

(۲۳) قاله الذهبی فی المیزان (ج ۴ ص ۳۰۰) رقم (۹۲۲۹)۔

(۲۴) میزان الاعتدال (ج ۴ ص ۳۰۰) رقم (۹۲۲۹)۔

(۲۵) قال الذهبی رحمه الله فی السیر (ج ۷ ص ۱۵۴): "... فجمیع تصرفات أئمة الحدیث تؤذن بأن المبتدع إذا لم تبح بدعته خروجه من دائرة الإسلام، ولم تبح دمه، فإن قبول مارواه سائغ، وهذه المسألة لم تتبرهن لی کماینبغی، والذی اتضح لی منها أن من دخل فی بدعة، ولم یُعدّ من رؤوسها ولا أمعن فیها: یقبل حدیثه، کمامثل الحافظ أبو زکریا ـ أی یحیی بن معین ـ بأولئک المذکورین ـ وسیأتی فی المتن قریباً ـ وحدیثهم فی کتب الإسلام لصدقهم وحفظهم"۔

حضرات نے "قدری" کہا ہے وہ اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ وہ داعی نہیں تھے۔

چنانچہ امام عجلی رحمۃ اللہ علیہ کا قول گذر ہی چکا ہے "ولم یکن یدعو إلیہ"۔

اسی طرح امام یحیی بن معین رحمۃ اللہ علیہ سے حافظ محمد بن البرقی نے دریافت کیا "أرأیت من یرمیٰ بالقدر یکتب حدیثہ؟" تو امام یحیی بن معین رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا "نعم، قدکان قتادة، وھشام الدستوائی، وسعید بن أبی عروبة، وعبدالوارث ـ وذکر جماعة ـ یقولون بالقدر، وھم ثقات، یکتب حدیثھم مالم یدعوا إلی شیء" (۲۶)۔

یہی وجہ ہے کہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے ان کی توثیق کرتے ہوئے لکھا ہے "أحد الأثبات، مُجمَعٌ علیٰ ثقتہ وإتقانہ..." (۲۷) اس کے بعد ابن سعد اور عجلی رحمہما اللہ تعالیٰ نے جو ان کے بارے میں کلام کیا ہے اس کو نقل کرکے اس الزام کے غیر معتبر ہونے کو اس طرح ظاہر فرمایا "قلت: احتج بہ الأئمة" (۲۸) یعنی ان پر "بدعت" کا جو الزام ہے وہ قادح اور مانع عن قبول الروایۃ نہیں ہے، اسی لیے تمام ائمۂ حدیث نے ان کی روایات کو قبول کیا ہے اور ان سے استدلال کیا ہے۔ واللہ اعلم۔

ھشام دستوائی رحمۃ اللہ علیہ نہایت رقیق القلب اور صاحبِ اخلاص تھے، اپنے نفس کا ہمیشہ محاسبہ کیا کرتے تھے۔

امام محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ جب رات کو اچانک چراغ گل ہوجاتا تو ہشام رحمۃ اللہ علیہ اپنے بستر پر تڑپتے رہتے، ان کی اہلیہ جب چراغ جلاکر لاتیں تو انھیں سکون ہوتا، ایک دفعہ ان کی اہلیہ نے اس سلسلہ میں ان سے پوچھا تو فرمایا "إنی إذا فقدتُ السراج ذکرتُ ظلمة القبر" (۲۹) یعنی چراغ گل ہوجاتا ہے اور اندھیرا چھاجاتا ہے تو مجھے قبر کی تاریکی یاد آنے لگتی ہے، پھر مجھے سکون نہیں ملتا۔

اس قدر کثرت سے روتے تھے کہ اس کی وجہ سے بینائی ختم ہوچکی تھی، بس! آنکھیں کھلی رہتیں لیکن کچھ دیکھ نہیں پاتے تھے (۳۰)۔

خود کہا کرتے تھے "لیتنا ننجو لا علینا ولا لنا" (۳۱) کاش! معاملہ برابر سرابر ہوجاتا اور کسی طرح چھوٹ جاتے!!

---

(۲۶) سیر أعلام النبلاء (ج ۷ص ۱۵۳ و ۱۵۴)۔

(۲۷) ھدی الساری (ص ۴۴۸)۔

(۲۸) حوالۂ بالا۔

(۲۹) الطبقات (ج ۷ص ۲۷۹) وتہذیب الکمال (ج ۳۰ص ۲۲۲) وسیر أعلام النبلاء (ج ۷ص ۱۵۲)۔

(۳۰) تہذیب الکمال (ج ۳۰ص ۲۲۲) وسیر أعلام النبلاء (ج ۷ص ۱۵۲)۔

(۳۱) تہذیب الکمال (ج ۳۰ص ۲۱۸) وسیر أعلام النبلاء (ج ۷ص ۱۵۲)۔

امام شعبہ رحمۃ اللہ علیہ فرمایا کرتے تھے "مامن الناس أحد أقول: إنہ طلب الحدیث یرید بہ اللہ، إلا هشام صاحب الدستوائی..." (۳۲)۔

اس قدر اخلاص کے باوجود اپنے نفس کا احتساب اس طرح کیا کرتے تھے کہ خود فرماتے ہیں "واللہ ماأستطیع أن أقول: إنی ذھبت یوما قط أطلب الحدیث أرید بہ وجہ اللہ عز وجل" (۳۳)۔

هشام دستوائی رحمۃ اللہ علیہ کی وفات کے بارے میں مختلف اقوال منقول ہیں، راجح یہ ہے کہ ۱۵۴ھ میں ان کی وفات ہوئی (۳۴) - رحمہ اللہ تعالی رحمۃ واسعۃ۔

(۳) **قتادہ:** یہ مشہور تابعی محدث حضرت قتادہ بن دِعامہ سدوسی رحمۃ اللہ علیہ ہیں۔ ان کے مختصر حالات "باب من الإیمان أن یحب لأخیہ ما یحب لنفسہ" کے ذیل میں گذر چکے ہیں۔

(۴) **انس:** یہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے خادمِ خاص حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ ہیں، ان کے مختصر حالات بھی پیچھے "باب من الإیمان أن یحب لأخیہ ما یحب لنفسہ" کے تحت آچکے ہیں۔

یخرج من النار من قال: لا إلہ إلا اللہ، وفی قلبہ وزن شَعیرۃ من خیر، ویخرج من النار من قال: لا إلہ إلا اللہ، وفی قلبہ وزن بُرّۃ من خیر، ویخرج من النار من قال: لا إلہ إلا اللہ، وفی قلبہ وزن ذَرّۃ من خیر

جس شخص نے لا إلہ إلا اللہ پڑھ لیا ہو اور اس کے قلب میں جَو برابر بھلائی (ایمان) ہو تو ایک نہ ایک دن ضرور جہنم سے نکلے گا، اور جس شخص نے کلمہ پڑھا ہو اور اس کے قلب میں گیہوں برابر خیر یعنی ایمان ہو تو وہ ضرور جہنم سے نکلے گا، اسی طرح جس نے کلمہ پڑھا ہو اور اس کے دل میں ذرّہ برابر خیر یعنی ایمان ہو تو وہ جہنم سے ضرور نکلے گا۔

"یخرج" مجرّد سے معروف کا صیغہ ہے، اس کو "یُخْرَج" (باب افعال سے مجہول) بھی پڑھا گیا ہے، جس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جس میں "أَخْرِجُوْا" کا صیغہ آیا ہے (۳۵)۔

---

(۳۲) سیر أعلام النبلاء (ج۷ص ۱۵۰) وتہذیب الکمال (ج۳۰ص ۲۱۸)۔

(۳۳) سیر أعلام النبلاء (ج۷ص ۱۵۲)۔

(۳۴) دیکھیے تہذیب الکمال مع حاشیہ (ج۳۰ص ۲۲۲ و ۲۲۳) والأنساب للسمعانی (ج۲ص ۴۷۶) وطبقات ابن سعد (ج۷ص ۲۸۰) وسیر أعلام النبلاء (ج۷س ۱۵۵) والکاشف مع التعلیق (ج۲ص ۳۳۷) رقم (۵۹۶۹) وتقریب التہذیب (ص ۵۷۳) رقم (۷۲۹۹) وخلاصۃ الخزرجی (ص ۴۱۰)۔

(۳۵) فتح الباری (ج۱ص ۱۰۴) وعمدۃ القاری (ج۱ص ۲۶۰) وشرح الکرمانی (ج۱ص ۱۷۴)۔

اس حدیث میں "خیر" کے جو مختلف درجات "شعیرۃ" "برۃ" اور "ذرۃ" سے تعبیر کئے گئے ہیں ان سے عمل کے مختلف درجات مراد ہیں یا تصدیق کے؟ اس میں اختلاف ہے: ۔

علامہ مہلّب بن ابی صُفْرہ رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ ہے کہ اس سے اعمال کے مختلف درجات بیان کئے گئے ہیں اور ان کی نسبت قلب کی طرف کردی گئی ہے، کیونکہ عمل نیت پر موقوف ہے اور وہ قلب کا فعل ہے (۳۶) ۔

بعض دوسرے حضرات کی رائے یہ ہے کہ ممکن ہے اس سے تصدیق کے مختلف درجات مراد ہوں، اس کا قرینہ یہ ہے کہ تمام درجات کی اضافت قلب کی طرف کی گئی ہے، اور تصدیق میں زیادتِ علم اور مشاہدہ سے اضافہ ہوتا رہتا ہے (۳۷) ۔ کما سبق، واللہ اعلم ۔

ذرّۃ

یہ لفظ ذالِ معجمہ کے فتحہ اور راء مشدّدہ کے ساتھ ہے، جب کہ شعبہ کی روایت میں جو امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے نقل کی ہے (۳۸) انھوں نے اس کو "ذُرَۃ" (بضم الذال المعجمۃ وتخفیف الراء المہملۃ) پڑھا ہے، جو تصحیف ہے (۳۹) ۔

پھر "ذرّۃ" کے مختلف معنیٰ بیان کئے گئے ہیں:

ایک قول یہ ہے کہ اشیاءِ موزونہ میں سے سب سے کمتر شے کو کہتے ہیں ۔

دوسرا قول یہ ہے کہ ذرّہ وہ غبار کہلاتا ہے جو شعاع میں نظر آتا ہے ۔

تیسرا قول یہ ہے کہ چھوٹی سی چیونٹی کو کہتے ہیں ۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے منقول ہے کہ اگر تم مٹی میں ہاتھ ڈال کر اپنے ہاتھ کو جھاڑو تو ہاتھوں سے جو جھڑے گا وہ "ذرّۃ" ہوگا ۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ چار ذرّات ملنے کے بعد ایک "خردل" بنتا ہے (۴۰) ۔

پھر اس حدیث میں "لا إلٰہ إلا اللہ" سے مراد پورا کلمہ ہے جیسے کہا جاتا ہے "قرأت: قُلْ ھُوَ اللّٰہُ

---

(۳۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۴) وعمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۶۱) وشرح الکرمانی (ج ۱ ص ۱۷۵) ۔

(۳۷) حوالہ جاتِ بالا ۔

(۳۸) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۰۹) کتاب الإیمان، باب إثبات الشفاعۃ وإخراج الموحدین من النار ۔

(۳۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۴) ۔

(۴۰) ان تمام اقوال کے لیے دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۴) وعمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۶۰) ۔

أَحَدٌ" اور اس سے پوری سورت مراد ہوتی ہے ۔ لہذا یہ اشکال نہیں ہونا چاہیے کہ "لاإله إلا الله" میں صرف توحید ہے رسالت کا اقرار نہیں، اس لیے اس کی نجات ایمان بالرسالة کے بغیر کیسے ہوگی ؟ چونکہ "لا إله إلا الله" کلمہ کا عنوان ہے، لہذا پورا کلمہ مراد ہے، جس میں رسالت اور رسول سے ملنے والے تمام عقائد کا بیان داخل ہے (۴۱) ۔ واللہ اعلم ۔

قال أبو عبدالله: قال أبان: حدثنا قتادة، حدثنا أنس عن النبی ﷺ: "من إیمان" مکان "من خیر"

ابو عبداللہ سے مراد خود امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ہیں، بعض نسخوں میں "قال أبو عبدالله" موجود نہیں ہے، بلکہ "وقال أبان..." کہہ کر اس تعلیق کو ذکر کیا گیا ہے (۴۲) ۔

یہ حدیث تعلیقاتِ بخاری میں سے ہے جس کو امام حاکم رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی "کتاب الأربعین" میں "أبو سلمة موسی بن إسماعیل قال حدثنا أبان..." کے طریق سے موصولاً روایت کیا ہے (۴۳) اسی طرح امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی حاکم رحمۃ اللہ علیہ ہی کے طریق سے اپنی "کتاب الاعتقاد" میں موصولاً نقل کیا ہے (۴۴)۔

مذکورہ تعلیق کا مقصد

اس تعلیق کے ذکر کرنے سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے دو بنیادی مقاصد ہیں:

(۱) ایک مقصد تو یہ ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث جو ھشام کے طریق سے مروی ہے اس میں قتادہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے عنعنہ کے ساتھ روایت کرتے ہیں، اور قتادہ مدلس ہیں ان کا عنعنہ مقبول نہیں، تاوقتیکہ تحدیث کی صراحت نہ ملے، یہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ابان کا جو طریق نقل کیا ہے اس میں قتادہ نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہوئے تحدیث کی صراحت کی ہے ۔ لہذا حضرت انس رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث بے غبار ہے، اس مقصد کے لیے دوسرے طریق سے اس کی

---

(۴۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۴) وعمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۶۰)۔

(۴۲) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۶۱)۔

(۴۳) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۶۱) وفتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۴) وهدی الساری (ص ۲۰) وتغلیق التعلیق (ج ۲ ص ۴۹)۔

(۴۴) هدی الساری (ص ۲۰) وتغلیق التعلیق (ج ۲ ص ۵۰)۔

متابعت ذکر کی ہے (۴۵) ۔

(۲) دوسرا مقصد یہ ہے کہ هشام دستوائی رحمۃ اللہ علیہ کے طریق میں "من خیر" ہے اور ابان رحمۃ اللہ علیہ کے طریق میں "من إیمان" ہے مولف رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بتادیا کہ ہشام کی روایت میں "خیر" سے مراد "ایمان" ہے، جیسا کہ ابان کی روایت میں واقع ہوا ہے (۴۶) ۔

ان دونوں مقاصد کے علاوہ متابعت کا ایک عمومی فائدہ تقویت تو ہوتا ہی ہے، لہذا یہاں اس متابعت کو تقویت کے لیے بھی قرار دے سکتے ہیں (۴۷) ۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں اشکال یہ ہوتا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے پہلے عنعنہ کی روایت ذکر کی، پھر تحدیث والا طریق نقل کیا، اسی طرح پہلے "من خیر" والی روایت نقل کی، اس کے بعد "من إیمان" کی تفسیر والی روایت ذکر کی، اتنا لمبا طریقہ کیوں اختیار کیا؟ جب کہ یہ ممکن تھا کہ اصلاً ابان کے طریق سے موصولاً حدیث نقل کردیتے، جس میں تحدیث کی تصریح بھی ہے اور "ایمان" کی تصریح بھی؟!

اس کا جواب یہ ہے کہ دراصل ہشام کی روایت میں اگرچہ عنعنہ ہے، لیکن وہ ابان کے مقابلہ میں اوثق اور احفظ ہیں، اس لیے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے هشام کی روایت کو پہلے نقل کرکے ابان کی روایت کو متابعۃً ذکر کردیا ۔ اس طرح اصلاً اتقن واضبط راوی کی روایت آگئی اور استشہاداً وہ روایت ذکر کی گئی جس میں تحدیث کی صراحت اور پہلی حدیث کی تفسیر ہے (۴۸) واللہ اعلم ۔

تراجم رجال

(۱) ابان : یہ ابو یزید ابان بن یزید عطار بصری ہیں (۴۹) ۔

یہ حضرت حسن بصری، عاصم بن بَہدَلہ، عبیداللہ بن عمر القواریری، عمروبن دینار، قتادہ بن دِعامہ، مالک بن دینار، هشام بن عروہ، یحیی بن سعید انصاری اور یحیی بن ابی کثیر رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ سے روایت

---

(۴۵) فتح الباری (ج۱ ص۱۰۵) وعمدۃ القاری (ج۱ ص۲۶۱) ۔

(۴۶) حوالہ جاتِ بالا ۔

(۴۷) عمدۃ القاری (ج۱ ص۲۶۱) ۔

(۴۸) فتح الباری (ج۱ ص۱۰۵) وعمدۃ القاری (ج۱ ص۲۶۱) ۔

(۴۹) تہذیب الکمال (ج۲ ص۲۴) وسیر أعلام النبلاء (ج۷ ص۴۳۱) وغیرہ کتبِ رجال ۔

کرتے ہیں (۵۰)۔

ان سے ابوداؤد طیالسی، سہل بن بکار، عبداللہ بن المبارک، عبیداللہ بن موسیٰ، عفان بن مسلم، مسلم بن ابراہیم، ابو الولید ہشام بن عبدالملک طیالسی، وکیع بن الجراح، یحیی القطان اور یزید بن ہارون رحمہم اللہ تعالیٰ روایت کرتے ہیں (۵۱)۔

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثبت فی کل المشایخ" (۵۲)۔

امام یحیی بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقۃ" (۵۳)۔

امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقۃ" (۵۴)۔

امام علی بن المدینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں، "کان عندنا ثقۃ" (۵۵)۔

امام عجلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "بصری ثقۃ، وکان یری القدر ولا یتکلم فیہ" (۵۶)۔

ابن شاہین رحمۃ اللہ علیہ نے ان کی توثیق کی ہے (۵۷)۔

ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے (۵۸)۔

ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "صالح الحدیث" (۵۹)۔

ان اقوال سے معلوم ہوا کہ ابان بن یزید عطار ثقہ راوی ہیں البتہ ان پر بعض محدثین نے کلام بھی کیا ہے:۔

چنانچہ امام عجلی رحمۃ اللہ علیہ کا قول ابھی گذرا ہے "وکان یری القدر ولا یتکلم فیہ"۔

لیکن اس کا جواب بالکل واضح ہے کیونکہ انھوں نے خود تصریح بھی کردی کہ وہ اس سلسلہ میں کوئی گفتگو نہیں کرتے تھے، اور پیچھے متعدد بار ہم ذکر کرچکے ہیں کہ "بدعت" اس صورت میں قادح ہوتی

(۵۰) تہذیب الکمال (ج۲ ص۲۴) وسیر أعلام النبلاء (ج۷ص۴۳۲) وتہذیب التہذیب (ج۱ ص۱۰۱)۔

(۵۱) تہذیب الکمال (ج۲ ص۲۵) وتہذیب التہذیب (ج۱ ص۱۰۱) وسیر أعلام النبلاء (ج۷ص۴۳۲)۔

(۵۲) تہذیب الکمال (ج۲ ص۲۵) وتہذیب التہذیب (ج۱ ص۱۰۱) وسیر أعلام النبلاء (ج۷ص۴۳۲) والکاشف (ج۱ ص۲۰۷) رقم (۱۱۱) وخلاصۃ الخزرجی (ص۱۵) وھدی الساری (ص۳۸۷)۔

(۵۳) تہذیب الکمال (ج۲ ص۲۵) وتہذیب التہذیب (ج۱ ص۱۰۱) وھدی الساری (ص۳۸۷) وسیر أعلام النبلاء (ج۷ص۴۳۲)۔

(۵۴) تہذیب الکمال وتہذیب التہذیب وسیر أعلام النبلاء، حوالہ جات بالا۔

(۵۵) تہذیب التہذیب (ج۱ ص۱۰۱)۔

(۵۶) تہذیب التہذیب (ج۱ ص۱۰۱ و۱۰۲) وسیر أعلام النبلاء (ج۷ص۴۳۲)۔

(۵۷) تعلیقات تہذیب الکمال (ج۲ ص۲۵)۔

(۵۸) کتاب الثقات (ج۶ ص۶۸)۔

(۵۹) سیر أعلام النبلاء (ج۷ص۴۳۲)۔

ہے جب صاحب بدعت داعی بھی ہو۔

اسی طرح ابن عدی رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو اپنی کتاب " الکامل" میں ذکر کرکے ان کی چند غریب حدیثیں نقل کی ہیں، اس کے بعد انھوں نے فرمایا "وأبان بن یزید العطار، له روایات غیر ماذکرت، وهو حسن الحدیث، متماسک، یکتب حدیثه، وله أحادیث صالحة عن قتادة وغیره، وعامتها مستقیمة، وأرجو أنه من أهل الصدق" (۶۰)۔

ابن عدی رحمۃ اللہ علیہ کی یہ مذکورہ عبارت اگرچہ توثیق پر ہی دال ہے لیکن چونکہ بہت زیادہ توثیق کے الفاظ نہیں ہیں جن کے وہ حقیقۃً مستحق تھے اس لیے حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے اس عبارت کو نقل کرکے لکھا ہے "قلت: بل هو ثقة حجة، ناهیک أن أحمد بن حنبل ذکره، فقال: کان ثبتاً فی کل المشایخ، وقال ابن معین والنسائی: ثقة" (۶۱)۔

پھر ابن الجوزی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ان کو کتاب الضعفاء میں ذکر کرکے کُدَیمی کے طریق سے نقل کیا ہے کہ یحیی بن سعید القطانؒ ان سے روایت نہیں کیا کرتے تھے (۶۲)۔

لیکن یہ جرح بالکل مردود ہے، کیونکہ اول تو یہ جرح مبہم ہے، اس لیے کہ یہ معلوم نہیں کہ یحیی القطانؒ رحمۃ اللہ علیہ کیوں روایت نہیں کیا کرتے تھے؟ اس کی کوئی وجہ بیان نہیں کی گئی۔

دوسری بات یہ کہ کُدیمی خود ضعیف (۶۳) اور غیر معتمد ہے (۶۴)۔

تیسری بات یہ ہے کہ کدیمی کے بالکل برخلاف امام یحیی بن معین رحمۃ اللہ علیہ نے ان کی توثیق کرتے ہوئے فرمایا "ثقة، کان یحیی بن سعید یروی عنه" (۶۵)۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے ابن الجوزی رحمۃ اللہ علیہ پر اپنی خفگی کا اظہار کرتے ہوئے ان کی تردید

---

(۶۰) الکامل فی ضعفاء الرجال (ج۱ص۳۹۰ و ۳۹۱)۔

(۶۱) میزان الاعتدال (ج۱ص۱٦)۔

(۶۲) دیکھیے میزان الاعتدال (ج۱ص۱٦) وتهذیب التهذیب (ج۱ص۱۰۲) وسیر أعلام النبلاء (ج۷ص۴۳۲)۔

(۶۳) قال الحافظ فی هدی الساری (ص۳۸۷): "وهذا مردود، لأن الکدیمی ضعیف" وانظر تقریب التهذیب (ص۵۱۵) رقم (۶۴۱۹)۔

(۶۴) قال الذهبی فی المیزان (ج۱ص۱٦): "روی الکدیمی ـ ولیس بمعتمد ـ: سمعت علیاً یقول: سمعت یحیی بن سعید یقول: لاأروی عن أبان العطار" ـ وقال ابن حجر فی تهذیب التهذیب (ج۱ص۱۰۲): "والکدیمی لیس بمعتمد، وقد أسلفنا قول ابن معین: أن القطان کان یروی عنه، فهو المعتمد. والله أعلم"۔

(۶۵) تهذیب الکمال (ج۲ص۲۵) وتهذیب التهذیب (ج۱ص۱۰۱) وهدی الساری (ص۳۸۷)۔ وقال الذهبی فی سیر أعلام النبلاء (ج۷ص۴۳۲) بعد مانقل عن طریق الکدیمی عن ابن المدینی عن القطان انه لیّن أبانا، وقال: لاأحدث عنه: "فإن صح هذا فقد کان لایروی عنه، ثم روی عنه، وتغیر اجتهاده، فقد روی عباس الدوری عن یحیی بن معین قال: مات یحیی بن سعید، وهو یروی عن أبان بن یزید"۔

کی ہے اور فرمایا "وقد أورده أيضاً العلاّمة أبوالفرج ابن الجوزی فی الضعفاء، ولم یذکر فیه أقوالَ من وثقه، وهذا من عیوب کتابه: یسرد الجرح ویسکت عن التوثیق" (٦٦)۔

پھر یہاں یہ بھی واضح رہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ان سے بہت کم روایتیں لی ہیں، اور ہر جگہ ان کی روایات کو استشہاداً نقل کیا ہے (٦٧)، البتہ صرف ایک مقام پر ان کی ایک روایت موصولاً آئی ہے جس میں وہ فرماتے ہیں "قال لنا مسلم بن إبراهیم: حدثنا أبان ..." (٦٨) واللہ أعلم۔

ان کی وفات ١٦٠ھ کے بعد (یعنی دوسری صدی میں ساٹھ اور ستّر کی دہائی کے درمیان) ہوئی (٦٩)۔
رحمه اللہ تعالیٰ رحمة واسعة۔

فائدہ

"ابان" منصرف ہے یا غیر منصرف؟ اس میں اختلاف ہے:

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس کا وزن "فَعَال" ہے، لہذا یہ منصرف ہے اور اس کے شروع میں جو ہمزہ ہے وہ اصلی ہے، یہی صحیح اور مشہور قول ہے، اکثر حضرات اسی کے قائل ہیں، جب کہ ابن مالک نحوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ غیر منصرف ہے، کیونکہ یہ "أفْعَل" کے وزن پر ہے گویا اس میں غیر منصرف کے دو سبب وزنِ فعل اور علمیت موجود ہیں (٧٠)۔

تنبیہ

اس باب سے متعلق کچھ ضروری تفصیلات "باب تفاضل أهل الإیمان فی الأعمال" میں گذر گئی ہیں، اس باب کی "پانچویں بحث" کی ضرور مراجعت کی جائے۔

---

(٦٦) میزان الاعتدال (ج١ص ١٦)۔ هذا وقد نقل الحافظ ابن حجر قول الذهبی هذا فی تهذیب التهذیب (ج١ص ١٠٢) من غیر عزوٍ إلیه ولا إشارة له، وکأنه من کلامه!! وقد نبّه علی ذلک الدکتور بشار عواد معروف فی تعلیقاته علی تهذیب الکمال (ج٢ص ٢٥)۔

(٦٧) هدی الساری (ص ٣٨٧) وفتح الباری (ج٥ص ٣) کتاب الحرث والمزارعة، باب فضل الزرع والغرس إذا أکل منه۔

(٦٨) صحیح بخاری، کتاب الحرث والمزارعة، باب فضل الزرع والغرس إذا أکل منه۔

(٦٩) دیکھیے حاشیة الکاشف لسبط ابن العجمی (ج١ص ٢٠٧) وتقریب التهذیب (ص ٨٧) وخلاصة الخزرجی (ص ١٥)۔

(٧٠) عمدة القاری (ج١ص ٢٦١)۔ وقال الزبیدی فی تاج العروس (ج٩ص ١١٧، مادة: أبن): "وأبان کسحاب، مصروفة، اسم رجل، وهو "فعال" والهمزة أصلیة کما جری علیه المصنف (أی الفیروزآبادی صاحب القاموس) وحققه الدمامینی، وابن مالک، وجزم به ابن شبیب الحرانی فی جامع الفنون" وأکثر النحاة والمحدثین علی منعه من الصرف للعلمیة والوزن، وبحث المحققون فی الوزن، لأنه إذا کان ماضیاً فلا یکون خاصاً، أو اسم تفضیل فالقیاس فی مثله "أبین" وقال بعض أئمة اللغة: من لم یعرف صرف "أبان" فهو أتان. نقله الشهاب رحمه اللہ فی شرح الشفا"۔

٤٥ : حدّثنا ٱلْحَسَنُ بْنُ ٱلصَّبَّاحِ ، سَمِعَ جَعْفَرَ بْنَ عَوْنٍ ، حدثنا أَبُو ٱلْعُمَيْسِ ، أَخْبَرَنَا قَيْسُ بْنُ مُسْلِمٍ ، عَنْ طَارِقِ بْنِ شِهَابٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ ٱلْخَطَّابِ (۷۱) أَنَّ رَجُلًا مِنَ ٱلْيَهُودِ قَالَ لَهُ يَا أَمِيرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ، آيَةٌ فِي كِتَابِكُمْ تَقْرَؤُونَهَا ، لَوْ عَلَيْنَا مَعْشَرَ ٱلْيَهُودِ نَزَلَتْ ، لَاتَّخَذْنَا ذٰلِكَ ٱلْيَوْمَ عِيدًا . قَالَ : أَيُّ آيَةٍ ؟ قَالَ : «ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَامَ دِينًا» . قَالَ عُمَرُ : قَدْ عَرَفْنَا ذٰلِكَ ٱلْيَوْمَ ، وَٱلْمَكَانَ ٱلَّذِي نَزَلَتْ فِيهِ عَلَى ٱلنَّبِيِّ ﷺ ، وَهُوَ قَائِمٌ بِعَرَفَةَ يَوْمَ جُمُعَةٍ . [٤١٤٥ ، ٤٣٣٠ ، ٦٨٤٠]

حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے یہود کے ایک شخص نے کہا کہ اے امیر المؤمنین! آپ کی کتاب میں ایک ایسی آیت ہے کہ اگر وہ ہم یہودیوں پر نازل ہوتی تو اس دن کو ہم عید مناتے ، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا وہ کونسی آیت ہے ؟ کہا کہ وہ "اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ..." والی آیت ہے ، یعنی میں نے آج تمہارے لیے تمہارے دین کو مکمل کردیا اور اپنی نعمت کو تمہارے اوپر تام کیا اور تمہارے واسطے میں نے دینِ اسلام کو پسند کیا ، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جواب دیا کہ ہمیں وہ دن بھی معلوم ہے اور وہ جگہ بھی معلوم ہے جہاں یہ آیت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوئی تھی ، آپ عرفات میں کھڑے تھے اور وہ جمعہ کا دن تھا۔

تراجم رجال

(۱) الحسن بن الصباح : یہ ابو علی الحسن بن الصبّاح ـ بتشدید الباء الموحدة (۷۲) ـ بن محمد البزّار ـ بزای بعدھا راء (۷۳) ـ الواسطی ثم البغدادی ہیں (۷۴) ـ

یہ امام احمد بن حنبل ، جعفر بن عون ، سفیان بن عیینہ ، علی بن المدینی اور وکیع بن الجراح رحمہم اللہ

---

(۷۱) الحدیث أخرجه البخاری أیضاً فی صحیحه فی کتاب المغازی ، باب حجة الوداع ، رقم (۴۴۰۷) وفی کتاب التفسیر ، سورة المائدة ، باب : الیوم أکملت لکم دینکم رقم (۴۶۰۶) وفی فاتحة کتاب الاعتصام بالکتاب والسنة ، رقم (۷۲۶۸) ومسلم فی صحیحه (ج۲ ص۴۱۹ و ۴۲۰) فواتح کتاب التفسیر ـ والنسائی فی سننه (ج۲ ص۴۳) کتاب مناسک الحج ، باب ماذکر فی یوم عرفة ، وفی (ج۲ ص۲۶۹) کتاب الإیمان وشرائعه ، باب زیادة الإیمان ـ والترمذی فی جامعه ، فی کتاب التفسیر ، باب ومن سورة المائدة ، رقم (۳۰۴۳) ـ

(۷۲) عمدة القاری (ج۱ ص۲۶۲) ـ

(۷۳) حوالۂ بالا ـ

(۷۴) تہذیب الکمال (ج۶ ص۱۹۱) ـ

تعالٰی وغیرہ بہت سے محدثین کبار سے روایت کرتے ہیں (۷۵)۔

ان سے روایت کرنے والوں میں امام بخاری، امام ابوداؤد، امام ترمذی، ابراہیم حربی، ابویعلی موصلی اور حسن بن سفیان رحمہم اللہ وغیرہ ائمۂ حدیث ہیں (۷۶)۔

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة، صاحب سنة" (۷۷)۔

امام ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "صدوق، وكانت له جلالة عجيبة ببغداد، كان أحمد بن حنبل يرفع من قدره ويُجِلّه" (۷۸)۔

ابن حبّان رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے (۷۹)۔

حسن بن الصبّاح کی تقریباً تمام ائمۂ محدثین نے توثیق کی ہے البتہ امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب الکنٰی میں ان کے بارے میں لکھا ہے "ليس بالقوي" جب کہ اپنے شیوخ کے ناموں کو شمار کرتے ہوئے فرمایا "بغدادي صالح" (۸۰)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ کے قول "ليس بالقوي" کو نقل کرکے لکھا ہے "هذا تليين هيّن، وقد روى عنه البخاري وأصحاب السنن إلا ابن ماجه، ولم يُكثِر عنه البخاري" (۸۱) مطلب یہ ہے کہ امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ نے جو تضعیف کی ہے، وہ معمولی تضعیف ہے، جس کا تحمّل ہوسکتا ہے، خصوصاً جب کہ باستثناء ابن ماجہ، امام بخاری سمیت دیگر اصحابِ سنن نے ان کی روایات سے استدلال کیا ہے، پھر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ان سے جو روایات لیں وہ بہت کم ہیں۔

حسن بن الصبّاح عبادت اور صلاح وتقویٰ میں معروف تھے، چنانچہ حافظ ابو قریش محمد بن جمعہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "وكان أحد الصالحين" (۸۲)۔

ابو العبّاس سَرّاج رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "كان من خيار الناس ببغداد" (۸۳)۔

---

(۷۵) تهذيب الكمال (ج۶ص ۱۹۱ و ۱۹۲) وسير أعلام النبلاء (ج۱۲ص۱۹۲) وغيره۔

(۷۶) تهذيب الكمال (ج۶ص ۱۹۲ و ۱۹۳) وسير أعلام النبلاء (ج۱۲ص۱۹۳)۔

(۷۷) تهذيب الكمال (ج۶ص ۱۹۳) والكاشف (ج۱ص ۳۲۶) رقم (۱۰۳۸) وسير أعلام النبلاء (ج۱۲ص ۱۹۴) وتهذيب التهذيب (ج۲ص ۲۹۰) وميزان الاعتدال (ج۱ص۴۹۹) والخلاصة (ص۷۹)۔

(۷۸) تهذيب الكمال (ج۶ص ۱۹۴) والكاشف (ج۱ص ۳۲۶) رقم (۱۰۳۸) وتذكرة الحفّاظ (ج۲ص ۴۷۶) وميزان الاعتدال (ج۱ص ۴۹۹)۔

(۷۹) كتاب الثقات (ج۸ص ۱۷۶)۔

(۸۰) تهذيب الكمال (ج۶ص ۱۹۴) وتهذيب التهذيب (ج۲ص ۲۹۰) وميزان الاعتدال (ج۱ص ۴۹۹)۔

(۸۱) هدي الساري (ص ۳۹۷) وقال فيه (ص ۴۶۱): "الحسن بن الصبّاح البزار: تعنت فيه النسائي"۔

(۸۲) تهذيب الكمال (ج۶ص ۱۹۴) وتهذيب التهذيب (ج۲ص ۲۹۰)۔

(۸۳) تهذيب التهذيب (ج۲ص ۲۹۰) وسير أعلام النبلاء (ج۱۲ص ۱۹۴) وميزان الاعتدال (ج۱ص ۴۹۹)۔

امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "مایأتی علی ابن البزّار یوم إلا وھو یعمل فیہ خیراً، ولقد کنّا نختلف إلی فلان المحدث۔ وسمّاہ۔ قال: وکنا نقعد نتذاکر الحدیث إلی خروج الشیخ، وابن البزار قائم یصلّی إلی خروج الشیخ، ومایأتی علیہ یوم إلا وھو یعمل فیہ الخیر" (۸۴)۔

۲۴۹ھ میں ان کا انتقال ہوا ہے (۸۵)۔ رحمۃ اللہ علیہ

(۲) جعفر بن عون: یہ جعفر بن عون بن جعفر بن عمرو بن حُریث قرشی مخزومی کوفی ہیں، ابو عون ان کی کنیت ہے (۸۶)۔

امام ابو حنیفہ، سفیان ثوری، اعمش، مِسْعَر بن کِدام، یحیی بن سعید انصاری اور ھشام بن عروہ رحمھم اللہ وغیرہ سے روایت کرتے ہیں (۸۷)۔

ان سے اسحاق بن راھویہ، اسحاق کوسج، حسن بن الصبّاح البزّار، ابو خیثمہ زُہیر بن حرب اور احمد بن الفُرات رحمھم اللہ وغیرہ بہت سے اہلِ علم نے روایتِ حدیث کی ہے (۸۸)۔

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "رجل صالح لیس بہ بأس" (۸۹)۔

امام یحیی بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة" (۹۰)۔

امام ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "صدوق" (۹۱)۔

ابن حبّان (۹۲) اور ابن شاھین (۹۳) رحمھما اللہ تعالیٰ نے ان کو "ثقات" میں ذکر کیا ہے۔

ابن قانع رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "کان ثقة" (۹۴)۔

---

(۸۴) تہذیب الکمال (ج۶ ص۱۹۳ و ۱۹۴) وتذکرۃ الحفّاظ (ج۲ ص۴۷۶) وسیر أعلام النبلاء (ج۱۲ ص۱۹۳)۔

(۸۵) کتاب الثقات لابن حبان (ج۸ ص۱۷۶) وتہذیب الکمال (ج۶ ص۱۹۴ و ۱۹۵) وتذکرۃ الحفّاظ (ج۲ ص۴۷۶) وسیر أعلام النبلاء (ج۱۲ ص۱۹۵)۔

(۸۶) تہذیب الکمال (ج۵ ص۷۰ و ۷۱) وسیر أعلام النبلاء (ج۹ ص۴۳۹ و ۴۴۰) وغیرہ۔

(۸۷) تہذیب الکمال (ج۵ ص۷۱) وسیر اعلام النبلاء (ج۹ ص۴۴۰)۔

(۸۸) تہذیب الکمال (ج۵ ص۷۱ و ۷۲) وسیر أعلام النبلاء (ج۹ ص۴۴۰)۔

(۸۹) تہذیب الکمال (ج۵ ص۷۲) وسیر أعلام النبلاء (ج۹ ص۴۴۰) وتہذیب التہذیب (ج۲ ص۱۰۱)۔

(۹۰) تہذیب الکمال (ج۵ ص۷۳) وتہذیب التہذیب (ج۲ ص۱۰۱)۔ نیز دیکھیے خلاصۃ الخزرجی (ص۶۳)۔

(۹۱) تہذیب الکمال (ج۵ ص۷۳) وسیر اعلام النبلاء (ج۹ ص۴۴۰) وتہذیب التہذیب (ج۲ ص۱۰۱)۔

(۹۲) کتاب الثقات (ج۶ ص۱۳۱)۔

(۹۳) تہذیب التہذیب (ج۲ ص۱۰۱)۔

(۹۴) حوالۂ بالا۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ان کو "ثقہ" قراردیا ہے (۹۵)۔

محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "وکان ثقة کثیر الحدیث" (۹۶)۔

اسی طرح ابن خلفون اور عجلی رحمہما اللہ نے بھی ان کو ثقہ قراردیا ہے (۹۷)۔

۲۰۶ھ یا ۲۰۷ھ میں تقریباً ستانوے سال کی عمر میں ان کا انتقال ہوا (۹۸)۔ رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃ واسعۃ۔

(۳) ابو العُمَیس : یہ ابو العمیس عتبہ بن عبداللہ بن عتبہ بن عبداللہ بن مسعود الہذلی المسعودی الکوفی ہیں (۹۹)۔

امام عامر بن شراحیل شعبی، عبداللہ بن عبداللہ بن جبر انصاری، ابن ابی مُلیکہ، قیس بن مسلم جدلی اور ابو اسحاق سبیعی رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ سے حدیث حاصل کی (۱۰۰)۔

ان سے جعفر بن عون، حفص بن غیاث، ابو اسامہ، سفیان بن عیینہ، شعبہ، ابو نعیم اور وکیع بن الجرّاح رحمہم اللہ تعالیٰ روایت کرتے ہیں (۱۰۱)۔

امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة" (۱۰۲)۔

امام یحیی بن معین رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ان کو "ثقہ" قرار دیا ہے (۱۰۳)۔

امام ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "صالح الحدیث" (۱۰۴)۔

ابن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "وکان ثقة" (۱۰۵)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة" (۱۰۶)۔

---

(۹۵) الکاشف للذهبی (ج۱ص۲۹۵) رقم (۷۹۶)۔

(۹۶) طبقات ابن سعد (ج۶ص۳۹۶)۔

(۹۷) تعلیقات علی تہذیب الکمال (ج۵ص۷۳)۔

(۹۸) تہذیب الکمال (ج۵ص۷۳) وسیر أعلام النبلاء (ج۹ص۴۳۰و۴۳۱) وتہذیب التہذیب (ج۲ص۱۰۱) والکاشف للذهبی (ج۱ص۲۹۵) وکتاب الثقات لابن حبان (ج۶ص۱۴۱) وتقریب التہذیب (ص۱۴۱) رقم (۹۴۸) والخلاصۃ (ص۶۳)۔

(۹۹) تہذیب الکمال (ج۱۹ص۳۰۹)۔

(۱۰۰) تہذیب الکمال (ج۱۹ص۳۰۹و۳۱۰) وسیر أعلام النبلاء (ج۷ص۲۰)۔

(۱۰۱) تہذیب الکمال (ج۱۹ص۳۱۰) وسیر أعلام النبلاء (ج۷ص۲۰)۔

(۱۰۲) تہذیب الکمال (ج۱۹ص۳۱۰) وتہذیب التہذیب (ج۷ص۹۷)۔

(۱۰۳) حوالۂ بالا۔

(۱۰۴) حوالۂ بالا۔

(۱۰۵) الطبقات لابن سعد (ج۶ص۳۶۹)۔

(۱۰۶) تقریب التہذیب (ص۳۸۱) رقم (۴۴۳۲)۔

امام عجلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "کوفی ثقة" (۱۰۷)۔
ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ان کو "کتاب الثقات" میں ذکر کیا ہے (۱۰۸)۔
حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے "تذھیب" میں لکھا ہے "موتہ قریب من موت الأعمش" اور امام اعمش رحمۃ اللہ علیہ کی وفات ۱۴۸ھ میں ہوئی ہے، جب کہ علامہ سراج الدین ابن الملقّن رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ ان کی وفات ۱۲۰ھ میں ہوئی ہے (۱۰۹) واللہ أعلم۔
رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعۃً۔

(۴) قیس بن مسلم: یہ ابو عمرو قیس بن مسلم جدلی (۱۱۰) عدوانی کوفی ہیں (۱۱۱)۔
یہ حضرت طارق بن شہاب رضی اللہ عنہ کے علاوہ سعید بن جبیر، مجاہد، عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ، حسن بن محمد بن الحنفیہ اور ابراہیم بن جریر بن عبداللہ بجلی رحمہم اللہ تعالیٰ سے حدیث کی روایت کرتے ہیں (۱۱۲)
ان سے احادیث سننے والوں میں سفیان ثوری، امام ابو حنیفہ، مِسعر بن کِدام، ابو العُمیس، امام اعمش اور ابراہیم بن محمد بن المنتشر رحمہم اللہ وغیرہ ہیں (۱۱۳)۔
امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة في الحديث" (۱۱۴)۔
امام یحیی بن معین اور ابو حاتم رحمہما اللہ نے فرمایا "ثقة" (۱۱۵)۔
امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة وكان يرى الإرجاء" (۱۱۶)۔
امام محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "وكان ثقة ثبتاً له حديث صالح" (۱۱۷)۔

---

(۱۰۷) تعلیقات علی تہذیب الکمال (ج۱۹ ص۳۱۰)۔
(۱۰۸) کتاب الثقات (ج۷ ص۲۶۹)۔
(۱۰۹) دیکھیے حاشیۃ الکاشف لسبط ابن العجمی رحمہ اللہ تعالیٰ (ج۱ ص۶۹۶) رقم (۳۶۶۴)۔
(۱۱۰) یہ قبیلہ جَدِیلہ کی طرف نسبت ہے۔ دیکھیے الأنساب للسمعانی (ج۲ ص۳۰ و۳۱)۔
(۱۱۱) تہذیب الکمال (ج۲۴ ص۸۱)۔
(۱۱۲) تہذیب الکمال (ج۲۴ ص۸۲)۔
(۱۱۳) حوالۂ بالا۔
(۱۱۴) تہذیب الکمال (ج۲۴ ص۸۲) و تہذیب التہذیب (ج۸ ص۴۰۳)۔
(۱۱۵) تہذیب الکمال (ج۲۴ ص۸۳) و تہذیب التہذیب (ج۸ ص۴۰۴)۔
(۱۱۶) حوالہ جات بالا۔
(۱۱۷) طبقات ابن سعد (ج۶ ص۳۱۷)۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثبت" (۱۱۸)۔
ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے (۱۱۹)۔
امام عجلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "کوفی ثقة" (۱۲۰)۔
امام یعقوب بن سفیان رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة ثقة وکان مرجئا" (۱۲۱)۔
امام ابو داؤد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "کان مرجئا" (۱۲۲)۔
حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة رُمِیَ بالإرجاء" (۱۲۳)۔
ان کی وفات ۱۲۰ھ میں ہوئی (۱۲۴)۔ رحمہ اللہ تعالی رحمة واسعة۔

تنبیہ: یہ بات ذہن میں رہے کہ صاحب بدعت کی روایت اس وقت مردود ہوتی ہے جب وہ داعی ہو۔ یہاں قیس بن مسلم کے بارے میں تقریباً تمام ائمۂ رجال کا اتفاق ہے کہ وہ ثقہ تھے، البتہ بعض حضرات نے ان کو براہ راست "مُرجی" قرار دیا اور بعض حضرات نے "رُمی بالإرجاء" کی تعبیر اختیار کی، لیکن کسی نے بھی ان کو دعاة إلی البدعة میں سے شمار نہیں کیا۔ واللہ أعلم۔

(۵) طارق بن شہاب: یہ حضرت طارق بن شہاب بن عبد شمس کوفی بَجَلی احمسی رضی اللہ عنہ ہیں، ابوعبداللہ ان کی کنیت ہے (۱۲۵)۔

انھوں نے خلفاءِ اربعہ کے علاوہ حضرت بلال، حضرت حذیفہ، حضرت خالد بن الولید، حضرت رافع بن عمرو طائی، حضرت سعد بن ابی وقاص، حضرت سلمان فارسی، حضرت کعب بن عُجْرہ، حضرت مِقْداد بن الاسود، حضرت ابوسعید خدری اور حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہم سے روایتِ حدیث کی ہے (۱۲۶)۔

ان سے روایت کرنے والوں میں ابراہیم بن مہاجر، اسماعیل بن ابی خالد، سلیمان احول، سِمَاک بن حرب اور قیس بن مسلم جدلی رحمہم اللہ وغیرہ حضرات تابعین ہیں (۱۲۷)۔

---

(۱۱۸) الکاشف (ج۲ ص۱۳۱) رقم (۴۶۱۶)۔
(۱۱۹) کتاب الثقات لابن حبّان (ج۷ ص۳۲۶)۔
(۱۲۰) تہذیب التہذیب (ج۸ ص۴۰۴)۔
(۱۲۱) حوالۂ بالا۔
(۱۲۲) تہذیب الکمال (ج۲۴ ص۸۳) وتہذیب التہذیب (ج۸ ص۴۰۴) وسیر أعلام النبلاء (ج۵ ص۱۶۴)۔
(۱۲۳) تقریب التہذیب (ص۴۵۸) رقم (۵۵۹۱)۔
(۱۲۴) طبقات ابن سعد (ج۶ ص۳۱۷) وکتاب الثقات لابن حبّان (ج۷ ص۳۲۶) وتہذیب الکمال (ج۲۴ ص۸۳) وغیرہ۔
(۱۲۵) تہذیب الکمال (ج۱۳ ص۳۴۱) وغیرہ۔
(۱۲۶) تہذیب الکمال (ج۱۳ ص۳۴۲) وتہذیب الأسماء واللغات للنووی (ج۱ ص۲۵۱) وطبقات ابن سعد (ج۶ ص۶۶)۔
(۱۲۷) تہذیب الکمال (ج۱۳ ص۳۴۲) وتہذیب التہذیب (ج۵ ص۳)۔

امام ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا "لیست لہ صحبۃ" (۱۲۸)۔

جب کہ حقیقت یہ ہے کہ انھوں نے جاہلیت کا زمانہ بھی پایا ہے اور اسلام کا زمانہ بھی، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت تو کی ہے لیکن آپ سے کوئی حدیث نہیں سنی، لہذا جو روایتیں ان کی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے براہِ راست مروی ہیں وہ مراسیلِ صحابہ کی قبیل سے ہیں (۱۲۹) جو بالاتفاق مقبول ہیں۔ کمامر غیر مرۃ۔

خود فرماتے ہیں "رأیت رسول اللہ ﷺ وغزوت فی خلافۃ أبی بکر فی السرایا وغیرھا" (۱۳۰)۔

ایک دوسرے طریق میں ہے "وغزوت فی خلافۃ أبی بکر وعمر، بضعاً وأربعین، بین غزوۃ وسریۃ" (۱۳۱)

اسی طرح ان سے مروی ہے "قدم وفد بَجِیلۃ علی النبی ﷺ فقال: ابدأُ با الأحمسیین، ودعالنا" (۱۳۲)

امام ابوداؤد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "قد رأی النبی ﷺ ولم یسمع منہ شیئا" (۱۳۳)۔

امام یحیی بن مَعِین اور عجلی رحمہما اللہ نے ان کو "ثقہ" قرار دیا ہے۔ (۱۳۴)

آپ کی وفات ۸۲ھ یا ۸۳ھ یا ۸۴ھ میں ہوئی، بعض حضرات نے ۱۲۳ھ سنِ وفات نقل کیا ہے جو درست نہیں ہے (۱۳۵)۔

تنبیہ

واضح رہے کہ جس شخص کو صحابی ہونے کا شرف حاصل ہوجائے اس کو کسی کی تعدیل کی ضرورت ہی نہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے خود اس کو عادل قرار دے دیا ہے (۱۳۶) یہاں ابن مَعِین اور عجلی رحمہما اللہ کا

(۱۲۸) الاصابۃ (ج۲ص ۲۲۰) وتہذیب التہذیب (ج۵ص۴)۔

(۱۲۹) دیکھیے تہذیب الکمال (ج۱۳ص ۳۳۱) والإصابۃ (ج۲ص ۲۲۰) وتہذیب التہذیب (ج۵ص۴) وتہذیب الأسماء واللغات (ج۱ص ۲۵۱) وخلاصۃ الخزرجی (ص۱۷۸)۔

(۱۳۰) مسند أبی داود الطیالسی (ص ۱۸۰) رقم (۱۲۸۰)۔

(۱۳۱) طبقات ابن سعد (ج۶ص ۶٦)۔

(۱۳۲) مسند أبی داود الطیالسی (ص ۱۸۱)۔

(۱۳۳) تہذیب الکمال (ج۱۳ص ۳۳۲) وتہذیب التہذیب (ج۵ص۴) والإصابۃ (ج۲ص ۲۲۰)۔

(۱۳۴) تہذیب الکمال (ج۱ص ۳۳۲) وتہذیب التہذیب (ج۵ص۴)۔

(۱۳۵) دیکھیے الثقات لابن حبان (ج۴ص ۲۰۱) وتہذیب الکمال (ج۱۳ص ۳۳۳) وتہذیب التہذیب (ج۵ص۴) وتقریب التہذیب (ص ۲۸۱) وخلاصۃ الخزرجی (ص۱۷۸) وعمدۃ القاری (ج۱ص ۲٦۲)۔

(۱۳٦) انظر الفصل الثالث فی بیان حال الصحابۃ من العدالۃ، من مقدمۃ الإصابۃ (ج۱ص ۹۔ ۱۲)۔

قول اس مفروضہ کی صورت میں نقل کیا گیا ہے جو ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرمارہے ہیں کہ ان کو "صحبت" کا شرف حاصل نہیں، اگرچہ حقیقت یہ ہے کہ خود ابوحاتم رحمۃ اللہ علیہ اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ حضرت طارق بن شہاب رضی اللہ عنہ سے صراحۃً مروی ہے کہ انھوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کی ہے (۱۳۷)۔ واللہ اعلم۔

(۶) عمر بن الخطاب: یہ حضرت عمر بن الخطاب بن نُفَیل بن عبدالعزّی عَدَوی ہیں، ابو حفص آپ کی کنیت ہے۔

آپ فقہاءِ صحابہ میں سے ایک فقیہ، ثانی الخلفاء الراشدین اور عشرۂ مبشرہ میں سے ہیں، خلفاء میں سے سب سے پہلے آپ ہی کو "امیر المؤمنین" کے لقب سے پکارا گیا۔

آپ چالیس افراد کے بعد مشرف باسلام ہوئے (۱۳۸)، آپ کے اسلام لانے سے اسلام اور اہلِ اسلام کو تقویت حاصل ہوئی، بدر سے لے کر تمام غزوات ومشاہد میں شریک رہے، حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے بعد آپ ہی خلیفہ منتخب ہوئے، آپ کے عہد میں کئی ممالک فتح ہوئے۔

ذی الحجہ ۲۳ھ کے اواخر میں آپ پر ابولؤلؤہ مجوسی نے وار کیا جس کے نتیجہ میں آپ شہید ہوگئے اور محرم ۲۴ھ میں آپ کی تدفین حجرۂ مبارکہ میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور اپنے پیشرو حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے پہلو میں عمل میں آئی۔

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں "كان إسلام عمر فتحاً، وكانت هجرته نصراً، وكانت إمارته رحمة" (۱۳۹)۔

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے تدفین سے فارغ ہوکر فرمایا "ذهب اليوم بتسعة أعشار العلم" (یعنی حضرت عمر رضی اللہ عنہ علم کے دس حصّوں میں سے نو حصّے اپنے ساتھ لے گئے)۔

آپ سے تقریباً پانچ سو انتالیس حدیثیں مروی ہیں، جن میں سے دس متفق علیہ ہیں، پھر نوحدیثوں میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ متفرد ہیں اور پندرہ احادیث میں امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ متفرد ہیں (۱۴۰)۔

---

(۱۳۷) دیکھیے الإصابة (ج۲ ص ۲۲۰) وتهذيب التهذيب (ج۵ ص ۴)۔

(۱۳۸) كذا في خلاصة الخزرجي (ص ۲۸۲) وقيل: بعد أربعين رجلاً وعشر نسوة، وقيل: بعد خمسة وأربعين رجلاً وإحدى عشرة امرأة، كذا في صفة الصفوة لابن الجوزي (ج۱ ص ۲۷۳ و ۲۷۴)۔

(۱۳۹) طبقات ابن سعد (ج۳ ص ۲۷۰)۔

(۱۴۰) یہ تمام تفصیلات خلاصة الخزرجي (ج۱ ص ۲۸۲) سے ماخوذ ہیں۔

آپ کے فضائل و مناقب بے شمار ہیں (۱۴۱)۔ رضی اللہ عنہ وأرضاہ۔

سمع جعفر بن عون

یہ اسی طرح یعنی "سمع جعفر بن عون" لکھا جاتا ہے لیکن پڑھتے ہوئے "أنہ سمع..." پڑھیں گے، محدثین کی عادت ہے کہ ایسے موقعہ پر کتابۃً "أنہ" کو حذف کردیتے ہیں، البتہ نطقاً و قراءۃً اس کو ظاہر کرتے ہیں، جیسے عموماً "حدثنا" اور "اخبرنا" سے پہلے "قال" کو کتابۃً حذف کر دیتے ہیں لیکن نطقاً اس کی قراءت ضرور کرتے ہیں (۱۴۲)۔

أن رجلاً من الیهود قال له

یعنی یہود میں سے ایک شخص نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے کہا۔

مسدّد رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مسند میں، امام طبرانی رحمۃ اللہ علیہ نے معجم اوسط میں اور ابن جریر طبَری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی تفسیر (۱۴۳) میں اس روایت کو نقل کیا ہے، ان کے طریق میں اس شخص کے نام کی تصریح موجود ہے کہ وہ کعب احبار تھے (۱۴۴)۔

لیکن پھر اشکال ہوتا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہی روایت کتاب المغازی میں نقل کی ہے، اس میں ذکر ہے "أن أناساً من الیهود..." (۱۴۵) اسی طرح انھوں نے کتاب التفسیر میں جو روایت نقل کی ہے، اس میں "قالت الیهود" کے الفاظ ہیں (۱۴۶) لہذا حدیثِ باب اور مغازی و تفسیر کی روایت کے درمیان تعارض ہورہا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ان روایتوں کے درمیان کوئی تعارض نہیں کیونکہ تطبیق ممکن ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ سائل تو حقیقۃً کعب احبار ہی تھے البتہ اس سوال کے کرتے وقت وہاں یہودیوں کی ایک

---

(۱۴۱) آپ کے تفصیلی حالات کے لیے دیکھیے طبقات ابن سعد (ج۳ ص۲۶۵-۳۷۶) وحلیۃ الأولیاء (ج۱ ص۳۸-۵۵) وصفۃ الصفوۃ (ج۱ ص۲۶۸-۲۹۳) وتهذیب الأسماء واللغات (ج۲ ص۳-۱۵) وتهذیب الکمال (ج۲۱ ص۳۱۶-۳۲۶)۔ وتهذیب التهذیب (ج۷ ص۴۳۸-۴۴۱) وخلاصۃ الخزرجی (ص۲۸۲)۔

(۱۴۲) فتح الباری (ج۱ ص۱۰۵) وعمدۃ القاری (ج۱ ص۲۶۳)۔

(۱۴۳) جامع البیان فی تفسیر القرآن (ج۶ ص۵۳ و۵۴)۔

(۱۴۴) فتح الباری (ج۱ ص۱۰۵) وعمدۃ القاری (ج۱ ص۲۶۴)۔

(۱۴۵) صحیح البخاری، کتاب المغازی، باب حجۃ الوداع، رقم (۴۴۰۷)۔

(۱۴۶) صحیح البخاری، کتاب التفسیر، سورۃ المائدۃ، باب: الیوم أکملت لکم دینکم، رقم (۴۶۰۶)۔

جماعت تھی جن کی نمائندگی کرتے ہوئے انھوں نے یہ بات کی تھی، لہذا حدیثِ باب میں "أن رجلاً من الیھود" جو کہا گیا ہے اس میں نسبت حقیقی قائل کی طرف ہے اور باقی دونوں روایتوں میں قول کی نسبت جو "یہود" کی طرف کی گئی ہے وہ اس وجہ سے کہ وہی لوگ بات کرنا چاہتے تھے اور ان کی نمائندگی کعب احبار کررہے تھے (۱۴۷) واللہ اعلم۔

یا أمیر المؤمنین، آیة فی کتابکم تقرء ونها، لو علینا معشرَ الیهود نزلت لاتّخذنا ذلک الیوم عیداً، قال: أی آیة ؟ قال: اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِيْناً

یعنی اے امیر المؤمنین! آپ لوگوں کی کتاب (قرآن کریم) میں ایک آیت ایسی ہے کہ اگر وہ آیت ہم یہودیوں پر نازل ہوتی تو اس دن کو ہم عید بنالیتے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پوچھا کہ وہ کونسی آیت ہے؟ تو کہا "اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ..."۔

مطلب یہ ہے کہ اس آیت میں اللہ جل شانہ نے اس امّت کو بڑا اعزاز عطا فرمایا، اور اس پر اپنے خاص انعام کا تذکرہ فرمایا، ایک تو یہ کہ تمھارے دین کو کامل کردیا گیا، اس طرح دینِ اسلام کے کمال کی بشارت دی، دوسرے اتمام نعمت کا تذکرہ فرمایا کہ تم پر ہم نے اپنی نعمت کو مکمل کردیا، اور پھر سب سے آخر میں یہ کہہ دیا "وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِيْناً" یعنی تمھارے دین اسلام سے میں راضی ہوں، یہ میرا پسندیدہ دین ہے، گویا تمام ادیانِ سماویہ میں سے دینِ اسلام کو اللہ نے منتخب فرمالیا ہے۔ یہ اتنی بڑی بشارت جس دن ملی ہے اگر ہمیں ایسی بشارت ملتی تو ہم اس دن کی ایسی تعظیم کرتے کہ اس دن کو عید بنالیتے۔

قال عمر: قد عرفنا ذلک الیوم والمکان الذی نزلت فیه علی النبی ﷺ وهو قائم بعرفة یوم جمعة

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہم اس دن اور اس مقام سے خوب واقف ہیں جس دن اور جس مقام پر آپ پر یہ آیت نازل ہوئی، اس وقت آپ عرفات میں کھڑے تھے اور جمعہ کا دن تھا۔

---

(۱۴۷) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۵) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۳)۔

کیا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا جواب سوال سے مطابقت رکھتا ہے؟

بظاہر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا جواب سائل کے سوال سے مطابقت نہیں رکھتا، کیونکہ سائل نے اپنے سوال میں کہا تھا "لاتّخذناه عیداً" کہ ہم اس دن کو عید بنالیتے، جب کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جواب میں زمان اور مکان کے معلوم ہونے کی بات ذکر کی ہے، جواب یہ ہونا چاہیے تھا کہ ہمیں وہ وقت اور وہ مقام معلوم ہے اور ہمارے لیے وہ دن عید ہی کا دن ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ دراصل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے جواب کا مطلب یہ ہے کہ جمعہ کا دن اور عرفہ کا دن ہمارے یہاں عید ہی شمار ہوتا ہے، اس لیے ہم بھی اس آیت پر اپنی خوشی کا اظہار کرتے ہیں، حدیثِ باب میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا جو جواب منقول ہے وہ مختصر ہے، جب کہ "إسحٰق عن قَبِیصة" کے طریق سے جو روایت منقول ہے اس میں تفصیلی جواب موجود ہے، چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جواب دیا "قد علمت الیوم الذی أنزلت فیه، والمکان الذی أنزلت فیه: یوم جمعة ویوم عرفة، وکلاهما بحمدالله لنا عید" (۱) اسی طرح اسی طریق میں حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے طَبَری اور طَبَرانی کے حوالہ سے الفاظ نقل کئے ہیں "وهُما لنا عیدان" (۲) اسی طرح امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت نقل کی ہے "قرأ ابن عباس: "اَلْیَوْمَ أَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِیْ وَرَضِیْتُ لَکُمُ الْإِسْلَامَ دِیْناً" وعنده یهودی، فقال: لو أنزلت هذه الآیة علینا لاتّخذنا یومها عیداً، فقال ابن عباس: فإنها نزلت فی یوم عیدین: فی یوم الجمعة ویوم عرفة" (۳) یعنی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے جواب دیا کہ یہ آیت تو اس دن اتری ہے کہ ہماری ایک چھوڑ دو عیدیں تھیں، جمعہ بھی تھا اور عرفہ بھی۔ ان مفصّل روایات کو سامنے رکھنے کے بعد سوال و جواب میں عدمِ مطابقت کا اشکال ختم ہوجاتا ہے۔

یومِ عرفہ کو عید کا دن کیسے قرار دیا؟

پھر یہاں اشکال ہوتا ہے کہ یومِ جمعہ کو تو عید قرار دینا درست ہے کیونکہ وہ ہفتہ کے ایام میں عید کا

(۱) تفسیر طبری (ج۶ص۵۳و۵۴)۔

(۲) فتح الباری (ج۱ص۱۰۵)۔

(۳) جامع ترمذی (ج۲ص۱۴۳)، کتاب التفسیر، باب ومن سورة المائدة، رقم (۳۰۴۴)۔

دن ہے لیکن یوم عرفہ تو عید کا دن نہیں ہے، بلکہ عید کا دن تو یوم النحر ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یوم عرفہ کے بعد آئندہ جو رات آتی ہے اس کے بعد متصلاً یوم النحر آجاتا ہے، تو یوم النحر یوم عرفہ سے متصل اور ملا ہوا ہے اور شے کے قریب اور متصل جو چیز ہو اس کو بھی شے کا حکم دے دیا جاتا ہے، جیسے حدیث میں وارد ہے "شھرا عیدٍ لاینقصان: رمضان و ذوالحجۃ" (۴) ذوالحجہ تو "شہر عید" ہے لیکن رمضان تو "شہر عید" نہیں ہے، "شہر عید" تو شوال کا مہینہ ہے، اس حدیث میں آپ نے رمضان کو "شہر عید" اسی لیے قرار دیا کیونکہ عید اس سے متصل ہے، اسی طرح یوم عرفہ چونکہ یوم نحر سے متصل ہے، لہذا اسے یوم عید قرار دے دیا گیا (۵)۔

پھر چونکہ آیت کا نزول صحیح روایت کے مطابق عصر کے بعد ہوا تھا اس لیے خود یوم عرفہ کو عید کا دن نہیں بنایا گیا، کیونکہ عید کا تحقق اولِ نہار سے ہوتا ہے، آخرِ نہار سے نہیں، اسی وجہ سے فقہاء کہتے ہیں کہ: "رؤیۃ الھلال بالنھار للّیلۃ المستقبلۃ" یعنی دن کے وقت (زوال کے بعد) چاند کی رؤیت اگر متحقق ہو تو وہ اگلی رات کا چاند سمجھا جائے گا (۶)۔

یوم عرفہ کو یوم عید قرار دینے کی وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ یوم نحر تو عید ہے ہی، یوم عرفہ بھی لوگوں کے لیے خصوصاً حجاج کے لیے یوم عید ہی ہے، کیونکہ اس دن حج کا اصل رکن وقوفِ عرفہ ادا ہوتا ہے، حجاج کی دعاؤں کی برکت سے لوگوں کے گناہ معاف ہوتے ہیں، حجاج کے مراتب اور درجات بلند ہوتے ہیں، اس لیے یہ دن بھی حقیقۃً عید ہی ہے (۷) واللہ اعلم۔

۳۳ - باب: اَلزَّكَاةُ مِنَ الْإِسْلَامِ.

وَقَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ: «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذٰلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ»/البینۃ: ۵/

ابواب سابقہ کے ساتھ ربط

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے جیسے پہلے دیگر شعب ایمانیہ پر مستقل ترجمے قائم فرمائے اور "الصلاۃ

(۴) صحیح البخاری، کتاب الصوم، باب: شھرا عید لاینقصان، رقم (۱۹۱۲) والصحیح لمسلم (ج ۱ ص ۳۴۹) کتاب الصیام، باب معنی قولہ ﷺ شھرا عید لاینقصان، وسنن أبی داود، کتاب الصوم، باب الشھر یکون تسعاً وعشرین، رقم (۲۳۲۳) وجامع الترمذی، کتاب الصوم، باب ماجاء: شھرا عید لاینقصان، رقم (۶۹۲) وسنن ابن ماجہ، کتاب الصیام، باب ماجاء فی شھری العید، رقم (۱۶۵۹)۔

(۵) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۵)۔

(۶) انظر عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۶۴)۔

(۷) انظر شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۴۲۰) کتاب التفسیر ـ وعمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۶۴)۔

من الإیمان" اور "الجهاد من الإیمان" کے تراجم لائے ہیں، ایسے ہی یہ ترجمہ "الزکاۃ من الإسلام" بھی قائم فرمایا ہے (۸)۔

اس سے پہلے عباداتِ بدنیہ کو ذکر کیا تھا اور اب عباداتِ مالیہ کو ذکر کررہے ہیں (۹)، پھر مذکورہ ترجمہ سے پہلے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے "الصلاۃ من الإیمان" کو ذکر کرکے "صلوٰۃ" سے متعلق چند ابواب ذکر فرمائے، اور اس کے بعد اب "الزکاۃ من الإسلام" کو ذکر فرمارہے ہیں، کیونکہ "صلوٰۃ وزکوٰۃ" توأمین ہیں اور قرآن وحدیث میں ان کا ذکر عموماً ساتھ ساتھ آتا ہے۔

پھر خاص طور پر اس باب کو ماقبل کے باب "زیادة الإیمان ونقصانه" کے ساتھ یہ مناسبت ہے کہ ماقبل میں بتایا گیا تھا کہ اعمال سے ایمان میں زیادت متحقق ہوتی ہے اور اعمال کے ترک سے نقصان لازم آتا ہے، اب مذکورہ باب میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ زکوٰۃ کی ادائیگی اسلام کا جزء ہے، لہذا جب زکوٰۃ کی ادائیگی ہوگی تو اسلام کامل ہوگا اور ادائیگی نہیں ہوگی تو ناقص ہوجائے گا (۱۰) واللہ اعلم۔

مقصودِ ترجمۃ الباب

مذکورہ ترجمۃ الباب کا مقصود بھی اعمال کو ایمان کا جزء قرار دینا اور ایمان کی ترکیب ثابت کرنا ہے۔
گویا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے "الزکاۃ من الإسلام" کہہ کر یہ بتلایا ہے کہ زکوٰۃ اسلام میں داخل ہے، اور اسلام وایمان ایک ہیں، لہذا زکوٰۃ ایمان میں داخل اور اس کا شعبہ ہوگیا (۱۱)۔
اسی طرح مرجئہ کی تردید بھی مقصود ہوسکتی ہے جو اعمال کو کوئی وقعت نہیں دیتے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ثابت کردیا کہ اعمال دین کے شعبے اور اجزاء ہیں ان کے بغیر دین اور ایمان ناقص رہتا ہے (۱۲)۔
واللہ اعلم۔

وَمَآ اُمِرُوْٓا اِلَّا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ حُنَفَآءَ وَيُقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَيُؤْتُوا الزَّكٰوةَ وَذٰلِكَ دِيْنُ الْقَيِّمَةِ

ان کو یہی حکم دیا گیا تھا کہ وہ یکسوئی اور اخلاص کے ساتھ صرف خدا کی عبادت کریں اور نماز کی

---

(۸) دیکھیے فتح الباری (ج۱ص۱۰۶)۔

(۹) فضل الباری (ج۱ص۴۹۸) وإیضاح البخاری (ج۴ص۳۸۱)۔

(۱۰) عمدۃ القاری (ج۱ص۲۶۴)۔

(۱۱) دیکھیے إیضاح البخاری (ج۴ص۳۸۱) وتقریر بخاری شریف (ج۱ص۱۴۷)۔

(۱۲) فضل الباری (ج۱ص۴۹۸) وإیضاح البخاری (ج۴ص۳۸۱)۔

پابندی کریں اور زکوٰۃ ادا کریں، یہی سیدھا اور مستحکم دین ہے۔

"وَذٰلِكَ دِيْنُ الْقَيِّمَةِ" میں "القيمة" "المستقيمة" کے معنی میں ہے (۱۳) اور یہ "الملة" کی صفت ہے، أي دين الملة المستقيمة (۱۴)، اور "ذلک" کا اشارہ عبادت للہ خالصاً، اقامتِ صلوٰۃ اور ایتاءِ زکوٰۃ کی طرف ہے (۱۵)، معلوم ہوا کہ یہ تمام چیزیں دینِ اسلام میں داخل ہیں، لہذا مصنف کا ترجمہ ثابت ہوگیا۔

پھر چونکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ پہلے "صلوٰۃ" کا مسئلہ ذکر کرچکے تھے، اس لیے اس آیت میں سے صرف "زکوٰۃ" پر ترجمہ قائم فرمایا ہے (۱۶) واللہ اعلم۔

٤٦ : حدّثنا إِسْمَاعِيلُ قَالَ : حَدَّثَنِي مالِكُ بْنُ أَنَسٍ ، عَنْ عَمِّهِ أَبِي سُهَيْلِ بْنِ مالِكٍ ، عَنْ أَبِيهِ ، أَنَّهُ سَمِعَ طَلْحَةَ بْنَ عُبَيْدِ اللهِ (١٧) يَقُولُ : جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ مِنْ أَهْلِ نَجْدٍ ثَائِرَ الرَّأْسِ ، يُسْمَعُ دَوِيُّ صَوْتِهِ وَلَا يُفْقَهُ مَا يَقُولُ ، حَتَّى دَنَا . فَإِذَا هُوَ يَسْأَلُ عَنِ الْإِسْلَامِ ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ : (خَمْسُ صَلَوَاتٍ فِي الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ) . فَقَالَ : هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهَا ؟ قَالَ : (لَا ، إِلَّا أَنْ تَطَوَّعَ) . قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ : (وَصِيَامُ رَمَضَانَ) . قَالَ : هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهُ ؟ قَالَ : (لَا ، إِلَّا أَنْ تَطَوَّعَ) . قَالَ : وَذَكَرَ لَهُ رَسُولُ اللهِ ﷺ الزَّكَاةَ . قَالَ : هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهَا ؟ قَالَ : (لَا ، إِلَّا أَنْ تَطَوَّعَ) . قَالَ : فَأَدْبَرَ الرَّجُلُ وَهُوَ يَقُولُ : وَاللهِ لَا أَزِيدُ عَلَى هَذَا وَلَا أَنْقُصُ ، قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ : (أَفْلَحَ إِنْ صَدَقَ) . [١٧٩٢ ، ٢٥٣٢ ، ٦٥٥٦]

تراجمِ رجال

(۱) اسماعیل: یہ ابو عبداللہ اسمٰعیل بن ابی اویس عبداللہ بن عبداللہ بن اویس بن مالک بن ابی

(۱۳) فتح الباری (ج۱ ص۱۰۶) وعمدۃ القاری (ج۱ ص۲۶۴)۔ (۱۴) عمدۃ القاری (ج۱ ص۲۶۴)۔ (۱۵) حوالۂ بالا۔

(۱۶) فتح الباری (ج۱ ص۱۰۶) وعمدۃ القاری (ج۱ ص۲۶۴)۔

(۱۷) الحديث أخرجه البخاري أيضاً في فاتحة كتاب الصوم، باب وجوب صوم رمضان، رقم (۱۸۹۱) وفي كتاب الشهادات، باب كيف يستحلف؟ رقم (۲۶۷۸) وفي كتاب الحيل، باب في الزكاة وأن لا يفرق بين مجتمع ولا يجمع بين متفرق خشية الصدقة، رقم (۶۹۵۶) ومسلم في صحيحه (ج۱ ص۳۰) في كتاب الإيمان، باب بيان الصلوات التي هي أحد أركان الإسلام، رقم (۱۰۹ و ۱۱۰)۔ والنسائي في سننه (ج۱ ص۷۹) في كتاب الصلاة، باب كم فرضت في اليوم والليلة، و (ج۱ ص۲۹۷) في كتاب الصيام، باب وجوب الصيام، و (ج۲ ص۲۷۱) في كتاب الإيمان وشرائعه، باب الزكاة۔ وأبو داود في سننه، في كتاب الصلاة، باب فرض الصلاة، رقم (۳۹۱ و ۳۹۲)۔

عامر اصبحی مدنی ہیں، یہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے بھانجے ہیں، ان کے حالات پیچھے "باب تفاضل أهل الإیمان فی الأعمال" کے تحت گذر چکے ہیں۔

(۲) **مالک بن انس**: یہ امام دارالہجرۃ مالک بن انس بن مالک بن ابی عامر بن عمرو اصبحی مدنی ہیں، ان کے حالات "باب من الدین الفرار من الفتن" کے ذیل میں گذر چکے ہیں۔

(۳) **ابو سہیل بن مالک**: یہ ابو سہیل نافع بن مالک بن ابی عامر اصبحی تیمی مدنی ہیں، امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے چچا ہیں، ان کے حالات بھی پیچھے "باب علامة المنافق" کے تحت گذر چکے ہیں۔

(۴) **أبیه**: یہ ابو انس اور ابو محمد مالک بن ابی عامر بن عمرو اصبحی مدنی ہیں، یہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے دادا ہیں۔ ان کے حالات بھی "باب علامة المنافق" کے ذیل میں گذر چکے ہیں۔

(۵) **طلحہ بن عبیداللہ**: یہ مشہور صحابی حضرت طلحہ بن عبیداللہ بن عثمان بن عمرو بن کعب بن سعد بن تیم بن مرّہ بن کعب بن لُؤیّ بن غالب قرشی تیمی مدنی ہیں، ابو محمد آپ کی کنیت ہے (۱۸)۔

آپ ان دس خوش نصیب اصحابِ رسول میں سے ایک ہیں جن کو آپ نے جنت کی خوشخبری عطا فرمائی، ان آٹھ حضرات میں سے ہیں جن کو سبقت الی الاسلام کرنے کی سعادت ملی، ان پانچ افراد میں سے ہیں جنھوں نے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے ہاتھوں اسلام قبول کیا اور ان چھ اہلِ شوریٰ میں سے ہیں جن سے رضامندی کی حالت میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس دنیا سے پردہ فرمایا (۱۹)۔

آپ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ حضرت ابو بکر صدیق اور حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہما سے روایت کرتے ہیں (۲۰)۔

آپ سے روایت کرنے والوں میں آپ کے بیٹوں یحییٰ، موسیٰ، عیسیٰ کے علاوہ سائب بن یزید، مالک بن اوس بن الحدثان، ابو عثمان نہدی، قیس بن ابی حازم، مالک بن ابی عامر اصبحی، عامر بن شراحیل شعبی، احنف بن قیس، ابو سلمہ بن عبدالرحمٰن بن عوف رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ حضرات ہیں (۲۱)۔

آپ غزوۂ بدر میں عملاً شرکت نہیں کرسکے تھے، لیکن حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کو غنیمت میں سے حصہ بھی عطا فرمایا اور اجر کی خوشخبری بھی عطا فرمائی، جب کہ غزوۂ اُحد سے لے کر باقی تمام

---

(۱۸) تہذیب الأسماء واللغات (ج ۱ ص ۲۵۱ و ۲۵۲) وتہذیب الکمال (ج ۱۳ ص ۴۱۲) وغیرہ۔

(۱۹) حوالۂ سابقہ۔

(۲۰) تہذیب الکمال (ج ۱۳ ص ۴۱۳)۔

(۲۱) تہذیب الکمال (ج ۱۳ ص ۴۱۳) وتہذیب الأسماء واللغات (ج ۱ ص ۲۵۲) وسیر أعلام النبلاء (ج ۱ ص ۲۴)۔

غزوات و مشاہد میں شریک رہے (۲۲) ۔

غزوۂ احد کا جب بھی ذکر آتا حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ ان کی جاں نثاری اور قربانیوں کو یاد کرکے فرمایا کرتے تھے "ذاک کلہ یوم طلحة" (۲۳) ۔

سخاوت آپ کی فطرت بن گئی تھی، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کو "طلحة الخیر"، طلحة الجود" اور "طلحة الفیاض" کے نام سے یاد فرمایا ہے (۲۴) ۔

قبیصہ بن جابر رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں "صحبت طلحة، فما رأیت أعطیٰ لجزیل مال من غیر مسألة منه" (۲۵) (یعنی میں حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ کی صحبت میں رہا، میں نے بغیر سوال کے ان سے بڑھ کر دینے والا نہیں دیکھا) ۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "أوجب طلحة" (۲۶) ۔

نیز آپ نے فرمایا "طلحة ممن قضیٰ نحبه" (۲۷) ۔

ایک دفعہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حضرت ابو بکر، حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت طلحہ اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہم حراء کی پہاڑی پر چڑھے، وہاں کوئی چٹان حرکت کرنے لگی تو آپ نے فرمایا "اِهْدَأْ، إنما علیك نبی أو صدیق أو شهید" (۲۸) ۔

حضرت طلحہ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ سے اڑتیس حدیثیں مروی ہیں جن میں سے دو حدیثیں متفق علیہ ہیں، جب کہ دو حدیثوں میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ منفرد ہیں اور تین حدیثوں میں امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ منفرد ہیں (۲۹) ۔

واقعۂ جمل کے موقعہ پر دس جمادی الاولیٰ ۳۶ھ میں آپ شہید ہوئے (۳۰) ۔

---

(۲۲) تہذیب الأسماء واللغات (ج۱ ص۲۵۲) ۔

(۲۳) مسند أبی داود الطیالسی (ص۳) احادیث أبی بکر الصدیق رضی اللہ عنہ ۔

(۲۴) عن موسیٰ بن طلحة عن أبیه قال: لما کان یوم أحد سماه النبی ﷺ: طلحة الخیر، وفی غزوة ذی العشیرة: طلحة الفیاض، ویوم خیبر: طلحة الجود ۔ سیر أعلام النبلاء (ج۱ ص۳۰) ۔

(۲۵) سیر أعلام النبلاء (ج۱ ص۳۰) ۔

(۲۶) جامع ترمذی، کتاب المناقب، باب مناقب طلحة بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ، رقم (۳۷۳۸) ۔

(۲۷) جامع ترمذی، کتاب المناقب، باب مناقب طلحة بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ، رقم (۳۷۴۰) ۔

(۲۸) جامع ترمذی، کتاب المناقب، باب مناقب عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ، رقم (۳۶۹۶) ۔

(۲۹) تہذیب الأسماء واللغات (ج۱ ص۲۵۲) وخلاصة الخزرجی (ص۱۸۰) ۔

(۳۰) تہذیب الأسماء (ج۱ ص۲۵۲) وخلاصة الخزرجی (ص۱۸۰) ۔

آپ کی تدفین کے کوئی تیس سال بعد آپ کی بیٹی نے اپنے والد کو خواب میں دیکھا کہ وہ زمین کی رطوبت کی شکایت کررہے ہیں، اس وقت قبر کھودی گئی اور وہاں سے دوسری جگہ منتقل کرکے ان کو دفن کیاگیا، آپ کے سر کے بالوں کا وہ حصہّ جس کے ساتھ زمین کی رطوبت لگی تھی، تھوڑا سا متاثر ہوا تھا، باقی کسی قسم کا تغیر پورے جسم میں نہیں آیا تھا (۳۱) رضی اللہ عنہ وأرضاہ۔

جاء رجل إلٰی رسول اللہ ﷺ من أهل نجد ثائر الرأس، یسمع دَوِیّ صوته ولا یفقه ما یقول، حتی دنا، فإذا هو یسأل عن الإسلام

اہلِ نجد میں سے ایک شخص پراگندہ بال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا، اس کی آواز کی گنگناہٹ تو سنائی دے رہی تھی، لیکن وہ شخص کیا کہہ رہا تھا یہ سمجھ میں نہیں آتا تھا، یہاں تک کہ وہ قریب آگیا، تو وہ اسلام کے بارے میں آپ سے کچھ دریافت کررہا تھا۔

"رجل" سے کون مراد ہے؟

حدیثِ باب میں جس "رجل مبہم" کا ذکر آیا ہے اس کے بارے میں ابن عبدالبر، ابن بطّال، قاضی عیاض، ابن العربی اور منذری رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ یہ ضِمام بن ثعلبہ ہیں (۳۲)، علامہ سُہیلی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس کی تصریح کی ہے (۳۳)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان حضرات کے قول کی بنیاد اس بات پر ہے کہ امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث کے معاً بعد حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث نقل کی ہے جس میں حضرت ضمام بن ثعلبہ رضی اللہ عنہ کا قصہ مذکور ہے، دونوں حدیثوں میں کئی چیزیں مشترک ہیں، دونوں جگہ سائل دیہاتی ہے، اسی طرح آخر میں "لا أزید علٰی هذا ولا أنقص" بھی دونوں جگہ وارد ہوا ہے (۳۴)۔

---

(۳۱) تهذیب الأسماء (ج ۱ ص ۲۵۲) وقیل: إن الذی رأی فی المنام رجل أتی ابنته عائشة، وأخبرها بما رأی. واللہ أعلم۔ انظر تهذیب الکمال (ج ۱۳ ص ۴۲۳) وسیر أعلام النبلاء (ج ۱ ص ۴۰)۔

(۳۲) دیکھیے شرح الزرقانی علی مؤطا الإمام مالک (ج ۱ ص ۳۵۷) جامع الترغیب فی الصلاۃ۔ وهدی الساری (ص ۲۵۰) وأوجز المسالک (ج ۳ ص ۴۲۴)۔

(۳۳) الروض الأنف (ج ۲ ص ۳۳۹) قدوم ضمام بن ثعلبة وافداً عن بنی سعد بن بکر۔

(۳۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۶)۔

لیکن امام قرطبی ، شیخ الاسلام سراج الدین بُلقینی ، امام نووی ، حافظ ابن حجر اور علامہ عینی رحمہم اللہ وغیرہ شرّاح کے نزدیک یہ دونوں واقعے الگ الگ ہیں ، ان کا کہنا یہ ہے کہ دونوں حدیثوں کا سیاق بھی مختلف ہے اور دونوں سائلوں کے سوالات بھی متباین ہیں (۳۵) ۔ واللّٰہ أعلم۔

من أهل نجد

"نجد" بلند زمین کو کہتے ہیں ، نجد کے مقابلہ میں "غور" ہے پست زمین کو کہتے ہیں ، اسی کو "تِہامہ" کہتے ہیں ، یہاں نجد سے حجاز اور عراق کے مابین کا بلند حصہ مراد ہے (۳۶) ۔

ثائر الرأس

"ثائر" کا لفظ مرفوع بھی پڑھا جاسکتا ہے اور منصوب بھی ، مرفوع ہوتو "رجل" کی صفت قرار دیں گے ، چونکہ اضافتِ لفظیہ ہے اس لیے وہ نکرہ ہے اور "رجل" کی صفت بننے میں کوئی مانع نہیں ۔ اور اگر منصوب ہوتو اس کو "رجل" سے حال قرار دیں گے ، چونکہ ذوالحال نکرہ مخصّصہ ہے ، اس لیے اس کو ذوالحال بنانا درست ہے (۳۷) ۔

پھر "ثائر الرأس" میں "رأس" سے یا تو بطور مبالغہ "شعر" مراد ہے اور یا "محل" بول کر "حال" مراد لیا گیا ہے کیونکہ "رأس" "منبتِ شعر" ہے (۳۸) ۔

یسمع دویّ صوته ولا یفقه مایقول

"یسمع" اور "یفقه" میں دو روایتیں ہیں ، ایک بصیغۂ واحد مذکر غائب مجہول ، اس صورت میں "یسمع" کا نائب فاعل "دویّ صوته" ہوگا اور "یفقه" کا نائب فاعل "مایقول" دوسری روایت بصیغۂ جمع متکلم معروف ہے ، اس صورت میں "دویّ صوته" "نسمع" کا مفعول ہوگا اور "مایقول" "نفقه" کا مفعول ہوگا ، ان دونوں روایتوں میں جمع متکلم کی روایت اشہر ہے (۳۹) ۔

---

(۳۵) دیکھیے ہدی الساری (ص ۲۵۰) وشرح الزرقانی (ج ۱ ص ۳۵۷) وأوجز المسالک (ج ۳ ص ۳۲۴ و ۳۲۵) وفتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۶) وعمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۶۷) ۔

(۳۶) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۶۶) ۔

(۳۷) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۶۶ و ۲۶۷) وفتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۶) ۔

(۳۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۶) ۔ (۳۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۶) وعمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۶۷) ۔

"دَوِيّ" بفتح الدال، وکسر الواو، وتشدید الیاء التحتانیۃ ضبط کیاگیا ہے، البتہ بعض حضرات نے بضم الدال بھی ضبط کیا ہے (۴۰)۔

علامہ خطابی رحمۃ اللہ علیہ "دوی" کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں "صوت مرتفع متکرر لایفهم" (۴۱) یعنی "دوی" وہ بلند آواز ہے جس میں تکرار ہو اور سمجھ میں نہ آئے۔

ولا یفقہ مایقول

یعنی گنگناہٹ تو سنائی دے رہی تھی لیکن وہ کیا کہہ رہے تھے وہ بات سمجھ میں نہیں آرہی تھی۔

یہ دیہاتی آدمی تھا، اپنی قوم کی طرف سے نمائندہ بن کر آیا تھا، بظاہر اس شخص کو مخصوص سوالات پوچھنے کے لیے بھیجا گیا ہوگا، جن کو وہ رٹتا ہوا آرہا تھا، تاکہ کوئی سوال بھول نہ جائے، جو کچھ پوچھنا ہو سب پوچھ لے۔

حتی دنا

یہاں تک کہ وہ قریب آگیا، یہ "لا یفقہ" کی غایت ہے، یعنی اس کی بات سمجھ میں نہیں آرہی تھی یہاں تک کہ وہ قریب آگیا تو اس کی بات سمجھ میں آنے لگی۔

فإذا ھو یسأل عن الإسلام

تو وہ اسلام کے متعلق سوال کر رہا تھا۔

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اسلام سے مراد شرائع و احکام اسلام ہیں چنانچہ "شہادتین" کا ذکر اسی لیے نہیں کیا کہ آپ کو معلوم تھا کہ یہ شخص شرائعِ اسلام کے بارے میں پوچھنا چاہتا ہے (۴۲)۔

نیز فرماتے ہیں کہ یہ بھی احتمال ہے کہ اس شخص کا سوال حقیقت اسلام سے متعلق ہو، اس صورت میں "شہادتین" کا ذکر ہونا چاہیے تھا، سو اس کی تاویل یوں ہوسکتی ہے کہ ممکن ہے "شہادتین" کا آپ نے ذکر کیا ہو، لیکن حضرت طلحہ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ چونکہ دور تھے اس لیے سن نہ سکے، جب کہ

---

(۴۰) عمدۃ القاری (ج۱ص۲٦٦) وفتح الباری (ج۱ص۱۰٦)۔

(۴۱) عمدۃ القاری (ج۱ص۲٦٦) وفتح الباری (ج۱ص۱۰٦)۔

(۴۲) شرح الکرمانی (ج۱ص۱۸۱)۔

یہ بھی ممکن ہے کہ " شہادتین " کی شہرت کی وجہ سے نقل کرنے کی ضرورت نہ سمجھی ہو (۴۳) ۔

لیکن علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر اشکال کیا ہے اور فرمایا کہ اگر حقیقتِ اسلام کے بارے میں سوال ہوتا تو " شہادتین " کا ذکر ضرور ہوتا، جہاں تک حضرت طلحہ بن عبیداللہ رضی اللہ عنہ کے اس جزء کو نہ سننے کا یا ضروری نہ سمجھنے کا تعلق ہے سو یہ بہت بعید ہے اور ایک صحابیِ رسول کی طرف بلا وجہ تقصیر کی نسبت کرنا ہے، جب کہ ان سب حضرات کو یہ معلوم ہے کہ حدیثِ رسول کو بعینہ پہنچانے کی کتنی اہمیت ہے اور کس قدر اس پر اجر و ثواب مرتب ہوتا ہے (۴۴) ۔

حقیقت یہ ہے کہ علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ نے جو احتمالات ذکر کیے ہیں ان کا امکان ضرور ہے لیکن اقرب وہی بات ہے جو علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرمارہے ہیں کہ اصل سوال شرائع و احکامِ اسلام کے متعلق ہی تھا ۔ واللہ اعلم ۔

فقال رسول اللہ ﷺ: خمس صلوات فی الیوم واللیلة

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ رات دن میں پانچ نمازیں شرائعِ اسلام میں سے ہیں ۔

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "خمس صلوات" پر رفع، نصب، جر تینوں اعراب پڑھ سکتے ہیں ۔

رفع اس لیے کہ یہ مبتدا محذوف کے لیے خبر واقع ہے یعنی "ھی خمس صلوات" یا "شرائع الإسلام خمس صلوات" یہ بھی ممکن ہے کہ خبر محذوف کے لیے مبتدا قرار دیں یعنی "من شرائع الإسلام خمس صلوات"۔

نصب پڑھنے کی وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ "خذ" یا "ھاک" یا ان جیسے کسی فعل کے لیے مفعول قرار دیں ۔

اور جر پڑھنے کی صورت یہ ہوگی کہ "فإذا ھو یسأل عن الإسلام" میں جو "الإسلام" ہے اس سے بدل قرار دیں، ویسے بھی یہاں "خمس صلوات" سے پہلے "إقامة" کا لفظ محذوف ہے، جس کی وجہ سے حقیقۃً بہرصورت "خمس صلوات" مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے حالتِ جرّی میں ہے (۴۵) ۔

لیکن بدل بنانے کی صورت درست معلوم نہیں ہوتی کیونکہ ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ

---

(۴۳) حوالۂ سابقہ ۔

(۴۴) عمدۃ القاری (ج۱ ص۲٦٧)۔

(۴۵) عمدۃ القاری (ج۱ ص۲٦٧)۔

اول تو روایات سے اس کی تائید نہیں ہوتی، چنانچہ جتنے بھی تصحیح شدہ نسخے ہیں ان میں سے کسی میں بھی جر کی روایت نہیں ہے، دوسری بات یہ ہے کہ بدل اور مبدل منہ دونوں شخص واحد کے کلام میں ہوتے ہیں، الگ الگ کلام میں نہیں جب کہ یہاں "فإذا هو يسأل عن الإسلام" راوی کا کلام ہے، اور "خمس صلوات..." حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا (۴۶)۔ واللہ اعلم۔

فقال: هل عليّ غيرها؟ قال: لا، إلا أن تطوّع

اس شخص نے پوچھا کہ مجھ پر ان پانچ نمازوں کے علاوہ اور بھی کچھ فرض ہے؟ آپ نے فرمایا، نہیں، لیکن اگر تم نفل پڑھنا چاہو تو پڑھ سکتے ہو۔

یہاں دو مسئلوں کی تحقیق ہوگی، ایک یہ کہ وتر واجب ہے یا نہیں؟ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ نفل نماز کو شروع کردینے کے بعد اس کا اتمام واجب ہے یا نہیں۔

بحث وجوبِ وتر

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حدیثِ باب سے معلوم ہوتا ہے کہ دن رات میں صرف پانچ نمازیں ہی فرض ہیں، لہذا یہ حدیث ان حضرات کے خلاف ہے جو وتر کو یا فجر کی دو رکعتوں کو یا صلوٰۃ الضحیٰ کو، یا صلوٰۃ العید کو یا رکعتین بعد المغرب کو واجب کہتے ہیں (۴۷)۔

احناف وتر کے وجوب کے قائل ہیں۔

شوافع کا استدلال حدیثِ باب سے ہے کہ اس میں صرف پانچ نمازوں کو فرض قرار دیاگیا ہے، اگر وتر کو واجب کہیں گے تو چھ نمازیں ہوجائیں گی۔

احناف اس کا جواب دیتے ہیں کہ:

(۱) ممکن ہے کہ یہ حدیث وجوبِ وتر کے حکم سے پہلے کی ہو، لہذا اس سے عدمِ وجوب پر استدلال درست نہیں (۴۸)۔

یہی وجہ ہے کہ علامہ شوکانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "وفي جعل هذا الحديث دليلاً على عدم وجوب ماذكر: نظر عندي؛ لأن ما وقع في مبادئ التعليم لا يصح التعلق به في صرف ما ورد بعده، وإلا لزم قصر

---

(۴۶) دیکھیے مرقاۃ المفاتیح (ج۱ص۸۶)۔

(۴۷) فتح الباری (ج۱ص۱۰۷)۔

(۴۸) مرقاۃ المفاتیح (ج۱ص۸۶)۔

واجبات الشریعة بأسرها علی الخمس المذکورة، وإنه خرق للإجماع، وإبطال لجمهور الشریعة، فالحق أنه یؤخذ بالدلیل المتاخر إذا ورد سوردا أصحیحا، ویعمل بما یقتضیه من وجوب أو ندب أو نحوهما" (۴۹)۔

یعنی اس حدیث سے مذکورہ نمازوں کے عدمِ وجوب پر استدلال کرنا میرے نزدیک محلِ نظر ہے، کیونکہ یہ حدیث ابتداءِ حکم سے متعلق ہے، اور بعد میں وارد ہونے والی احادیث کے مقابلہ میں ابتدائی حکم والی حدیث سے استدلال درست نہیں، ورنہ پوری شریعت کو ان پانچ نمازوں میں منحصر کردینا لازم آئے گا، ظاہر ہے کہ یہ خرقِ اجماع ہے اور اکثر شرائع کو باطل کرنے والی بات ہے، حق یہ ہے کہ جب صحیح طور پر کوئی دلیل وارد ہو تو اس کو اختیار کرنا چاہیے اور اس سے وجوب یا ندب یا جو بھی حکم مستفاد ہو اس پر عمل کرنا چاہیے۔

(۲) یہ بھی ممکن ہے کہ حدیثِ باب میں وتر کا ذکر اس لیے نہیں کیا گیا کہ وہ توابعِ عشاء میں سے ہے، جیسا کہ ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے تصریح کی ہے (۵۰)، چنانچہ اس کے لیے مستقل وقت نہیں ہے، بلکہ عشاء کا وقت ہی اس کے لیے وقت ہے، اس کے لیے اذان واقامت بھی نہیں، بلکہ عشاء کی اذان واقامت ہی اس کے لیے کافی ہوتی ہیں۔

(۳) ایک جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ حدیثِ باب حنفیہ کے خلاف نہیں کیونکہ حنفیہ وتر کو سادس المکتوبات قرار نہیں دیتے، بلکہ اس کے وجوب کے قائل ہیں، اگر اسے فرض قرار دیتے تو "خمس صلوات..." سے اعتراض ہوسکتا تھا، اور فرض وواجب میں بڑا فرق ہے (۵۱)۔

وجوبِ وتر سے متعلق امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ پر اعتراض اور اس کا جواب

امام محمد بن نصر مروزی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب "قیام اللیل" میں ایک حکایت نقل کی ہے کہ ایک شخص امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں حاضر ہوا اور دریافت کیا کہ رات دن میں کتنی نمازیں فرض ہیں؟ آپ نے فرمایا کہ پانچ نمازیں فرض ہیں، پھر پوچھا کہ وتر کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے؟ آیا وہ فرض ہے یا نہیں؟ فرمایا کہ فرض ہے (یعنی عملاً فرض ہے) پھر پوچھا کہ فرض نمازوں کی

---

(۴۹) نیل الأوطار (ج۱ص ۳۳۶) کتاب الصلاۃ، باب افتراضها ومتی کان؟

(۵۰) دیکھیے مرقاۃ المفاتیح (ج۱ص۸۶)۔

(۵۱) دیکھیے أوجز المسالک (ج۲ص ۳۳۶)۔

تعداد کتنی ہے ؟ آپ نے فرمایا کہ پانچ ہے ، کہاکہ شمار کرکے بتائیے ، آپ نے شمار کرکے بتایا ، فجر ، ظہر ، عصر ، مغرب اور عشاء ، پوچھا کہ وتر فرض ہے یا سنّت ؟ فرمایا کہ فرض ہے ، پھر پوچھا کہ کتنی نمازیں فرض ہیں ؟ فرمایا کہ پانچ ، اس نے آخر میں عاجز آکر کہا "فأنتَ لاتحُسِنِ الحساب" یعنی آپ کو حساب نہیں آتا یہ کہا اور چل دیا (۵۲) ۔

دراصل اس مسکین نے امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی بات ہی نہیں سمجھی ، آپ دراصل بتانا چاہتے تھے کہ وتر عشاء کے توابع میں سے ہے اور ضروری ہے ، آپ فرمارہے تھے کہ فرض کی دو قسمیں ہیں ایک اعتقادی اور دوسرے عملی ، جہاں امام رحمۃ اللہ علیہ نے پانچ فرض بتلائے اس کا مقصد اعتقادی تھا ، اور جہاں چھ فرمائے اس کی مراد عملی تھی ۔

یوسف بن خالد سمتی رحمۃ اللہ علیہ کا واقعہ

اسی قسم کا واقعہ یوسف بن خالد سمتی (تلمیذ امام ابو حنیفہ) کا بھی ہے یہ ابھی امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد نہیں بنے تھے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے وتر کے بارے میں پوچھا ، آپ نے فرمایا واجب ہے ، یوسف بن خالد سمتی نے کہا "کفرت یاأباحنیفة" اے ابو حنیفہ! آپ تو کافر ہوگئے ۔ وہ یہ سمجھے کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ وتر کو فرض قرار دے رہے ہیں اور گویا کہ فرائض کے پانچ سے زائد ہونے کا دعوی کررہے ہیں ۔

لیکن امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا "أیھولنی إکفارُک إیای، وأنا أعرف الفرق بین الواجب والفرض، کفرق مابین السماء والأرض" یعنی تم میری تکفیر کرکے مجھے ڈرانا چاہ رہے ہو ؟! حالانکہ مجھے فرض اور واجب کے درمیان ایسا فرق معلوم ہے ، جیساکہ آسمان اور زمین کے درمیان فرق ہے ۔

اس کے بعد امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے فرق بیان کیا اور وہ مطمئن ہوئے ، بعد میں وہ امام صاحب کے حلقۂ تلامذہ میں شامل ہونے اور بصرہ کے اعیانِ فقہاء میں ان کا شمار ہوا (۵۳) ۔

بظاہر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے یہ فرق بیان کیا ہوگا کہ دلائلِ شرعیہ چار قسم کے ہیں:

(۱) قطعی الثبوت ، قطعی الدلالۃ (۲) ظنی الثبوت ظنی الدلالۃ

(۳) قطعی الثبوت ، ظنی الدلالۃ (۴) ظنی الثبوت قطعی الدلالۃ

---

(۵۲) دیکھیے فتح الملہم (ج ۱ ص ۵۰۰) کتاب الإیمان، باب بیان الصلوات التی ھی أحد أرکان الإسلام۔

(۵۳) دیکھیے بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع (ج ۱ ص ۲۷۱) کتاب الصلاۃ، فصل فی الصلاۃ الواجبة ۔

.جہاں دونوں جانب میں قطعیت ہو، اس سے جانبِ امر میں "فرضیت" اور جانبِ نہی میں "حرمت" لازم ہوگی۔

.جہاں دونوں طرف ظنیت ہو وہاں اس سے استحباب اور سنیت کا ثبوت ہوگا۔

.جہاں ایک جانب میں قطعیت اور دوسری جانب میں ظنیت ہو تو وہاں جانبِ امر میں وجوب یا سنتِ موکدہ کا ثبوت ہوتا ہے اور جانبِ نہی میں کراہتِ تحریمی کا۔

غالباً امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے یہی فرق بیان کیا ہوگا کہ وتر کا ثبوت دلیلِ ظنی سے ہے اس لیے یہ واجب ہے، اور اس کا درجہ فرض سے کم ہے۔ واللہ اعلم۔

(۴) یہ بھی ممکن ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہاں ان نمازوں کا ذکر کیا ہو جو قطعی الثبوت دلائل سے ثابت ہیں، یعنی صلواتِ مطلقہ کاملہ کا ذکر کیا ہے، وتر کا ذکر اس لیے نہیں کیا کیونکہ اس کا ثبوت ظنی دلائل سے ہے، چونکہ وہ صلواتِ مطلقہ میں داخل نہیں اور اس کے دلائل قطعی نہیں ہیں اس لیے اس کا آپ نے ذکر نہیں کیا۔

(۵) پھر یہاں یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ وجوبِ وتر کے قول میں صرف امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ متفرد نہیں ہیں بلکہ دوسرے ائمہ بھی اس کے قائل ہیں، البتہ اتنا فرق ہے کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے "وجوب" سے تعبیر کیا، جب کہ بعض حضرات نے تو "وجوب" ہی کی تعبیر اختیار کی، اور کچھ دوسرے حضرات نے اس کی آکدیت کو کسی اور عنوان سے ذکر کیا۔

چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہما، ابراہیم نخعی، یوسف بن خالد سمتی (شیخ الشافعی)، امام مجاہد، سُحنون، اصبغ بن الفرج، اور قاضی ابوبکر بن العربی رحمہم اللہ تعالیٰ سے "وجوب" کا قول منقول ہے (۵۴)۔

اسی طرح سعید بن المسیب، ابو عبیدہ بن عبداللہ بن مسعود، اور ضحاک رحمہم اللہ تعالیٰ سے بھی وجوب منقول ہے (۵۵)۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ "من ترکہ أُدِّبَ وکانت جرحةً فی شهادته" (۵۶)۔

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "من ترک الوتر عَمْدًا فهو رجل سوء ولا ینبغی أن تقبل له شهادة" (۵۷)

---

(۵۴) عمدۃ القاری (ج۷ص۱۱) کتاب الوتر، باب لیجعل آخر صلاته وتراً۔

(۵۵) حوالۂ بالا۔

(۵۶) حوالۂ بالا۔

(۵۷) دیکھیے المغنی لابن قدامۃ (ج۱ص۴۵۲) حکم صلاۃ الوتر ووقتها۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فجر کی سنتوں اور وتر کے بارے میں فرماتے ہیں "ولاأرخص لمسلم فی ترک واحدة منهما وإن لم أوجبهما" (۵۸)۔

معلوم ہوا کہ وتر کو ضروری قرار دینے میں تمام حضرات امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ساتھ شریک ہیں، لہذا اگر حدیثِ باب سے وتر کے وجوب اور ضروری ہونے کی نفی ہوتی ہے تو سب کے ذمہّ اس کا جواب لازم ہے۔

(۶) پھر آگے اس حدیث میں زکوٰۃ کے سلسلہ میں صرف "زکوۃ" کا ذکر ہے، صدقۃ الفطر کا ذکر نہیں ہے، جب کہ صدقۃ الفطر کو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرض قرار دیتے ہیں (۵۹)۔ پھر اس حدیث میں تاویل کرنے کی ضرورت پڑے گی کہ یہ توابعِ زکوٰۃ میں سے ہے۔

حالانکہ غور کرنے کی بات ہے کہ وتر کو عشاء کے تابع قرار دینا بالکل واضح ہے جب کہ صدقۃ الفطر کو زکوٰۃ کے توابع میں سے قرار دینا بالکل تبادر کے خلاف ہے۔ پھر کیا وجہ ہے کہ وتر کو عشاء کے توابع میں سے قرار نہیں دے سکتے اور صدقۃ الفطر کو زکوۃ کے توابع میں سے قرار دے سکتے ہیں؟!

اور اگر یوں کہا جائے کہ صدقۃ الفطر کی فرضیت بعد میں ہوئی تو بعینہ یہی جواب ہم وتر کے وجوب کے بارے میں بھی دے سکتے ہیں کہ اس کا وجوب بعد میں ہوا۔

جہاں تک وجوبِ وتر کے دلائل وغیرہ کا تعلق ہے سو ان کا ذکر انشاء اللہ ہم "وتر" کے مباحث میں کریں گے۔

نفل عبادت کو شروع کرنے کے بعد اس کا اتمام واجب ہے یا نہیں؟ اور اگر فاسد کردے تو قضا لازم ہوگی یا نہیں؟

اس مقام سے متعلق دوسرا اہم مسئلہ یہ ہے کہ کسی نفل عبادت کے شروع کرنے کے بعد اس کو توڑنا جائز ہے یا اس کو پورا کرنا لازم اور ضروری ہوجاتا ہے، پھر فاسد کردینے کی صورت میں اس کے ذمہّ اس عبادت کی قضا لازم ہوگی یا نہیں؟

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ ہے کہ نفل عبادت کے شروع کرنے کے بعد اس کو بلاعذر عمداً توڑنا جائز نہیں، اگر کوئی شخص عمداً فاسد کردے گا تو اس کے ذمہّ قضا لازم ہوگی، البتہ اگر کسی عذر کی وجہ سے مجبور ہوجائے تو اس نفل عبادت کو توڑنے کی بھی اجازت ہے اور اس کی قضا بھی نہیں ہے (۶۰)۔

---

(۵۸) کتاب الأم (ج ۱ ص ۱۴۲) باب فی الوتر۔ (۵۹) دیکھیے فتح الباری (ج ۳ ص ۳۶۷، ۳۶۸)۔

(۶۰) دیکھیے أوجز المسالک (ج ۳ ص ۳۲۷) جامع الترغیب فی الصلاۃ۔ نیز دیکھیے مؤطا امام مالک (ج ۱ ص ۳۰۶ و ۳۰۷) کتاب الصیام، باب نساء التطوع۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بلاعذر توڑنے کی اجازت نہیں ہے، البتہ عذر کی وجہ سے ہو یا بلاعذر، اگر توڑ دے تو ہر صورت میں قضا لازم آئے گی (۶۱)۔

امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک نفل عبادت کو شروع کرنے کے بعد اس کا اتمام لازم نہیں، اسے توڑنا جائز ہے، توڑنے کے بعد پھر اس کی قضا بھی لازم نہیں (۶۲)۔

البتہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک خروج عن اختلاف العلماء کے لیے قضا کرنا مسنون ہے (۶۳)۔

تنبیہ

یہاں یہ بات پیش نظر رہے کہ نفلی حج اور نفلی عمرہ کے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ شروع کرنے کے بعد ان کا اتمام لازم ہوجاتا ہے اور فساد کی صورت میں ان کی قضا بھی سب کے نزدیک لازم ہو جاتی ہے (۶۴)

شوافع کے دلائل اور ان کا جائزہ

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ:

یہاں مسئلہ کا مدار "لا، إلا أن تطوع" میں استثناء کی نوعیت پر ہے، اگر اس کو مستثنیٰ متصل قراردیں تو یہ حنفیہ کی دلیل ہے اور اگر مستثنیٰ کو منقطع قرار دیں تو حنفیہ کی دلیل نہیں بنے گی، شوافع کی رائے یہی ہے کہ یہاں استثناء متصل نہیں بلکہ منقطع ہے، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ "لا یجب علیک شیء إلا إن أردت أن تطوع، فذلک لک" یعنی ان پانچ نمازوں کے علاوہ اور کوئی چیز واجب نہیں ہے البتہ اگر تم تطوع کرنا چاہو تو اس کا تمھیں اختیار ہے۔

معلوم ہوا کہ اس حدیث سے نفل کے اتمام کا واجب ہونا یا فاسد کردینے کی صورت میں اس کی قضا کا لازم ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ لہذا اس کے لیے مستقل دلائل کی ضرورت ہے جو درج ذیل ہیں:۔

---

(٦١) أوجز المسالک (ج۳ص۳۲۷)۔

(۶۲) حوالۂ بالا۔

(۶۳) حوالۂ بالا۔

(۶۴) حوالۂ بالا۔

سنن نسائی میں ہے کہ "أن النبی ﷺ کان أحیانا ینوی صوم التطوع، ثم یفطر" (۶۵)۔

اسی طرح صحیح بخاری میں ہے کہ حضرت جویریہ بنت الحارث رضی اللہ عنہا کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے روزہ توڑ دینے کا حکم فرمایا تھا، جب کہ وہ جمعہ کے دن روزہ شروع کرچکی تھیں (۶۶)۔ معلوم ہوا کہ نفل عبادت شروع کرنے سے اس کا اتمام لازم نہیں ہوتا، یہ بات روزوں کے بارے میں تو نصاً معلوم ہوئی اور باقی نفلی عبادات میں یہی حکم قیاساً ثابت کیا جائے گا (۶۷) واللہ اعلم۔

لیکن حافظ رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال نہایت کمزور ہے:

اولاً: اس لیے کہ انھوں نے اس مسئلہ کا مدار استثناء کی نوعیت پر قرار دیا ہے حالانکہ مسئلہ کا مدار اس استثناء پر نہیں، بلکہ دوسرے دلائل پر ہے جن کا ذکر ان شاء اللہ ہم عنقریب کریں گے۔ البتہ یہ استثناء ایک تائید کی حیثیت رکھتا ہے۔

ثانیاً: حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے جو دو روایتیں ذکر فرمائی ہیں ان میں قضاء کرنے کی نفی نہیں، بلکہ سکوت ہے، ان کو اس بات کی دلیل کے طور پر پیش کرنا کہ قضا لازم نہیں ہوگی، درست نہیں۔

ثالثاً: ان دونوں روایتوں میں سے پہلی روایت میں تو اتنی تصریح بھی نہیں ہے کہ آپ روزہ رکھ کر پھر توڑ دیتے تھے، بلکہ "کان أحیانا ینوی صوم التطوع ثم یفطر" کے ظاہری الفاظ کے پیش نظر اس معنی کا قوی امکان ہے کہ آپ روزہ رکھنے کا ارادہ فرماتے تھے لیکن پھر شروع ہی نہیں فرماتے تھے۔

رابعاً: ان روایات میں اگر تسلیم بھی کرلیں کہ آپ روزہ توڑدیتے تھے اور حضرت جویریہ رضی اللہ عنہا کو روزہ توڑنے کا حکم دیا تھا تو اس سے یہ تو لازم نہیں آتا کہ یہ عمل بلاعذر ہوتا ہو۔

چنانچہ علامہ عینی اور علامہ زرقانی رحمہما اللہ نے لکھا ہے کہ عین ممکن ہے کہ آپ کا روزہ توڑ دینا کسی عذر ہی کی بنا پر ہو (۶۸)، اسی طرح حضرت جویریہ رضی اللہ عنہا کو روزہ توڑ دینے کا جو حکم دیا تھا وہ اس بنا پر

(۶۵) الحدیث لم أجده بهذا اللفظ فی سنن النسائی، ولعل الحافظ ذکر معنی الحدیث الذی فی سننه (ج۱ ص۳۱۹) فی کتاب الصیام، باب النیة فی الصیام والاختلاف علی طلحة بن یحیی بن طلحة فی خبر عائشة فیه۔: "عن عائشة قالت: دخل علیّ رسول الله ﷺ یوماً، فقال: هل عندکم من شیء؟ فقلت: لا، قال: فإنی صائم، ثم مرّبی بعد ذلک الیوم، وقد أهدِیَ إلیّ حیس، فخبأت له منه، وکان یحب الحیس، قالت: یارسول الله، إنه أهدی لنا حیس، فخبأت لک منه، قال: أدنیه، أما إنی قد أصبحت وأنا صائم، فأکل منه..." وفیه طرق أخری لهذا الحدیث، ولکن لیس فی ظاهره مایستدل به الشافعیة فإن قوله علیه الصلاة والسلام: "إنی قد أصبحت وأنا صائم ..." معناه: إنی قد أصبحت وأنا أرید الصوم، ولم یشرع فی الصوم، ویستأنس علی ذلک بقوله علیه السلام، "فإنی صائم" لمالم یجد عندها شیئا یتناوله. والله أعلم۔

(۶۶) عن جویریة بنت الحارث رضی الله عنها: أن النبی ﷺ دخل علیها یوم الجمعة، وهی صائمة، فقال: أصمتِ أمس؟ قالت: لا، قال: تریدین أن تصومی غداً؟ قالت: لا، قال: فأفطری۔ أخرجه البخاری فی کتاب الصوم، باب صوم یوم الجمعة، وإذا أصبح صائماً یوم الجمعة فعلیه أن یفطر۔

(۶۷) دیکھیے فتح الباری (ج۱ ص۱۰۷)۔

(۶۸) عمدة القاری (ج۱ ص۲۶۸) وشرح الزرقانی علی الموطا (ج۱ ص۳۵۸) جامع الترغیب فی الصلاة۔

ہو کہ انھوں نے آپ کی اجازت کے بغیر روزہ رکھا ہو، اور آپ نے اپنی کسی ضرورت کی وجہ سے انھیں روزہ توڑنے کا حکم دیا ہو (۶۹)۔ نیز یہ بھی ممکن ہے کہ آپ نے چونکہ جمعہ کے دن منفرداً روزہ رکھنے سے منع فرمایا تھا اور انھوں نے اس طرح جمعہ کے دن روزہ رکھ لیا تھا کہ نہ تو اس سے پہلے یعنی جمعرات کے دن روزہ رکھا اور نہ ہی اس کے بعد سنیچر کے دن روزہ رکھنے کا ارادہ تھا، اس لیے آپ نے حکم دیا کہ روزہ توڑ دو (۷۰)۔

خامساً: علامہ زرقانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ دونوں واقعات جو حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر کئے ہیں جزئی واقعات ہیں جن سے عمومی حکم مستنبط نہیں ہوتا، جب کہ ان کے برخلاف کلّی قوانین جن سے مستنبط ہوتے ہیں وہ دلائل بھی موجود ہیں (۷۱)، جیساکہ ابھی ہم ذکر کریں گے۔

شوافع کی ایک دلیل حضرت ام ھانی رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے جس میں انھوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا پیا ہوا پانی پینے کے لیے روزہ توڑ دیا تھا، بعد میں جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع ہوئی تو آپ نے فرمایا "الصائم المتطوع أمیر نفسہ، إن شاء صام، وإن شاء أفطر" (۷۲)۔

لیکن یہ حدیث قابلِ استدلال نہیں، چنانچہ صاحب "الجوھر النقی" نے ثابت کیا ہے کہ یہ حدیث اسناداً و متناً مضطرب ہے (۷۳)، حافظ زیلعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "وفی سندہ اختلاف وفی لفظہ اختلاف" (۷۴) اسی طرح امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ نے سنن کبری میں اس پر تفصیل سے کلام کیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ اس حدیث سے استدلال درست نہیں (۷۵) اور اگر بالفرض یہ حدیث صحیح بھی ہو تو اس کے معنی یہ ہیں کہ تطوعاً روزہ رکھنے والے کو اختیار ہوتا ہے کہ روزہ رکھے یا نہ رکھے، جہاں تک روزہ رکھ کر بلاعذر توڑ دینے کی بات ہے سو اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا، اور نہ ہی اس حدیث میں قضا کی نفی ہے (۷۶)۔ واللہ اعلم۔

---

(۶۹) شرح الزرقانی (ج ۱ ص ۳۵۸)۔

(۷۰) کما ورد فی حدیث البخاری الذی سبق تخریجہ قریباً۔

(۷۱) انظر شرح الزرقانی (ج ۱ ص ۴۵۸)۔

(۷۲) أخرجہ الترمذی فی سننہ، فی کتاب الصوم، باب ما جاء فی إفطار الصائم المتطوع، رقم (۷۳۱) و (۷۳۲) وأبوداود فی سننہ، فی کتاب الصوم، باب فی الرخصۃ فی ذلک، رقم (۲۴۵۶) وأبوداود الطیالسی فی مسندہ (ص ۲۲۵) رقم (۱۶۱۸) وأحمد فی مسندہ (ج ۶ ص ۳۴۳) والحاکم فی المستدرک (ج ۱ ص ۴۳۹) صوم التطوع۔ والبیہقی فی سننہ الکبری (ج ۴ ص ۲۷۶) کتاب الصیام، باب صیام التطوع والخروج منہ قبل تمامہ والنسائی فی سننہ الکبری (ج ۲ ص ۲۴۹ ۔ ۲۵۲) کتاب الصیام، باب الرخصۃ للصائم المتطوع أن یفطر، وذکر اختلاف الناقلین لحدیث أم ھانئ فی ذلک، رقم (۳۳۰۲ ۔ ۳۳۰۹)۔

(۷۳) حاشیۃ نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۴۶۹) أحادیث الفطر فی التطوع۔

(۷۴) نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۴۶۹)۔

(۷۵) دیکھیے السنن الکبری للنسائی (ج ۲ ص ۲۵۱ و ۲۵۲)۔

(۷۶) اس حدیث سے متعلق مزید تفاصیل کے لیے دیکھیے إعلاء السنن (ج ۹ ص ۱۴۱ و ۱۴۲) کتاب الصوم، باب وجوب قضاء صوم التطوع إذا أفسدہ۔

حنفیہ کے دلائل

❶ قرآن کریم میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے "وَلَا تُبْطِلُوٓا أَعْمَالَكُمْ" (۱)۔
اس کا مطلب یہ ہے کہ جو عمل تم نے شروع کردیا ہے اس کو باطل مت کرو، یہاں کسی نفل عبادت کو شروع کرنے سے پہلے کا حکم نہیں بیان کیا گیا، بلکہ اس کے شروع کرنے کے بعد کا حکم ہے کہ جب شروع کردیا تو اب باطل نہ کرو۔ لہذا اگر کوئی آدمی نفل شروع کرے گا تو اس کے باطل کرنے کی ممانعت ہے اور اس کا پورا کرنا واجب ہے، اگر باطل کرے گا تو وجوب کے ترک کی وجہ سے اس کی قضا لازم ہوگی (۲)۔

❷ صاحب بدائع ملک العلماء علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ نے نفل عبادت کو شروع کرنے کے بعد اس کی حیثیت بیان فرمائی ہے کہ وہ نذر کی طرح ہے، گویا کہ نذر کی دو قسمیں ہیں ایک نذرِ قولی اور ایک نذرِ فعلی، کوئی شخص زبان سے کہتا ہے "للہ علیّ کذا" تو اللہ کے نام کی حرمت کو برقرار رکھنے کے لیے جو نفل عبادت اپنے اوپر اس نے لازم کرلی وہ واجب ہوجاتی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ جس طرح اس قولی نذر کی وجہ سے نفلی عبادت لازم ہوجاتی ہے اسی طرح اگر کسی نے عملاً اور فعلاً کسی نفل عبادت کو شروع کردیا تو وہ نفل کو شروع کرنا بھی اللہ ہی کے لیے ہے لہذا اللہ کے نام کی حرمت کو وہاں بھی باقی رکھنا ضروری ہوگا اور اس عبادت کا اتمام واجب ہوگا، اور افساد کی صورت میں قضا لازم ہوگی (۳)
حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے صاحب بدائع کے استدلال کو سب سے بہتر قرار دیا ہے۔ (۴)

❸ حنفیہ کے مسلک کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ تمام ائمہ کا اجماع ہے کہ نفلی حج اور نفلی عمرہ کے شروع کرنے کے بعد ان کا اتمام لازم ہوجاتا ہے اور افساد کی صورت میں قضا لازم ہوتی ہے، لہذا نماز اور روزہ کے شروع کرنے کے بعد بھی اتمام واجب ہوگا اور افساد کی صورت میں قضا لازم قرار دی جائے گی (۵)۔
حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ حج پر قیاس کرنا درست نہیں، کیونکہ حج کی یہ خصوصیت ہے کہ اگر وہ فاسد بھی ہوجائے تو باقی اعمال و مناسک کو چھوڑ نہیں دیتے بلکہ ان کو ادا کرتے

(۱) سورۃ محمد/۳۳۔
(۲) دیکھیے بدائع الصنائع (ج۱ ص۲۹۰) فصل فی صلاۃ التطوع۔
(۳) حوالۂ بالا۔
(۴) فیض الباری (ج۱ ص۱۳۸) وانوار الباری (ج۲ ص۱۵۲)۔
(۵) عمدۃ القاری (ج۱ ص۲۶۸)۔

ہیں، جب کہ دیگر عبادات کے فاسد ہونے کی صورت میں ان کو مکمل کرنے کا حکم نہیں ہے، نیز حجِ نفل اس اعتبار سے بھی ممتاز ہے کہ حجِ فرض کی طرح اس میں بھی کفارہ لازم آتا ہے (۶)۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ حجِ فاسد کے باقی اعمال کی ادائیگی پر چونکہ نص وارد ہے (۷) اس لیے اس کے اتمام پر اور پھر قضا پر تو اجماع ہے، لیکن دوسری عبادات کو اس پر قیاس سے کوئی مانع موجود نہیں ہے کیونکہ اس حج کے تطوع اور نفلی ہونے کی وجہ سے دوسری عبادات کو اس پر قیاس کیاجاسکتا ہے۔ خصوصاً اس لیے کہ دوسرے دلائل کی روشنی میں نفلی عبادات کے اتمام کا وجوب مستفاد ہوتا ہے اور فساد کی صورت میں قضا کا لزوم بھی سمجھ میں آتا ہے۔ البتہ حجِ فاسد کا اتمام جو لازم ہے بقیہ عبادات کو اس پر اس لیے قیاس نہیں کیاجاسکتا کیونکہ اس کے اتمام کا وجوب نصاً ثابت ہوا ہے اور وہ غیر مُدرَک بالقیاس ہے، اس لیے باقی عبادات کے فاسد ہونے کی صورت میں ان کا اتمام ہم لازم قرار نہیں دیتے، صرف قضا کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ واللہ اعلم۔

❹ امام احمد، امام مالک، ابوداود، ترمذی، نسائی اور ابن حبّان نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت نقل کی ہے "أن عائشة وحفصة زوجي النبي ﷺ أصبحتا صائمتين متطوعتين، فأهدِيَ لهما طعام، فأفطرتا عليه، فدخل عليهما رسول الله ﷺ، قالت عائشة: فقالت حفصة ـ وبدَرَتني بالكلام، وكانت بنتَ أبيها ـ: يارسول الله، إني أصبحت أنا وعائشة صائمتين متطوعتين، فأهدِيَ إلينا طعام، فأفطرْنا عليه، فقال رسول الله ﷺ: اقضيا مكانه يومًا آخر" (۸) (اللفظ لمالك رحمه الله)۔

❺ اسی طرح دارقطنی نے حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے بارے میں نقل کیا ہے "أنها صامت يوماً تطوعاً، فأفطرتْ، فأمرها رسول الله ﷺ أن يقضي يوماً مكانه" (۹)۔

لیکن ابن الجوزی رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کو ذکر کرکے ناقابلِ احتجاج قرار دیا ہے (۱۰)۔

---

(۶) فتح الباري (ج۱ص۱۰۷)۔

(۷) انظر نصب الراية (ج۳ص۱۲۵ـ۱۲۷) كتاب الحج، باب الجنايات، فصل في حكم من جامع قبل الوقوف۔

(۸) الموطا لمالك (ج۱ص۳۰۶) كتاب الصيام، باب قضاء التطوع ـ وأبوداود في سننه، في كتاب الصوم، باب من رأى عليه القضاء، رقم (۲۴۵۷) والترمذي في جامعه، في كتاب الصوم، باب ما جاء في إيجاب القضاء عليه، رقم (۷۳۵) ـ والنسائي في سننه الكبرى (ج۲ص۲۴۷ـ۲۴۹) رقم (۳۲۹۰ـ۳۳۰۱) ـ والإحسان بترتيب صحيح ابن حبان (ج۶ص۲۱۱) كتاب الصوم، باب ذكر الأمر بالقضاء لمن نوى صيام التطوع ثم أفطر، رقم (۳۵۰۸) وموارد الظمآن (ص۲۳۶) كتاب الصيام، باب في الصائم المتطوع يفطر، رقم (۹۵۱)۔

(۹) ذكره الزيلعي في نصب الراية (ج۲ص۴۶۷) كتاب الصوم، أحاديث الفطر في التطوع ـ ولم أجد في سنن الدارقطني رغم بحثي الطويل ـ والله أعلم۔

(۱۰) انظر العلل المتناهية في الأحاديث الواهية (ج۲ص۵۴۴) كتاب الصيام، باب حديث فيمن أفطر من تطوع، رقم (۸۹۴)۔

❻ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں "یقضی یوماً مکانہ" (۱۱)۔

❼ حضرت انس بن سیرین رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے "أنہ صام یوم عرفة فعطِش عَطَشاً شدیداً، فأفطر، فسأل عدة من أصحاب النبی ﷺ، فأمروہ أن یقضی یوماً مکانہ" (۱۲)۔

❽ حدیث باب میں "إلا أن تطوع" کے الفاظ سے بھی حنفیہ کی تائید ہوتی ہے۔

علامہ قرطبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس جملہ میں "ما تطوع بہ" کے سوا کسی اور شے کے وجوب کی نفی کی گئی ہے، اور نفی سے استثناء اثبات کا فائدہ دیتا ہے تو چونکہ شروع فی التطوع کے وجوب کا کوئی بھی قائل نہیں، لہذا یہاں یہ متعین ہے کہ اس سے مراد "إلا أن تشرع فی التطوع" ہو، اور مفہوم ہوگا کہ جو شخص تطوع شروع کرچکا ہو اس کے ذمّہ لازم ہے کہ اسے مکمل کرے (۱۳)۔

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ نے علامہ قرطبی رحمۃ اللہ علیہ کے اس استدلال کو رد کرتے ہوئے فرمایا:

"ھذا مغالطة، لأن ھذا الاستثناء من وادی قول اللہ تعالٰی: "وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ" وقولہ تعالٰی: "لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى" یعنی یہاں استثناء منقطع ہے، اور مطلب ہے "لا یجب علیک شیء قط إلا أن تطوع، وقد علم أن التطوع لیس بواجب، فیلزم أن لا یجب علیہ شیء قط" (۱۴)۔

حنفیہ کے استدلال کا حاصل یہ ہے کہ وہ "إلا أن تطوع" میں استثناء کو متصل قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تطوع اگرچہ ابتداءً واجب نہیں لیکن شروع کرنے کے بعد اس کا اتمام واجب ہوجاتا ہے، جب کہ شافعیہ اس استثناء کو منقطع قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تطوع نہ ابتداءً واجب ہوتا ہے اور نہ ہی بقاءً۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ کا اعتراض درست نہیں اس لیے کہ یہ بات مسلّمات میں سے ہے کہ استثناء کے اندر اصل اتصال ہے، انقطاع اصل نہیں (۱۵)، جب تک اس کو اتصال پر محمول کرسکتے ہوں انقطاع پر محمول کرنا صحیح نہیں ہوگا، اس کے اصل ہونے کا اعتراف حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ خود فرمارہے ہیں چنانچہ وہ لکھتے ہیں "فمن قال: إنہ متصل، تمسک بالأصل" (۱۶)۔

---

(۱۱) رواہ ابن أبی شیبة (ج ۳ ص ۲۹) کتاب الصیام، باب فی الرجل یصوم تطوعا ثم یفطر۔ قال الماردینی رحمہ اللہ فی الجوھر النقی (ج ۴ ص ۲۷۷): "وھذا سند صحیح"۔

(۱۲) أخرجہ ابن أبی شیبة فی مصنفہ (ج ۳ ص ۲۹)۔ قال الماردینی فی الجوھر (ج ۴ ص ۲۷۷): "وھذا سند علی شرط الشیخین، ما خلا التیمی فإنہ أخرج لہ أصحاب الأربعة، ووثقہ ابن سعد، وابن سفیان، والدارقطنی"۔

(۱۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۷)۔

(۱۴) الکاشف عن حقائق السنن (ج ۱ ص ۱۳۶) کتاب الإیمان۔

(۱۵) دیکھیے أصول البزدوی مع شرح کشف الأسرار (ج ۳ ص ۱۳۱) باب بیان التغییر۔

(۱۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۷)۔

البتہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو متصل ماننے کی صورت میں یہ اعتراض کیا ہے کہ اس کو متصل قراردینا اس لیے درست نہیں کہ مستثنی متصل ہونے کی صورت میں مستثنی مستثنی منہ کے اندر داخل ہوتا ہے، اس کی جنس میں سے ہوا کرتا ہے، جب کہ یہاں ایسا نہیں ہے، کیونکہ مستثنی منہ تو فرائض ہیں اور مستثنی واجب ہے، دونوں کی جنس ایک نہیں ہے، لہذا واجب کا استثناء فرض سے منقطع کہلائے گا، متصل نہیں (۱۷)۔

اس کا جواب ملاعلی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے دیا ہے کہ دراصل دونوں ہی فرض ہیں، البتہ ان میں سے ایک فرض عملی ہونے کے ساتھ ساتھ اعتقادی بھی ہے، جب کہ دوسرا فرض اعتقادی نہیں صرف عملی ہے، لہذا فرض ہونے کے اعتبار سے دونوں کی جنس ایک ہوئی، اس لیے یہاں استثناء کو متصل ہی ماننا چاہیے (۱۸)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اس مقام پر ایک اعتراض اور کیا ہے وہ یہ کہ حنفیہ کا استدلال "إلا أن تطوع" سے درست نہیں، کیونکہ یہ استدلال اس وقت درست ہوسکتا ہے جب کہ یہ تسلیم کریں کہ استثناء من النفی سے اثبات کا فائدہ حاصل ہوتا ہے، جب کہ حنفیہ کے نزدیک استثناء من النفی سے اثبات کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا بلکہ مستثنی کا حکم مسکوت عنہ ہوتا ہے (۱۹)۔

شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ استثناء من النفی سے اثبات کا فائدہ حاصل نہ ہونا یہ بعض حنفیہ کا مسلک ضرور ہے، لیکن جمہور حنفیہ کے نزدیک ۔ جن میں امام فخر الاسلام بزدوی رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے متبعین ہیں ۔ "إلا" کے مابعد میں نقیض کا حکم لگتا ہے، اِثباتاً ہو یا نفیاً ہو، یہی رائے زیادہ قوی اور معقول ہے، علامہ ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ نے اس بات کی تصریح بھی کی ہے اور اس کے دلائل بھی خوب بیان کئے ہیں (۲۰)۔

پھر ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر تسلیم کرلیں کہ استثناء من النفی سے اثبات کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا اور یہ کہ یہاں استثناء منقطع ہے تب بھی حنفیہ کا استدلال اس جملہ پر موقوف ہی نہیں ہے، کیونکہ ان کا استدلال تو اصل آیت اور پھر اجماع سے ہے، چنانچہ حدیث باب کو آیت اور

---

(۱۷) حوالۂ بالا۔

(۱۸) مرقاۃ المفاتیح (ج۱ص۸۷)۔

(۱۹) فتح الباری (ج۱ص۱۰۷)۔

(۲۰) دیکھیے فتح الملہم (ج۱ص۲۰۲و۲۰۳) کتاب الإیمان، باب بیان الصلوات التی ھی أحد أرکان الإسلام، بحث إتمام العبادۃ بعد الشروع فیھا ولو کانت نفلا۔

اجماع کے مطابق معنی پر محمول کیا ہے ، اور استثناء من النفی سے جو اثبات کا فائدہ حاصل ہونے کی بات کی ہے وہ تو مخالفین کو الزام دینے کے لیے ہے کہ دیکھو! تمھارے نزدیک تو استثناء من النفی سے اثبات کا فائدہ حاصل ہوتا ہے پھر کیوں تم اس کو مستثنیٰ متصل قرار نہیں دیتے ؟ (۲۱)

ایک سوال اور اس کا جواب

یہاں ایک سوال یہ ہوسکتا ہے کہ اگر اس جگہ "إلاأن تطوع" کو مستثنیٰ متصل قرار دیا جائے تو پھر آگے زکوۃ کے بیان کے بعد جو "لا،إلاأن تطوع" آرہا ہے اس میں بھی متصل قرار دینا چاہیے حالانکہ وہاں بالاتفاق منقطع ہے ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نماز اور روزہ کو زکوۃ پر قیاس کرنا درست نہیں کیونکہ زکوٰۃ میں ابتدا اور انتہا کی کوئی صورت نہیں ، جب تک زکوۃ مستحق تک پہنچائی نہیں جاتی ، ادا نہیں ہوتی ، جب پہنچادی تو ادا ہوگئی ، اس میں چونکہ امتداد نہیں اس لیے زکوۃ کے معاملہ میں مستثنیٰ متصل ہوہی نہیں سکتا ، اس لیے بدرجۂ مجبوری مستثنیٰ منقطع ماناگیا ہے کیونکہ یہ مجاز ہے جو ضرورت کے وقت مانا جاتا ہے ، اور نماز روزہ میں چونکہ کوئی مجبوری نہیں ہوتی اس لیے وہاں مستثنیٰ کو متصل مانا جائے گا ۔

پھر دوسری بات یہ ہے کہ زکوٰۃ میں کوئی تنظیم اور ترتیب نہیں ہوتی ، بلکہ معطی کو اختیار ہوتا ہے کہ کچھ آج دے دے اور کچھ کل دے دے ، برخلاف نماز اور روزے کے کہ اس میں یہ اختیار نہیں ہوتا کہ آج ایک رکعت پڑھ لی جائے اور کل دوسری رکعت ادا کی جائے ، یا آج نصف یوم کا روزہ رکھا جائے اور کل نصف یوم کا ۔ لہذا نماز و روزہ میں چونکہ اتصال اور ترتیب ہے اس لیے ان میں مستثنیٰ کو متصل مانا جائے گا ، اور زکوٰۃ میں انفصال ہوسکتا ہے ، اس لیے اس میں مستثنیٰ کو منقطع قرار دیں گے (۲۲) ۔

وجوہِ ترجیحِ مذہبِ حنفیہ

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ولووقع التعارض بین الأخبار فالترجیح معنالثلاثةأوجه:أحدها: إجماع الصحابة ، والثانی :أن أحادیثنامُثبِتة وأحادیثهم نافية ، والمثبِت مقدم ، والثالث:أنه احتیاط فی العبادة فافهم" (۲۳) ۔

---

(۲۱) مرقاۃالمفاتیح (ج۱ص۸۷) ۔

(۲۲) دیکھیے إمدادالباری (ج۳ص۶۶۹) ۔

(۲۳) عمدۃالقاری (ج۱ص۲۶۸) ۔

یعنی حنفیہ کے مسلک کی ، تعارض تسلیم کرنے کی صورت میں تین وجوہ ترجیح ہیں : پہلی بات اجماعِ صحابہ ہے ، دوسری بات یہ کہ ہماری مستدل روایات مثبِت ہیں جب کہ ان کی روایات یا تو نافی ہیں یا ساکت ، اور مثبِت کو نافی اور ساکت پر ترجیح حاصل ہوتی ہے ، تیسری بات یہ ہے کہ یہ عبادت کا معاملہ ہے اور اس میں قضاء کرنے ہی میں احتیاط ہے ۔ واللہ اعلم ۔

قال رسول اللهﷺ: وصیام رمضان، قال: هل عليّ غيره؟ قال: لا، إلا أن تطوع

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا رمضان المبارک کے روزے بھی فرائض میں داخل ہیں ، اس شخص نے پوچھا کہ کیا مجھ پر ان روزوں کے علاوہ بھی کچھ فرض ہے ؟ فرمایا کہ نہیں ، مگر یہ کہ تطوعاً رکھنا چاہو تو رکھ سکتے ہو ، ابتداءً اختیار ہے ، لیکن شروع کردینے سے وہ واجب ہوجائے گا ۔

کیا لفظ "رمضان" کے ساتھ "شہر" کا لفظ استعمال کرنا ضروری ہے ؟

حدیثِ باب میں "رمضان" کے ساتھ لفظ "شہر" استعمال نہیں کیا گیا ، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اس کو بدون لفظ "شہر" استعمال کرنا جائز ہے (۲۴) ۔

دراصل اس میں علماء کے تین اقوال ہیں :۔

(۱) جمہور محققین کے نزدیک "رمضان" کو لفظ "شہر" کے بغیر استعمال کرنا بلا کراہت جائز ہے (۲۵) یہی اکثر حنفیہ کی رائے ہے (۲۶) ۔

(۲) مالکیہ کراہت کے قائل ہیں ، یہی امام مجاہد اور حسن رحمہما اللہ سے سندِ ضعیف کے ساتھ اور امام عطاء سے مروی ہے (۲۷) ۔

(۳) قاضی ابوبکر بن الطیب باقلانی اور بہت سارے شوافع کا مذہب یہ ہے کہ اس لفظ کے ساتھ اگر کوئی قرینہ ایسا ہو جس سے یہ معلوم ہو کہ "رمضان" بول کر مہینہ مراد لیا گیا ہے تب تو لفظ "رمضان" کو

---

(۲۴) دیکھیے عمدۃ القاری (ج۱ ص۲۶۹) ۔

(۲۵) دیکھیے عمدۃ القاری (ج۱۰ ص۲۶۵) وفتح الباری (ج۴ ص۱۱۳) کتاب الصوم، باب هل يقال: رمضان، أو شهر رمضان، ومن رأى كله واسعاً ۔

(۲۶) أوجز المسالک (ج۵ ص۷) کتاب الصیام، باب ما جاء فی رؤیۃ الهلال للصیام والفطر فی رمضان ۔

(۲۷) فتح الباری (ج۴ ص۱۱۳) وعمدۃ القاری (ج۱۰ ص۲۶۵) ۔

بلاکراہت "شہر" کے بغیر استعمال کرسکتے ہیں، ورنہ مکروہ ہے (۲۸) - واللہ اعلم -

قال: وذكر له رسول الله ﷺ الزكاة، قال: هل على غيرها؟ قال: لا، إلا أن تطوع

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے سامنے زکوٰۃ کا ذکر فرمایا کہ زکوٰۃ بھی فرائض اسلام میں سے ہے، تو اس شخص نے کہا کہ زکوٰۃ کے علاوہ بھی مجھ پر کچھ فرض ہے؟ آپ نے فرمایا کہ نہیں، الا یہ کہ کچھ تطوعاً اللہ کے راستے میں دو -

یہاں "قال" کا فاعل "الراوی" ہے، پھر "وذكر له رسول الله ﷺ الزكاة" کی تعبیر اختیار کی گئی ہے، اس کی وجہ بظاہر راوی کی احتیاط ہے، کیونکہ ممکن ہے راوی کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ بعینہ یاد نہ رہے ہوں، اس لیے ان الفاظ سے تعبیر کی (۲۹) -

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "لا، إلا أن تطوع" کے الفاظ سے سوائے زکوٰۃ کے ہر قسم کے مالی حق کے وجوب کی نفی ہوتی ہے (۳۰) -

علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر اس بات کو تسلیم کرلیا جائے تو صدقۃ الفطر کے وجوب کی بھی نفی ہوجاتی ہے، جب کہ شوافع اس کی فرضیت کے قائل ہیں، لہذا ان کے لیے اس اشکال سے مخلص وہی ہے جو حنفیہ وجوبِ وتر کے سلسلے میں پیش کرتے ہیں - واللہ اعلم (۳۱) -

دو حدیثوں میں تعارض اور اسکا دفعیہ

جیسا کہ ہم پیچھے بیان کرچکے ہیں کہ امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے "لا، إلا أن تطوع" سے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ مال پر سوائے زکوٰۃ کے اور کچھ واجب نہیں ہے، اسی مفہوم پر حضرت فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا کی مرفوع حدیث امام ابن ماجہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی سنن میں نقل کی ہے "ليس في المال حق سوى الزكاة" (۳۲) -

اس کے بالکل برعکس امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا ہی سے

---

(۲۸) حوالہ جات بالا - نیز دیکھیے أوجز المسالک (ج۵ص۶و۷) -

(۲۹) دیکھیے أوجز المسالک (ج۳ص۳۲۹) جامع الترغیب فی الصلاۃ -

(۳۰) شرح النووی علی صحیح مسلم (ج۱ص ۳۰) کتاب الإیمان، باب بیان الصلوات التی هی أحد أرکان الإسلام -

(۳۱) فتح الملهم (ج۱ص۵۰۳) -

(۳۲) سنن ابن ماجه (ص۱۲۸) کتاب الزکاة، باب ما أدي زکاته لیس بکنز، رقم (۱۷۸۹) -

روایت نقل کی ہے "إن فی المال لحقاً سوی الزکاۃ" (۳۳)۔

حضرت فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا کی اس روایت کو محدثین نے احادیث متعارضہ میں شمار کیا ہے، چنانچہ بعض نے ان میں سے ایک روایت کی صحت کا انکار کیا اور بعض حضرات نے تطبیق دی۔

امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہمارے اصحاب یعنی شافعیہ اپنی کتابوں میں تعلیقاً "لیس فی المال حق سوی الزکاۃ" والی روایت کو ذکر کرتے ہیں، لیکن مجھے اس کی کوئی سند یاد نہیں (۳۴)۔

دراصل امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ سنن ابن ماجہ کی روایت کا مطالعہ نہیں کرسکے، اس لیے انہوں نے اس کی صحت کا انکار کیا ہے۔

جن حضرات نے ان دونوں روایتوں میں تطبیق دی وہ کہتے ہیں کہ "لیس فی المال حق سوی الزکاۃ" میں جس حق کا انکار ہے اس سے دائمی حق مراد ہے، جہاں تک دیگر ایسے حقوق کا تعلق ہے جو وقتی طور پر واجب ہوتے ہیں وہ دوسری نصوص سے ثابت ہیں، چنانچہ علامہ مُناوی رحمۃ اللہ علیہ "إن فی المال لحقاً سوی الزکاۃ" کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں "کفِکاک الأسیر، وإطعام المضطر، وسَقْی الظمآن، وعدم منع الماء والملح والنار، وإنقاذ محترمٍ أشرفَ علی الهلاک، ونحوذلک. قال عبدالحق: فهذه حقوق قام الإجماع علی وجوبها وإجبار الأغنیاء علیها" (۳۵)۔

مطلب یہ ہے کہ یہ تمام حقوق زکوۃ کے علاوہ ہیں جب کہ ان کے وجوب پر اجماع ہے، لیکن ظاہر ہے کہ یہ چیزیں دائمی اور متعین نہیں، جب کہ زکوۃ دائمی اور متعین شے ہے، لہذا دونوں نصوص میں تعارض اور تدافع نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

حدیثِ باب میں فریضۂ حج کو کیوں ذکر نہیں کیا؟

آپ دیکھ رہے ہیں کہ روایتِ باب میں "حج" کا ذکر نہیں ہے، جب کہ وہ بالاتفاق ارکانِ اسلام اور فرائضِ دین میں سے ہے۔

اس کے مختلف جوابات دیے گئے ہیں:۔

(۱) ایک جواب یہ ہے کہ اس طریق میں اختصار ہے، ورنہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کا بھی ذکر فرمایا تھا، اس کی دلیل یہ ہے کہ اسی حدیث کے دوسرے طریق میں آیا ہے "فأخبره رسول اللہ ﷺ

---

(۳۳) جامع ترمذی (ج ۱ ص ۱۴۳) کتاب الزکاۃ، باب ما جاء أن فی المال حقاً سوی الزکاۃ۔

(۳۴) السنن الکبری للبیهقی (ج ۴ ص ۸۴) کتاب الزکاۃ، باب الدلیل علی أن من أدی فرض اللہ فی الزکاۃ فلیس علیه أکثر منه، إلا أن یتطوع، سوی ما مضی فی الباب قبله۔

(۳۵) فیض القدیر بشرح الجامع الصغیر (ج ۲ ص ۴۷۲)۔

بشرائع الإسلام" (۳۶) گویا آپ نے اسلام کے تمام شرائع و احکام ذکر فرمائے (۳۷) ۔

(۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ دراصل راویوں کا تصرّف ہے، بعض راویوں نے بعض چیزوں کا ذکر کیا اور دوسرے راویوں نے ان کو چھوڑدیا اور دوسری چیزوں کو ذکر کیا، گویا جس کو جو حصّہ یاد رہا اس کا ذکر کردیا اس طرح اس روایت کے اندر حج کا ذکر نہیں آسکا، ورنہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو بھی ذکر فرمایا تھا (۳۸) ۔

(۳) بعض حضرات علماء فرماتے ہیں کہ اس طرح بے بنیاد طور پر راویوں کی طرف غلطی کی نسبت کرنا درست معلوم نہیں ہوتا، بلکہ یہاں یوں کہا جائے گا کہ اب تک چونکہ حج فرض نہیں ہوا تھا، اس لیے اس روایت میں حج کا ذکر نہیں آیا (۳۹) ۔

اس بات کو یوں سمجھیے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے مختلف ارشادات میں ارکانِ اسلام کو بیان فرمایا، پھر ان میں سے بعض ارشادات میں کچھ ارکان کا ذکر آیا اور بعض میں کچھ اور کا، یہ اختلاف راویوں کے تصرف اور ان کے حفظ و ضبط میں کمی بیشی کی بنیاد پر نہیں، بلکہ خود ان احادیث میں فی نفسہ یہ اختلاف موجود ہے، اور ان سے فرضیتِ ارکان کی تاریخ پر دلالت مقصود ہے ۔

مثلاً سب سے پہلے کلمہ کی دعوت دی گئی، پھر مکّہ مکرّمہ ہی میں لیلۃ الاسراء کے موقعہ پر نمازیں فرض ہوئیں، پھر ہجرت کے بعد زکوۃ اور روزے فرض ہوئے پھر آخر میں مشہور قول کے مطابق ۶ھ میں اور تحقیقی قول کے مطابق ۹ھ میں حج کی فرضیت نازل ہوئی ۔

اب جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعض ارشادات میں کچھ ارکان کا ذکر ہوتا ہے اور کچھ ارکان کا ذکر نہیں ہوتا اس کی وجہ یہی ہوتی ہے کہ ذکر کردہ ارکان کا حکم آچکا ہوتا ہے اور متروکہ ارکان کا ابھی تک حکم نازل نہیں ہوا ہوتا ہے، عادتِ مبارکہ یہی تھی کہ اگر ارکان کا بیان مقصود ہوتا تھا تو تمام ارکان کا ذکر فرماتے تھے جو فرض ہوچکے ہیں، حج ابھی فرض نہیں ہوا تھا اس لیے اس کو ذکر نہیں کیاگیا اور دعوت کے موقعہ پر شہادتین کے بعد صلوۃ و زکوۃ کو ذکر فرمایا کرتے تھے ۔

یہاں بھی یہی صورت ہے کہ اس شخص کو ارکانِ اسلام میں سے صلوۃ و زکوۃ اور صوم کا تو حکم دیا

---

(۳۶) صحیح بخاری، کتاب الصوم، باب وجوب صوم رمضان، رقم (۱۸۹۱) ۔

(۳۷) فتح الباری (ج۱ص۱۰۷) ۔

(۳۸) شرح النووی علی صحیح مسلم (ج۱ص۳۰) وعمدۃ القاری (ج۱ص۲۶۹) ۔

(۳۹) عمدۃ القاری (ج۱ص۲۶۹) وفتح الباری (ج۱ص۱۰۷) ۔

لیکن حج کی فرضیت چونکہ تاحال نازل نہیں ہوئی تھی، اس لیے اس کا ذکر نہیں فرمایا، واللہ اعلم۔

(۴) یہ بھی ممکن ہے کہ چونکہ وہ شخص اپنے بارے میں پوچھ رہا تھا اور اس کے حال سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو علم ہوگیا تھا کہ اس پر حج واجب نہیں اس لیے آپ نے حج کا ذکر سرے سے نہیں فرمایا (۴۰)۔

واللہ أعلم بالصواب

قال: فأدبر الرجل وهو يقول: والله لا أزيد على هذا ولا أنقص. قال رسول الله ﷺ أفلحَ إن صدق

راوی کہتے ہیں کہ پھر وہ شخص یہ کہتا ہوا مڑگیا کہ بخدا! میں اس پر نہ اضافہ کروں گا اور نہ ہی کمی کروں گا۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، اگر اس شخص نے سچ کہا ہے تو یہ کامیاب ہے۔

کیا مذکورہ فرائض کے علاوہ دیگر واجبات کا ادا کرنا ضروری نہیں؟

یہاں ایک سوال یہ ہے کہ اس شخص نے ان کاموں سے زائد کچھ اور کام کرنے سے انکار کیا ہے اور اس پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے "فلاح" کی بشارت دی ہے، تو کیا دیگر واجبات کی ادائیگی فلاح کے لیے ضروری نہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے اب تک کوئی اور چیز واجب نہ ہوئی ہو، اس لیے کسی اور چیز کا ذکر نہیں کیا۔

یہ بھی ممکن ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سائل یا حاضرین کی رعایت فرمائی ہو۔

واللہ اعلم

کیا "فلاح" کے لیے مَنہیات کا ترک ضروری نہیں؟

اسی طرح یہاں ایک اشکال یہ بھی ہوتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہاں منہیات سے اجتناب کا حکم نہیں فرمایا، اور اس شخص نے سوائے مذکورہ احکام کے کسی اور کام کے کرنے سے انکار کیا ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس کے ذمہ منہیات سے اجتناب بھی لازم نہیں ہے۔

---

(۴۰) عمدة القاری (ج۱ ص۲۶۹)۔

اس کا جواب ابن بطالؒ رحمۃ اللہ علیہ نے یہ دیا ہے کہ ممکن ہے اس وقت تک فرائضِ نہی نازل نہ ہوئے ہوں (۴۱)۔

اس پر حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ تعجّب کا اظہار کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ یہ کیسے ممکن ہے ؟! حالانکہ ان کے نزدیک یہ سائل ضِمام بن ثعلبہ رضی اللہ عنہ ہیں اور ان کے بارے میں یہ طے ہے کہ ۵ھ میں یا اس کے بعد آنے تھے، جب کہ اکثر منہیات کے احکام اس سے پہلے ہی نازل ہوچکے تھے (۴۲)۔

حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ صحیح جواب یہ ہے کہ حقیقۃً حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے منہیات کا ذکر بھی فرمایا تھا جو یہاں مذکور نہیں، اسی کو اجمالاً اسماعیل بن جعفر کی روایت میں "فأخبره رسول اللهﷺ بشرائع الإسلام" (۴۳) کے الفاظ سے بیان کیاگیا ہے۔

لیکن علامہ اُبّی رحمۃ اللہ علیہ نے حافظ رحمۃ اللہ علیہ کے جواب کو رد کردیا ہے اور فرمایا کہ "فأخبره رسول اللهﷺ بشرائع الإسلام" ایک اجمالی روایت ہے جس کی تفصیل وہی ہے جو "خمس صلوات"، "زکوۃ" اور "صیام رمضان" کے عنوانات سے مذکور ہے، لہذا "شرائع الإسلام" سے جمیع اوامر و نواہی کو اس حدیث میں مراد لینا درست نہیں ہے (۴۴) واللہ اعلم۔

حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے جو جواب دیا ہے وہ فی نفسہ مناسب ہے، لیکن علامہ اُبّی رحمۃ اللہ علیہ نے جو خدشہ اس میں ظاہر کیا ہے وہ بھی بعید نہیں اس لیے درست جواب وہی معلوم ہوتا ہے جو ابن بطالؒ رحمۃ اللہ علیہ نے دیا ہے کہ یہ روایت اس زمانہ سے متعلق ہے جب فرائضِ نہی کا ورود نہیں ہوا تھا، البتہ اس صورت میں سائل کو ضِمام بن ثعلبہ قرار دینا درست نہیں ہوگا، بلکہ کوئی اور شخص ہوگا اور یہ واقعہ بالکل شروع کا ہوگا۔ والله أعلم وعلمه أتم وأحكم۔

کیا رواتبِ سنن کے چھوڑنے کی گنجائش ہے ؟

حدیثِ باب میں آپ دیکھ رہے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے محض فرائض کے اوپر فلاح کا حکم مرتب فرمادیا، حالانکہ فرائض کے ساتھ ساتھ سنن بھی مطلوب ہیں ؟!

دوسرے لفظوں میں یوں سمجھئے کہ اس شخص نے "لاأزيد على هذا ولاأنقص" کہا ہے، اس پر

---

(۴۱) دیکھیے فتح الباری (ج۱ص۱۰۸)۔

(۴۲) فتح الباری (ج۱ص۱۰۸)۔

(۴۳) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب الصوم، باب وجوب صوم رمضان۔

(۴۴) إكمال إكمال المُعْلِم شرح صحيح مسلم (ج۱ص۸۰)۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے "أفلح إن صدق" فرمایا، جب کہ "لاأنقص" پر فلاح کا ترتب تو سمجھ میں آتا ہے، لیکن "لاأزید" پر فلاح کا ترتب بالکل سمجھ میں نہیں آتا، بلکہ اس پر فلاح کے ترتب کے تو یہ معنی ہوں گے کہ ترکِ سنن کی ترغیب دی جارہی ہے:۔

❶ بعض علماء نے تو اس کا جواب دیا ہے کہ "أفلح إن صدق" کا تعلق "لاأنقص" کے ساتھ ہے "لاأزید" کے ساتھ نہیں ہے (۴۵)۔ لیکن سیاقِ عبارت سے اس جواب کی تائید نہیں ہوتی۔

❷ امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کے لیے اس وجہ سے "فلاح" کا حکم مرتب فرمایا ہے کہ اس نے فرائض ادا کئے ہیں، اس میں یہ بات نہیں ہے کہ اضافہ کرے گا تو فلاح حاصل نہیں ہوگی، کیونکہ یہ بات طے ہے کہ جب صرف واجبات کو ادا کرنے سے فلاح کا حاصل ہونا یقینی ہے تو واجبات کے ساتھ ساتھ اگر کوئی مندوبات پر بھی عمل کرے تو یقیناً بدرجۂ اولیٰ اس کے لیے فلاح ثابت ہوگی (۴۶)۔

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ کوئی شخص صرف فرائض کو مکمل طور پر ادا کرے تو اس کے لیے فلاح یقینی ہے، فلاح کے لیے سنن اور مندوبات کی فی نفسہ ضرورت نہیں (۴۷)، البتہ چونکہ انسان سرتاپا خامی ہی خامی ہے، اس سے فرائض علی وجہ الکمال ادا ہونہیں سکتے، اس لیے ان کی تکمیل کے لیے سننِ قبلیہ و بعدیہ مشروع ہوئی ہیں۔

خلاصہ یہ کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا اس شخص کے لیے صرف فرائض و واجبات کی ادائیگی پر "فلاح" کی بشارت دینا بالکل برحق ہے، جو شخص فرائض و واجبات کو مکمل طور پر ادا کرے گا فلاح کے حصول کے لیے اس پر سنن و مندوبات کی ادائیگی لازم نہیں ہوگی، اور سنن وغیرہ کے چھوڑنے کی وجہ سے وہ گنہگار نہیں ہوگا، اگرچہ وہ شخص زیادہ فلاح کا حامل ہوگا جو ان سنن و مستحبات کا بھی التزام کرے۔

علامہ اُبّی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام نووی رحمۃ اللہ علیہ کے جواب سے یہ تو سمجھ میں آتا ہے کہ سنن کے ترک کے باوجود اس کو فلاح حاصل ہوگی، کیونکہ فرائض کو پورا کرنے کی وجہ سے وہ گنہگار نہیں رہا لیکن اصل اشکال یہ نہیں ہے، بلکہ اشکال تو یہ ہے کہ فرائض سے زائد جو سنن و مندوبات ہیں ان کے ترک پر فلاح کے ترتب سے ترکِ سنن کی ترغیب و تسویغ لازم آرہی ہے (۴۸)۔

---

(۴۵) نقله النووی فی شرحه لصحیح مسلم (ج۱ ص۳۰) کتاب الإیمان، باب بیان الصلوات التی هی أحد أرکان الإسلام۔

(۴۶) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج۱ ص۳۰)۔

(۴۷) حوالۂ بالا۔

(۴۸) إکمال إکمال المعلم شرح صحیح مسلم (ج۱ ص۸۰)۔

● علامہ قرطبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کے لیے دائمی طور پر ترکِ سنن کو جائز نہیں قرار دیا، البتہ چونکہ وہ قریب العہد بالاسلام تھا اس لیے صرف واجبات کے بیان اور اسی پر فلاح کے ترتب پر اکتفا فرمایا ہے، اور سنن و مندوبات کے ذکر کو مؤخر فرمایا ہے، تاکہ وہ مانوس ہوجائے، شرحِ صدر کے ساتھ خیر کے کام کی طرف رغبت پیدا ہو، پھر اس وقت سنن و مندوبات کی ادائیگی اس کے لیے آسان ہوجائے گی (۴۹)۔

● علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ممکن ہے "لاأزید علی هذا ولاأنقص" سے مبالغہ فی التصدیق والقبول مراد ہو، "أي قبلت كلامك قبولاً لامزيد عليه من جهة السؤال، ولا نقصان فيه من جهة القبول" یعنی میں آپ کی بات مکمل طور پر قبول کرتا ہوں، کسی سوال میں بھی اضافہ نہیں ہوگا اور نہ ہی عمل کرنے میں کوئی کمی ہوگی (۵۰)۔

● علامہ ابن المُنَیِّر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ممکن ہے "لاأزید علی هذا ولاأنقص" کا تعلق تبلیغ سے ہو، کیونکہ وہ ایک قوم کی طرف سے اس کام کے لیے بھیجے گئے تھے کہ شرائعِ اسلام کا علم حاصل کرکے اپنی قوم کے لوگوں کو سکھائیں، لہذا اب اس جملہ کا مطلب یہ ہوگا کہ میں تبلیغ میں کمی بیشی نہیں کروں گا، آپ نے جس طرح بیان کیا ہے، اور جتنا بیان کیا ہے بلاکم و کاست اسی طرح اتنا ہی جاکر دوسروں سے بیان کروں گا (۵۱)۔

● بعض علماء فرماتے ہیں کہ "لاأزید علی هذا ولاأنقص" کا مطلب یہ ہے کہ میں فرائض کی صفات میں کوئی تبدیلی نہیں کروں گا، مثلاً یہ کہ ظہر کی نماز میں ایک رکعت کی کمی کردی جائے، یا مغرب کی نماز میں ایک رکعت کا اضافہ کردیا جائے، ایسا نہیں کروں گا (۵۲)۔

لیکن حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے مذکورہ تینوں احتمالات کو رد کردیا، اس کی وجہ یہ ہے کہ اسمعیل بن جعفر کی روایت میں "لاأتطوع شيئا ولاأنقص مما فرض الله عليّ" کے الفاظ وارد ہوئے ہیں (۵۳) اس سے معلوم ہوا کہ یہ نہ تو مبالغہ فی التصدیق والقبول سے کنایہ ہے، اور نہ بے کم وکاست تبلیغ و ابلاغ سے کنایہ ہے اور نہ ہی اس سے فرائض کی تعداد کا بڑھانا یا گھٹانا مراد ہے، بلکہ اس کے صاف معنی یہ ہیں کہ میں

---

(۴۹) شرح الزرقانی علی الموطا (ج ۱ص ۳۵۹)۔

(۵۰) شرح الطیبی (ج ۱ ص ۱۳۲) تحت شرح حدیث أبی هريرة، رقم (۱۴)۔

(۵۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۸)۔

(۵۲) شرح الطیبی (ج ۱ ص ۱۳۲) رقم الحدیث (۱۴) وفتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۸)۔

(۵۳) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب الصوم، باب وجوب صوم رمضان، رقم (۱۸۹۱)۔

صرف فرائض پر اکتفا کروں گا، نوافل ادا نہیں کروں گا (۵۴)۔

علامہ باجی مالکی رحمۃ اللہ علیہ نے امام مالک اور اسمٰعیل بن جعفر رحمہما اللہ کے ان دونوں طرق کے درمیان موازنہ کرکے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے طریق کو ترجیح دی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی روایت اصح ہے، کیونکہ وہ اسمٰعیل کے مقابلہ میں احفظ ہیں اور دیگر راویوں نے ان کی متابعت بھی کی ہے، نیز ممکن ہے کہ اسمٰعیل نے روایت بالمعنی کی ہو (۵۵)۔

لیکن اس طرح ترجیح کا طریقہ اختیار کرنا درست معلوم نہیں ہوتا، کیونکہ ترجیح کو وہاں اختیار کرتے ہیں جہاں جمع و تطبیق ممکن نہ ہو، جب کہ یہاں جمع ممکن ہے۔ چنانچہ خود علامہ باجی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ولو صح احتمل المعنی: لا أتطوع بشیء ألتزمه واجباً" (۵٦) یعنی اگر اسماعیل کی روایت ثابت ہوجائے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ میں جس چیز کا بطور واجب التزام کروں گا اس کو تطوع نہیں بناؤں گا، مطلقاً تطوع سے انکار نہیں ہے۔

❼ یہ توجیہ بھی ممکن ہے کہ نوافل و مندوبات اور سننِ رواتب درحقیقت فرائض کے لیے مکمِّلات کی حیثیت رکھتی ہیں، یہ کوئی مستقل علیحدہ شے نہیں، لہذا "لاأزید علی هذا" سے کوئی تعارض نہیں، کیونکہ نوافل و سنن تو فرائض کے اندر ہی داخل ہیں، کوئی زائد شے نہیں، اسی وجہ سے جب اس شخص نے "لا أزید علیٰ هذا ولاأنقص" کہا تو آپ نے نکیر نہیں فرمائی، بلکہ اجازت دے دی اور فلاح کی خوشخبری سنائی (۵۷)

❽ امام العصر علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام فرائض وشرائع کے بارے میں تو ہدایت فرمادی تھی، ان کے بعد سننِ موکدات وغیرہ رہ جاتی ہیں، جن کا تقرر و تعین آپ کی زندگی کے آخری لمحات تک ہوا ہے، ان ہی کے بارے میں آپ نے اس شخص کو مستثنیٰ فرمادیا، اور یہ شارع علیہ الصلاۃ والسلام کا منصب تھا، اس کے ثبوت میں بہت سے واقعات ملتے ہیں:۔

جیسے آپ نے ایک شخص کے لیے قربانی میں ایک سال سے کم عمر کے بکرے کی اجازت دی اور فرمادیا کہ تمھارے بعد اور کسی شخص کے لیے اجازت نہ ہوگی (۵۸)۔

---

(۵۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۸) وأوجز المسالک (ج ۳ ص ۳۳۱)۔

(۵۵) شرح الزرقانی (ج ۱ ص ۳۵۹) واوجز المسالک (ج ۳ ص ۳۳۱)۔

(۵٦) حوالہ جات بالا۔

(۵۷) أوجز المسالک (ج ۱ ص ۳۳۱)۔

(۵۸) قال ابن أبی عدی: خطبنا رسول اللہ ﷺ، فقال: "لا یذبحن أحد قبل أن نصلی، فقام إلیه خالی، وقال: یارسول اللہ، هذا یوم اللحم، وفیه کثیر، قال ابن أبی عدی: مکروه، وإنی ذبحت نسکی قبل، لیأکل أهلی وجیرانی، وعندی عناق لبن خیر من شاتیّ لحم، فاذبحها؟ قال: نعم، ولا تجزئ جذعة عن أحد بعدک، وهی خیر نسیکتک" أخرجه أحمد فی مسنده (ج ۴ ص ۲۹۷ و ۲۹۸) مسند البراء بن عازب رضی اللہ عنه۔

اسی طرح ایک شخص نے رمضان کے روزہ کو جماع کے سبب توڑدیا، آپ نے غلام آزاد کرنے، پھر ساٹھ روزے رکھنے، پھر ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کا حکم دیا، مگر وہ عذر کرتا رہا، پھر آپ نے کفارہ کی کھجوریں دیں کہ ان کو صدقہ کر آؤ، اس نے کہا حضور! مجھ سے زیادہ مسکین مدینہ طیبہ میں نہیں ہے، آپ نے فرمایا، تم ہی صرف کرلینا، مگر اس طرح کسی دوسرے کے لیے جائز نہ ہوگا (۵۹)۔

غرض ان واقعات کے تحت یہاں بھی ممکن ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کو سنن سے مستثنی فرمادیا ہو (۶۰)۔

علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس توجیہ کے تحت یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام فرائض وواجبات سے بھی کسی کو مستثنی فرماسکتے تھے، جیساکہ علامہ سیوطی نے سمجھا۔

امام ابوداوٗد رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی سنن میں حضرت فضالہ رضی اللہ عنہ کی حدیث نقل فرمائی ہے، وہ فرماتے ہیں "علّمني رسول الله ﷺ، فكان فيما علّمني: وحافِظْ على الصلوات الخمس، قال: قلت: إن هذه ساعات، لي فيها أشغال، فمُرْني بأمر جامع إذا أنا فعلته أجزأعني، فقال: حافِظْ على العصرين، وما كانت من لغتنا، فقلت: وما العصران؟ فقال: صلاة قبل طلوع الشمس وصلاة قبل غروبها" (۶۱)۔

علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کے تحت فرمایا کہ شاید سائل کے لیے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تین فرض نمازیں معاف فرمادی تھیں اور عام حکم سے مستثنی فرمادیا تھا، یہ بات درست نہیں، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے خصوصی امتیاز کے سبب یہ تو کرسکتے تھے کہ کسی کے لیے مدارِ نجات و فلاح صرف اداءِ فرائض کو بتلادیں، اور یہی حدیثِ فضالہ رضی اللہ عنہ کا محمل ہے، مگر فرائض سے مستثنی فرمانے کا اختیار ثابت کرنا دشوار ہے (۶۲)۔

چنانچہ امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ اس کی تاویل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

"كأنه أراد ـ والله أعلم ـ حافِظْ عليهن في أوائل أوقاتهن، فاعتذرَ بالأشغال المفضية إلى تأخيرها

---

(۵۹) انظر سنن أبي داود، كتاب الصوم، باب كفارة من أتى أهله في رمضان، رقم (۲۳۹۰ ـ ۲۳۹۵) وزاد الزهري في رواية "وإنما كان هذا رخصة له خاصة، فلو أن رجلاً فعل ذلك اليوم لم يكن له بد من التكفير" أخرجها أبوداود في كتاب الصوم، باب كفارة من أتى أهله في رمضان، رقم (۲۳۹۱)۔

تنبيه: قال الزيلعي في نصب الراية (ج۲ ص۴۵۳): "وقوله في الكتاب (أي في الهداية): تجزئك ولا تجزئ أحداً بعدك، لم أجده في شيء من طرق الحديث..."۔

(۶۰) دیکھیے فیض الباری (ج۱ ص۱۳۷) وأنوار الباری (ج۲ ص۱۵۳)۔

(۶۱) سنن أبي داود (ج۱ ص۶۱) كتاب الصلاة، باب المحافظة على الصلوات، رقم (۴۲۸)۔

(۶۲) انظر فیض الباری (ج۱ ص۱۳۸) وأنوار الباری (ج۲ ص۱۵۳)۔

عن أوائل أوقاتهن، فأمره بالمحافظة علی هاتین الصلاتین بتعجیلهما فی أوائل وقتیهما، وباللہ التوفیق" (۶۳)
یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سب سے پہلے جب انھیں "حافِظْ علی الصلوات الخمس" کہہ کر نمازوں کی پابندی کا حکم فرمایا تو اس کا مطلب یہ تھا کہ ان نمازوں کو اپنے وقتِ مستحب کے شروع ہی میں ادا کرنے کا اہتمام کیا کرو، لیکن جب انھوں نے عذر پیش کیا کہ میری کچھ مصروفیات ایسی ہیں کہ اوائلِ وقت کا التزام میرے لیے مشکل ہوگا، آپ میرے لیے خصوصی رعایت کی صورت نکال دیں، تو آپ نے "عصرین" یعنی نماز فجر و عصر کے بارے میں تو اسی تاکید کو برقرار رکھا، البتہ بقیہ نمازوں کے بارے میں رعایت فرمادی کہ ان میں کچھ تاخیر ہوجائے تو مضائقہ نہیں، لیکن مطلقاً معاف نہیں ہیں۔

⑨ حضرت مولانا محمد ادریس صاحب کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بعض علماء نے "لاأزید ولاأنقص" کا مطلب بیان کیا ہے "لاأزید علی هذا السؤال، ولم یبق لی فیما سألت: إشکال وشک، حتی أحتاج إلی زیادة السؤال، ولا أنقص منه، أی: لاأترک شیئا مما أمرتنی به، بل آتی بجمیعه." (۶۴) مطلب یہ ہے کہ میرے سوالات ختم ہوگئے، کوئی شک و شبہہ باقی نہیں رہا، اس لیے مزید کوئی سوال نہیں کروں گا اور جو کچھ آپ نے حکم فرمایا ہے اس پر مکمل عمل کروں گا، کسی قسم کی اپنی طرف سے تبدیلی نہیں کروں گا۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے قرآن کریم میں ارشاد ہے "قُلْ مَا یَکُوْنُ لِیْٓ اَنْ اُبَدِّلَهٗ مِنْ تِلْقَآئِ نَفْسِیْ ۚ اِنْ اَتَّبِعُ اِلَّا مَا یُوْحٰٓی اِلَیَّ" (۶۵)۔

⑩ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اصل میں اس قول کا تعلق اعتقاد سے ہے کہ جن چیزوں کو آپ نے فرض قرار دیا ہے ان کے لیے میں فرض ہی کا عقیدہ رکھوں گا اور جن چیزوں کو آپ نے نوافل قرار دیا ہے ان کو عقیدۃً میں نفل ہی سمجھوں گا میں اس عقیدہ کے اندر کوئی تبدیلی، زیادتی یا کمی نہیں کروں گا (۶۶)۔

(۱۱) حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ کبھی کبھی مقصود ایک چیز کی نفی ہوتی ہے، مگر ساتھ ساتھ اس کی ضد کی بھی نفی کردی جاتی ہے، ایسا محض تحسین کلام یا تاکید و مبالغہ کے لیے کیا جاتا ہے، جیساکہ خرید و فروخت کے وقت، بائع ایک دام بتاتا ہے تو خریدار پوچھتا ہے کہ اس میں کچھ کمی بیشی نہیں ہوگی، ظاہر ہے کہ یہاں کمی مقصود ہے، بیشی مقصود نہیں ہے، اسی طرح بائع اس کے جواب میں کہتا ہے کم و بیش کچھ نہیں ہوگا۔

---

(۶۳) السنن الکبری للبیهقی (ج۱ص۴۶۶) کتاب الصلاة، باب من قال: هی (الصلاة الوسطی) الصبح۔

(۶۴) التعلیق الصبیح (ج۱ص۳۱)۔

(۶۵) یونس/۱۵۔

(۶۶) قاله الباجی، کذا فی شرح الزرقانی علی الموطا (ج۱ص۳۵۹)۔

اسی طرح کسی چیز کو تولتے وقت خریدار بائع سے کہتا ہے اچھی طرح تولو، کمی بیشی نہ ہونے پائے، یہاں بھی کم کی نفی کرنا مقصود ہے، اگر کچھ زیادہ دیے تو مشتری ہرگز منع نہیں کرے گا، اسی طرح اس جگہ مقصود "لاأنقص" ہے "لاأزید" کا ذکر محض تحسینِ کلام یا "لاأنقص" کی تاکید کے لیے ہے کہ پورا پورا ادا کروں گا، ذرّہ برابر بھی کمی نہیں کروں گا (٦٧)۔

قرآن کریم میں باری تعالی کا ارشاد ہے "إِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَّلَا يَسْتَقْدِمُونَ" (١) یعنی جب ان کا مقررہ وقت آجائے گا تو نہ ایک ساعت پیچھے ہٹیں گے اور نہ آگے بڑھیں گے۔

یہاں مشہور اشکال ہے کہ اجل آجائے تو اس وقت "استیخار" تو عقلاً ممکن ہے، لہذا اس کی نفی کرنا درست ہے اور مفید بھی ہے، مگر "استقدام" تو عقلاً ممکن ہی نہیں، کیونکہ یہ محال ہے کہ ایک شخص اب سے دو سال یا چار سال پہلے مرجائے، اس نفی کا کوئی فائدہ نہیں، کیونکہ وہ تو عقلاً متصور ہی نہیں۔

حضرات مفسّرین نے اس کے مختلف جوابات دیے ہیں، لیکن سب سے بہترین جواب وہی ہے کہ اصل مقصود "لَا يَسْتَأْخِرُونَ" والی نفی ہے اور "لَا يَسْتَقْدِمُونَ" کو تحسینِ کلام یا تاکید کے لیے لایا گیا ہے (٢) واللہ أعلم وعلمہ أتم وأحکم۔

کیا امرِ خیر کے ترک پر حلف اٹھانا درست ہے؟

یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ اس نے "لاأزید ولاأنقص" کہتے ہوئے حلف بھی اٹھایا ہے، گویا مطلب یہ ہوا کہ بخدا! میں مزید تطوع وغیرہ نہیں کروں گا، سوال یہ ہے کہ مدارِ نجات و فلاح اگرچہ فرائض ہیں لیکن تطوع ایک امرِ خیر ہے اس کے ترک پر کیسے حلف اٹھایا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ امرِ خیر کے ترک پر حلف اٹھانا جو ممنوع ہے یہ اس وقت ہے جب امرِ خیر کا ترک کرنا اور اس سے باز رہنا کراہیت کی وجہ سے یا سنت سے بے اعتنائی کی وجہ سے ہو، اگر عدمِ فرصت یا اشغال کی وجہ سے ہو تو ممنوع نہیں (٣)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "ذلک مختلف باختلاف الأحوال والأشخاص" یعنی یہ ممانعت مطلقاً نہیں ہے، بلکہ مختلف احوال کے اعتبار سے، اسی طرح مختلف اشخاص کے اعتبار سے اس

---

(٦٧) فضل الباری (ج ١ ص ٥٠٥)۔
(١) یونس/٤٩۔
(٢) فضل الباری (ج ١ ص ٥٠٥)۔
(٣) حوالۂ بالا۔

کی ممانعت ختم بھی ہوسکتی ہے (۴) ۔ واللہ اعلم ۔

قال رسول اللہ ﷺ : أفلح إن صدق

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر یہ شخص سچ کہتا ہے تو کامیاب ہے ۔
اس حدیث کے بعض طرق میں "أفلح وأبیہ إن صدق" کے الفاظ آئے ہیں (۵) ۔

کیا غیر اللہ کی قسم اٹھانا درست ہے ؟

اس پر اشکال یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے غیر اللہ کی قسم کھانے سے منع فرمایا ہے ، ارشاد فرمایا "ألا إن اللہ ینھاکم أن تحلفوا بآبائکم ، فمن کان حالفاً فلیحلف باللہ ، وإلا فلیصمت" اسی طرح آپ کا ارشاد ہے : "من حلف بغیر اللہ فقد کفر أو أشرک" (٦) تو پھر "وأبیہ" کیسے ارشاد فرمایا ؟

علماء نے اس کے مختلف جوابات دیے ہیں :۔

(۱) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ یہ الفاظ ان کلمات میں سے ہیں جن سے ظاہری معنی مقصود نہیں ہوتے ، جیسے اہلِ عرب جب کوئی عورت ایذا پہنچانے والی یا منحوس ہو تو کہتے ہیں "عقریٰ" أی عقرھا اللہ (اللہ اس کی کونچیں کاٹ دے) اسی طرح "حلقیٰ" أی حلقھا اللہ (یعنی اللہ تعالیٰ اس کو مونڈ دے) یا "تربت یمینک" (تمھارا ہاتھ خاک آلود ہو) کہا جاتا ہے ۔ یہاں بھی اسی طرح "وأبیہ" سے حلف مقصود نہیں ہے (۷) ۔

(۲) بعض علماء فرماتے ہیں کہ یہاں مضاف محذوف ہے ، تقدیر عبارت ہے "ورب أبیہ" لہذا یہ حلف بغیر اللہ نہیں ہے (۸) ۔

(۳) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ یہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے ، یعنی آپ کے لیے اجازت ہے ، کسی دوسرے کے لیے اجازت نہیں (۹) ۔

---

(۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۸) ۔
(۵) دیکھیے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۰) کتاب الإیمان ، باب بیان الصلوات التی ھی أحد أرکان الإسلام ۔
(٦) صحیح البخاری (ج ۲ ص ۹۸۳) کتاب الأیمان والنذور ، باب لا تحلفوا بآبائکم ۔
(۷) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۷) وعمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۶۹) ۔
(۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۷) وعمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۷۰) ۔
(۹) حوالہ جاتِ بالا ۔

علامہ زرقانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حلف بالآباء کی ممانعت غیراللہ کی تعظیم کے خوف سے کی گئی ہے، چونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں غیراللہ کی تعظیم کا توھم و تصور ممکن نہیں، اس لیے آپ کے لیے ممانعت کا حکم نہیں رہا (۱۰)۔

لیکن حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ خصوصیت والے قول پر اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں:
"ویحتاج إلی دلیل" (۱۱) یعنی خصوصیت ماننے کے لیے دلیلِ خصوص کی ضرورت ہے۔

(۴) حافظ ابو القاسم سہیلی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے بعض مشایخ سے نقل کیا ہے کہ "وأبیہ" میں دراصل تصحیف ہوئی ہے، اس طرح کہ اصل میں "واللّٰہ" تھا، کاتب نے دونوں لاموں کے سروں کو چھوٹا کردیا، نقطوں کا چونکہ خاص اہتمام نہیں ہوتا، اس لیے اس کو "وأبیہ" پڑھ لیا گیا (۱۲)۔

لیکن علامہ قرطبی رحمۃ اللہ علیہ نے اس توجیہ کو منکر قراردیتے ہوئے فرمایا "إنہ یخرم الثقة بالروایات الصحیحة" (۱۳) یعنی ایسے احتمالات صحیح روایات کی ثقاہت کے لیے نقصان دہ ہیں۔

(۵) علامہ قرافی رحمۃ اللہ علیہ نے اس اشکال سے پیچھا چھڑانے کے لیے "وأبیہ" کے ورود کا سرے سے انکار ہی کردیا، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ چونکہ موطا میں یہ لفظ نہیں ہے اس لیے یہ لفظ ثابت ہی نہیں ہے (۱۴)۔

لیکن ان کا قول باطل ہے، کیونکہ کسی لفظ کا "مؤطا" میں نہ ہونا اس کے ثابت نہ ہونے کی دلیل نہیں ہے، جب کہ یہ لفظ معتبر طرق سے ثابت ہے (۱۵)۔

(۶) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اس قسم کے حلف کی پہلے ممانعت نہیں تھی، بعد میں یہ حلف منسوخ ہوگیا، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حلف کا واقعہ پہلے کا ہے، ممانعت کے بعد کا نہیں ہے (۱۶)۔

لیکن اس جواب کو حافظ فضل اللہ تُورَبِشتی رحمۃ اللہ علیہ نے رد کردیا ہے چنانچہ علامہ انورشاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ ان کا کلام نقل فرماتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا کہ بعض علماء نے یہاں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے جو اس قسم کے حلف منقول ہیں ان میں اور ممانعت والی حدیث

---

(۱۰) شرح الزرقانی (ج۱ص۳۵۹)۔

(۱۱) فتح الباری (ج۱ص۱۰۷) وعمدة القاری (ج۱ص۲۷۰)۔

(۱۲) فتح الباری (ج۱ص۱۰۷و۱۰۸)۔

(۱۳) حوالۂ بالا۔

(۱۴) حوالۂ سابقہ۔

(۱۵) حوالۂ سابقہ۔

(۱۶) دیکھیے فتح الباری (ج۱ص۱۰۷) وعمدة القاری (ج۱ص۲۶۹)۔

میں تطبیق دینے کے لیے نسخ کا دعویٰ کیا ہے، مگر یہ ان علماء کی لغزش ہے، کیونکہ نسخ ایسی چیزوں میں ہوا کرتا ہے جو حدِ جواز میں ہوں، اور روایت میں حلف بغیراللہ کو شرک قرار دیا گیا ہے، شرک ہر حالت میں اور ہمیشہ سے حرام رہا ہے اور جو باتیں دین میں اخلاص پیدا کرنے والی اور توحید کو شوائبِ شرکِ جلی و خفی سے دور کرنے والی ہیں وہ تمام ادیان وازمان میں ضروری اور واجب رہی ہیں، لہذا نسخ والاجواب بالکل درست نہیں (۱۷)

علامہ تورپشتی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس کا بہتر جواب یہ ہے کہ یہ "وأبیہ" حلف ہی نہیں ہے، بلکہ آپ نے یہ لفظ محض پختگیِ کلام کے لیے استعمال فرمایا ہے (۱۸)۔

رہی یہ بات کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو دوسروں کی نسبت سے اور بھی زیادہ احتیاط کی ضرورت تھی کہ ایسے کلمہ کا تلفّظ بھی نہ فرماتے، پھر بھی آپ نے چند بار ایسے کلمات ارشاد فرمائے، تو ظاہر یہ ہے کہ یہ کلمات آپ نے ممانعت سے قبل فرمائے ہوں گے، اور اس کے بعد بالکلیہ ان سے بھی احتراز فرمالیا ہوگا تاکہ دوسرے ناواقف لوگ ان سے کسی غلط فہمی میں مبتلا نہ ہوجائیں (۱۹) واللہ اعلم۔

(۷) امام العصر حضرت علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ سب سے بہتر جواب فاضلِ روم حسن چلپی رحمۃ اللہ علیہ نے مطول کے حاشیہ میں دیا ہے (۲۰) اور علامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسے "رد المحتار" کے شروع میں نقل کیا ہے (۲۱)، اس جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ:

"لَعَمْرِیْ" وغیرہ جیسے الفاظِ قسم سے ممکن ہے کہ قسم کی صورت مراد ہو، اور اس سے صرف کلام کی تاکید مقصود ہو، کیونکہ یہ صوری قسم تاکید کلام کے لیے سب سے زیادہ مؤثر ہے، اور قسم شرعی کی تاکید کے مقابلہ میں اس میں احتیاط بھی ہے، کیونکہ شرعی قسم کو پورا کرنا ضروری اور واجب ہوتا ہے۔ یہاں شرعی قسم مراد نہیں اور نہ ہی غیراللہ کو عظمت وعلوشان میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ تشبیہ دینا مقصود ہے کہ "من حلف بغیر اللہ فقد أشرک" کی ممانعت کی مخالفت لازم آئے۔

حاصل یہ ہے کہ "وأبیہ" میں لغوی اور صوری قسم ہے، شرعی قسم نہیں، اول سے مقصود کلام کو مزیّن کرنا اور مؤکّد کرنا ہوتا ہے، محلوف بہ کی کوئی تعظیم مقصود نہیں ہوتی، جب کہ دوسری قسم سے کلام کی تاکید کے ساتھ ساتھ محلوف بہ کی تعظیم بھی مقصود ہوتی ہے، ممانعت اس دوسری قسم کی ہے پہلی کی نہیں (۲۲)۔

---

(۱۷) البدر الساری الی فیض الباری (ج۱ص۱۳۹) وانوار الباری (ج۲ص۱۵۷)۔

(۱۸) حوالہ جات بالا۔

(۱۹) أنوار الباری (ج۲ص۱۵۷) والبدر الساری حاشیۃ فیض الباری (ج۱ص۱۴۰)۔

(۲۰) حاشیۃ المطول لحسن الجلبی (ص۳۶) منشورات الرضی، قم، ایران۔

(۲۱) ردالمحتار علی الدر المختار، فواتح الکتاب (ج۱ص۱۳ و۱۴)۔

(۲۲) البدر الساری (ج۱ص۱۳۹) وأنوار الباری (ج۲ص۱۵۷)۔

امام العصر علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگرچہ اس لغوی قسم کی ممانعت نہیں ہے، لیکن میرے نزدیک اس سے بھی روکنے کی ضرورت ہے تاکہ لوگ اس معاملہ میں تساہل نہ برتیں (۲۳)۔

جہاں تک اس بات کے ثبوت کا تعلق ہے کہ قسم لغوی سے محض تاکیدِ کلام اور تزیین مقصود ہوتی ہے، محلوف بہ کی تعظیم ملحوظ نہیں ہوتی، سو اس کی دلیل یہ ہے کہ بہت سے شعراء کے کلام میں دشمنوں اور مذموم لوگوں کے لیے بھی ان کے آباء کے ساتھ حلف کا طریقہ مستعمل رہا ہے، ظاہر ہے کہ جن کی ہجو مقصود ہو، یا ان کی برائیوں کا ذکر ہو تو ایسے مقام پر "وأبیہ" یا "وأبیھم" جیسے الفاظ سے ان کی تعظیم ہرگز مقصود نہیں ہوسکتی، البتہ تزیینِ کلام ملحوظ ہوسکتی ہے، چنانچہ ابن میادہ کا شعر ہے :۔

أ ظننْتَ سِفاهاً من سَفاهة رأيها
لأهجوها لما هَجَتْنى محارب
فلا و أبيها ، إننى بعشيرتى
ونفسى عن ذاك المقام لراغب (۲۴)

(یعنی محارب نے جب میری ہجو کی تو اس نے اپنی نادانی اور جہالت کی بنا پر یہ سمجھ لیا کہ میں اس کی ہجو کروں گا، نہیں نہیں! اس کے باپ کی قسم! میں اپنے آپ کو اور اپنے خاندان کو اس حرکت سے بہت بالاتر سمجھتا ہوں)۔

قرآن کریم میں وارد قسموں کے بارے میں قاضی بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ کی تحقیق

حضرت علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے قاضی بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ سے قرآن کریم میں وارد قسموں کے سلسلے میں ایک تحقیق نقل فرمائی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ :۔

قرآن کریم میں حق تعالیٰ نے جتنی قسمیں ذکر کی ہیں ظاہر ہے کہ اس میں حق تعالیٰ کو ان کی تعظیم مقصود نہیں، بلکہ وہاں مقصد ان چیزوں کو بطورِ شہادت پیش کرنا ہے تاکہ بعد کو ذکر ہونے والی چیز کا ثبوت اور وضاحت ان کی روشنی میں ہوجائے، وہاں فقہاء کے نزدیک جو معروف حلف کی صورت ہے وہ مقصود نہیں ہے (۲۵)۔

---

(۲۳) أنوار الباری (ج۲ص۱۵۸)۔

(۲۴) البدر الساری (ج۱ص۱۴۰) و أنوار الباری (ج۲ص۱۵۸)۔

(۲۵) أنوار الباری (ج۲ص۱۵۸) و البدر الساری (ج۱ص۱۴۱)۔

حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قاضی بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ کی یہ تحقیق اچھی ہے، اس کو تسلیم کرلینے کی صورت میں ماننا پڑے گا کہ غلطی نحویوں سے ہوئی ہے کہ انھوں نے اس "واو" کو بھی واوِ قسم میں داخل کیا ہے، جس سے معہود "واو" ہی کی طرف ذہن متبادر ہوتا ہے، اگر اس کے بجائے اس "واو" کو وہ "واوِ شہادت" قرار دیتے تو نہ کوئی اعتراض ہوتا اور نہ اصل حقیقت سمجھنے میں کوئی الجھن پیش آتی (۲۶) ۔ واللہ أعلم وعلمہ أتم وأحکم۔

۳۴ – باب : اتّباعُ الْجنائزِ مِنَ الْإیمانِ .

مذکورہ باب کی ماقبل سے مناسبت

اس سے پہلے "باب الزکاۃ من الإسلام" کا ذکر تھا، اس کے بعد اتباع الجنائز کو ذکر کرنے میں اس بات کی طرف اشارہ ہوسکتا ہے کہ جس طرح زکوٰۃ سے فقراءِ مسلمین کے حقوق کی ادائیگی ہوتی ہے، اسی طرح اتباع الجنائز سے بھی مسلمانوں کا حق ادا کیا جاتا ہے (۲۷) ۔

یا یوں کہیے کہ دونوں بابوں میں یہ قدرِ مشترک ہے کہ زکوٰۃ اسی مسلمان کو دیتے ہیں جو معذور اور مجبور ہو اور احتیاج کی وجہ سے مردے کی مانند ہو، اور علی العموم مردہ بھی مجبور ولاچار ہوتا ہے (۲۸) ۔

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ دونوں بابوں میں مناسبت اس طرح ہے کہ انسان کی دو حالتیں ہوتی ہیں، حالتِ حیات اور حالتِ ممات، ماقبل کے باب میں ان ارکانِ دین کا ذکر ہے جن کو بلاواسطہ بجا لاکر ثواب حاصل کرتے ہیں، اور اس باب میں اس ثواب کو ذکر کیا گیا ہے جو بواسطۂ اموات زندوں کو ملتا ہے (۲۹) ۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ شعبِ ایمانیہ کو ذکر فرمارہے ہیں تقریباً اکثر تراجم سے فارغ ہوچکے، اب آخر میں انھوں نے اسی سلسلہ میں "باب اتباع الجنائز من الإیمان" قائم فرمایا ہے، کیونکہ یہ سب سے آخری عمل ہے جو مومن کے ساتھ دنیا میں پیش آتا ہے (۳۰) ۔

حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے "باب أداء الخمس من الإیمان" کو اس سے بھی مؤخر کیا ہے، اس کی وجہ میں آگے ذکر کروں گا (۳۱) ۔

---

(۲۶) حوالہ جات سابقہ ۔ (۲۷) إمداد الباری (ج۴ ص۶۷۹)۔

(۲۸) حوالۂ بالا ۔ نیز دیکھیے فضل الباری (ج۱ ص۵۰۸)۔

(۲۹) عمدۃ القاری (ج۱ ص۲۷۰)۔

(۳۰) فتح الباری (ج۱ ص۱۰۸)۔ (۳۱) حوالۂ بالا ۔

لیکن حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی وجہ کہیں بھی ذکر نہیں کی۔

شیخ الحدیث مولانا محمد یونس صاحب مظاہری فرماتے ہیں کہ اس کی توجیہ میرے ذہن میں یہ آتی ہے کہ اصل میں جہاد سے غنیمت آتی ہے، اور اسی سے خُمس نکالا جاتا ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ جہاد ختم ہونے کے بعد سب سے پہلے شہداء کو دفن کیاجاتا ہے، اس کے بعد غنائم کی تقسیم ہوتی ہے اور خمس وغیرہ نکالا جاتا ہے، چونکہ خمس کی ادائیگی میدان جہاد میں شہداء کو دفن کرنے کے بعد ہوتی ہے اس لیے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے "اتباع الجنائز" کے ترجمہ کے بعد "أداء الخمس" کے ترجمہ کو رکھا ہے۔ واللہ تعالیٰ أعلم۔

٤٧ : حدثنا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ ٱللهِ بْن عَلِيٍّ ٱلْمَنْجُوفِيُّ قَالَ : حدثنا رَوْحٌ قَالَ : حدثنا عَوْفٌ ، عَنِ ٱلْحَسَنِ ومُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ (۳۲) أَنَّ رَسُولَ ٱللهِ ﷺ قَالَ : (مَنِ اتَّبَعَ جَنَازَةَ مُسْلِمٍ ، إِيمَانًا وَٱحْتِسَابًا ، وَكَانَ مَعَهُ حَتَّى يُصَلَّى عَلَيْهَا وَيُفْرَغَ مِنْ دَفْنِهَا ، فَإِنَّهُ يَرْجِعُ مِنَ ٱلْأَجْرِ بِقِيرَاطَيْنِ ، كُلُّ قِيرَاطٍ مِثْلُ أُحُدٍ ، وَمَنْ صَلَّى عَلَيْهَا ثُمَّ رَجَعَ قَبْلَ أَنْ تُدْفَنَ ، فَإِنَّهُ يَرْجِعُ بِقِيرَاطٍ) .

تَابَعَهُ عُثْمانُ ٱلْمُؤَذِّنُ قَالَ : حدَّثَنَا عَوْفٌ ، عَنْ مُحَمَّدٍ ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ، عَنِ ٱلنَّبِيِّ ﷺ ، نَحْوَهُ . [١٢٦٠ ، ١٢٦١]

تراجم رجال

(۱) احمد بن عبداللہ بن علی المنجوفی

یہ ابوبکر احمد بن عبداللہ بن علی بن سوید بن منجوف سدوسی منجوفی بصری ہیں، کبھی اختصار کرکے علی بن عبداللہ بن منجوف بھی کہہ دیتے ہیں۔(۳۳)۔

انھوں نے روح بن عبادہ، سعید بن عامر ضُبَعی، ابوداؤد طیالسی، ابو عاصم ضحاک بن مخلد، عبدالرحمٰن بن مہدی، عبدالملک بن قُریب اصمعی اور یحیی بن سعید القطان رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ سے روایتِ حدیث کی ہے (۳۴)۔

(۳۲) الحدیث أخرجہ البخاری أیضافی صحیحہ، فی کتاب الجنائز، باب فضل اتباع الجنائز، رقم (۱۳۲۳) وباب من انتظر حتی تدفن، رقم (۱۳۲۵) ومسلم فی صحیحہ (ج۱ص ۳۰۷) کتاب الجنائز، باب فی حصول ثواب القیراط بالصلاۃ علی المیت، والقیراطین بالرجوع بعد دفنہ۔ والنسائی فی سننہ (ج۱ص ۲۷۵) کتاب الجنائز، باب فضل من تبع جنازۃ۔ وفی (ج۲ص ۲۷۱) کتاب الإیمان وشرائعہ، باب شہود الجنائز۔ وأبوداود فی سننہ، فی کتاب الجنائز، باب فضل الصلاۃ علی الجنائز وتشییعہا، رقم (۳۱۶۸) و (۳۱۶۹) والترمذی فی جامعہ، فی کتاب الجنائز، باب ماجاء فی فضل الصلاۃ علی الجنازۃ، رقم (۱۰۴۰) وابن ماجہ فی سننہ، فی کتاب الجنائز، باب ماجاء فی ثواب من صلی علی جنازۃ ومن انتظر دفنہا، رقم (۱۵۳۹)۔

(۳۳) تہذیب الکمال (ج۱ص ۳۶۵) وتہذیب التہذیب (ج۱ص ۴۸)۔

(۳۴) حوالہ جاتِ بالا۔

ان سے امام بخاری، امام ابوداود، امام نسائیؒ، محمد بن اسحاق بن خزیمہ اور یحیی بن محمد بن صاعد رحمہم اللہ وغیرہ روایت کرتے ہیں (۳۵)۔

ابن حبانؒ رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے (۳۶)۔

ابن اسحاق الحبالؒ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "بصری ثقۃ" (۳۷)۔

امام نسائیؒ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "صالح" (۳۸)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں "صدوق" (۳۹)۔

۲۵۲ھ میں ان کا انتقال ہوا (۴۰)۔ رحمۃ اللہ علیہ۔

(۲)　رَوح

یہ ابو محمد رَوْح (بفتح الراء المہملۃ) بن عُبادہ (بضم العین المہملۃ) بن العلاء بن حسّان بن عمرو بن مَرْثَد قیسی بصری ہیں (۴۱)۔

انھوں نے اُسامہ بن زید مدنی، حسین معلّم، عوف اعرابی، علی بن سُوید بن منجوف، سعید بن ابی عَروبہ، حجّاج الصواف، حماد بن سلمہ، حمادبن زید، سفیان ثوری، سفیان بن عیینہ، شعبہ بن الحجاج، محمد بن عبدالرحمن بن ابی ذئب، مالک بن انس، امام اوزاعی اور ابن جُریج رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ سے کسبِ حدیث کیا ہے (۴۲)۔

ان سے ایک بہت بڑی جماعتِ محدثین نے فیض حاصل کیا ہے جن میں ابراہیم بن دینار، ابراہیم بن سعید جوھری، ابراہیم بن یعقوب جوزجانی، احمد بن عبداللہ منجوفی، اسحاق بن راھویہ، اسحاق بن منصور الکوسج، حسن بن الصبّاح البزار، حجاج بن الشاعر، حسن بن علی الحلوانی، ابو خیثمہ زھیر بن حرب، عبداللہ بن محمد المسندی، ابو قِلابہ عبدالملک بن محمد الرقاشی، عبد بن حمید، علی بن المدینی، اور یعقوب بن شیبہ

---

(۳۵) حوالہ جاتِ بالا۔

(۳۶) الثقات لابن حبّان (ج۸ص ۳۰)۔

(۳۷) تہذیب التہذیب (ج۱ص۴۸)۔

(۳۸) تہذیب الکمال (ج۱ص ۳۶۶) وتہذیب التہذیب (ج۱ص۴۸) والکاشف (ج۱ص ۱۹۷) رقم (۴۹) وخلاصۃ الخزرجی (ص۸)۔

(۳۹) تقریب التہذیب (صؔ ۸۱) رقم (۵۸)۔

(۴۰) تہذیب الکمال (ج۱ص ۳۶۶) وغیرہ کتبِ رجال۔

(۴۱) تہذیب الکمال (ج۹ص ۲۳۸) وغیرہ۔

(۴۲) تہذیب الکمال (ج۹ص ۲۳۹ و ۲۴۰) وسیر أعلام النبلاء (ج۹ص ۴۰۲ و ۴۰۳)۔

سدوسی رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ ہیں (۴۳)۔

محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "وکان ثقۃ إن شاء اللّٰہ" (۴۴)۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "الحافظ الصدوق الإمام..." (۴۵)۔

ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے ہی لکھا ہے "ثقۃ مشہور، حافظ من علماء أھل البصرۃ" (۴۶)۔

ابن حبّان رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے (۴۷)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقۃ فاضل لہ تصانیف" (۴۸)۔

حافظ خطیب بغدادی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "وکان کثیر الحدیث، وصنّف الکتب فی السنن والأحکام، وجمع التفسیر، وکان ثقۃ" (۴۹)۔

امام یحیی بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "صدوق، لیس بہ بأس، حدیثہ یدل علی صدقہ..." (۵۰)۔

اسی طرح ان سے مروی ہے "روح بن عبادۃ صدوق ثقۃ" (۵۱)۔

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "لم یکن بہ بأس، لم یکن متھماً بشیء من ھذا" یعنی الکذب (۵۲)

امام ابن المدینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "من المحدثین قوم لم یزالوا فی الحدیث، لم یشغلوا عنہ، نشأوا، فطلبوا، ثم صنّفوا، ثم حدثوا، منھم: رَوح بن عبادۃ" (۵۳)۔

خلاصہ یہ کہ رَوح بن عُبادہ رحمۃ اللہ علیہ جمہور محدثین اور ائمۂ جرح و تعدیل کے نزدیک ثقہ اور فاضل محدث ہیں۔

البتہ بعض حضرات نے ان پر کلام بھی کیا ہے، لیکن عام طور پر محدثین نے ایسے کلام کو رد کردیا۔

چنانچہ امام یحیی القطّان رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ انھوں نے رَوح کے بارے

(۴۳) تہذیب الکمال (ج۹ص ۲۴۰ و ۲۴۱)، وسیر أعلام النبلاء (ج۹ص ۴۰۳)۔

(۴۴) طبقات ابن سعد (ج۷ص ۲۹۶)۔

(۴۵) سیر أعلام النبلاء (ج۹ص ۴۰۲)۔

(۴۶) میزان الاعتدال (ج۲ص ۵۸)۔

(۴۷) الثقات لابن حبان (ج۸ص ۲۴۳)۔

(۴۸) تقریب التہذیب (ص ۲۱۱) رقم (۱۹۶۲)۔

(۴۹) تاریخ بغداد (ج۸ص ۴۰۱) رقم (۴۵۰۴)۔

(۵۰) سیر أعلام النبلاء (ج۹ص ۴۰۴) وتاریخ بغداد (ج۸ص ۴۰۴)۔

(۵۱) تاریخ بغداد (ج۸ص ۴۰۶)۔

(۵۲) تاریخ بغداد (ج۸ص ۴۰۵)۔

(۵۳) تاریخ بغداد (ج۸ص ۴۰۳و ۴۰۴) وتہذیب الکمال (ج۹ص ۲۴۲)۔

میں کلام فرمایا ہے۔

لیکن یحیی بن مَعِین رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی تردید کردی اور فرمایا "باطل، ماتکلم یحیی القطّان فیہ بشیء، ھو صدوق" (۵۴)۔

اسی طرح عبیداللہ قواریری سے منقول ہے کہ وہ رَوح بن عبادہ سے روایت نہیں کیا کرتے تھے۔

امام یحیی بن معین رحمۃ اللہ علیہ ان کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں "القواریری۔یعنی: عبیداللہ۔ یحدث عن عشرین شیخا من الکذابین، ثم یقول: لا احدث عن روح بن عبادۃ" (۵۵)۔

مطلب یہ ہے کہ عبیداللہ قواریری کا یہ کہنا جرح نہیں ہے کہ میں رَوح بن عُبادہ سے روایت نہیں کرتا، کیونکہ ان کا مقام وہ نہیں ہے کہ ان کی بات قبول کی جائے، اس لیے کہ وہ تو بیسیوں جھوٹے شیوخ سے روایت کرتے ہیں، ان کے لیے رَوح پر جرح کا کیا جواز بنتا ہے؟!

اسی طرح عفّان بن مسلم نے بھی ان پر جرح کرتے ہوئے کہا "ھو أحسن حدیثاعندی من خالدبن الحارث، وأحسن حدیثامن یزیدبن زریع، فلم ترکناہ؟ یعنی: کأنہ یطعن علیہ"۔

مطلب یہ ہے کہ عفّان بن مسلم نے ان پر جرح کرتے ہوئے کہا کہ وہ خالد بن الحارث اور یزید بن زُریع سے بہتر ہیں، اس کے باوجود ہم نے ان کو چھوڑ دیا، آخر کوئی بات تو ہوگی!!

اس کلام کو ابو خیثمہ رحمۃ اللہ علیہ نے رد کرتے ہوئے کہا "لیس ھذا بحجۃ، کل من ترکتہ أنت ینبغی أن یترک؟" یعنی یہ تو کوئی حجّت یا دلیل نہیں کہ جس کو آپ چھوڑ دیں وہ ناقابلِ اعتبار ٹھہرے۔

یعقوب بن شیبہ رحمۃ اللہ علیہ اس واقعہ کو نقل کرکے فرماتے ہیں "وأحسب أن عفّان لو کان عندہ حجۃ مما یسقط بھا روح بن عبادۃ: لَاحْتجّ بھا فی ذلک الوقت" (۵۶) یعنی اگر اس موقعہ پر عفّان بن مسلم کے پاس کوئی یقینی اور ٹھوس دلیل ہوتی تو ضرور ذکر کرتے، لیکن چونکہ ایسی کوئی بات نہیں تھی اس لیے پیش نہیں کرسکے۔

پھر یہاں یہ بھی واضح رہے کہ یعقوب بن شیبہ عفّان بن مسلم کے بارے میں نقل کرتے ہیں کہ انھوں نے رَوح بن عُبادہ کو بعد میں قوی قراردیا ہے (۵۷)۔

اسی طرح عبدالرحمن بن مہدی رحمۃ اللہ علیہ سے ایک سند میں وہم کی بنیاد پر ان پر جرح منقول

---

(۵۴) دیکھیے تاریخ بغداد (ج۸ص۴۰۴) وتہذیب الکمال (ج۹ص۲۴۲) وسیر أعلام النبلاء (ج۹ص۴۰۴)۔

(۵۵) تاریخ بغداد (ج۸ص۴۰۳) وتہذیب الکمال (ج۹ص۲۴۳) وسیر أعلام النبلاء (ج۹ص۴۰۴و۴۰۵) ومیزان الاعتدال (ج۲ص۵۹)۔

(۵۶) دیکھیے تاریخ بغداد (ج۸ص۴۰۳) وتہذیب الکمال (ج۹ص۲۴۳و۲۴۴) وسیر أعلام النبلاء (ج۹ص۴۰۵)۔

(۵۷) میزان الاعتدال (ج۲ص۵۹)۔

ہے۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ اس پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"وهذا تعنّت، وقلة إنصاف فی حق حافظ قد روی ألوفاً کثیرة من الحدیث، فوَهِمَ فی إسناد، فرَوح لو أخطأ فی عدة أحادیث فی سَعةِ علمہ: لاغتفر لہ ذلک، أسوةَ نظرائہ، ولسنا نقول: إن رتبة روح فی الحفظ والإتقان کرتبة یحیی القطّان، بل ماهو بدون عبدالرزاق ولا أبی النضر" (۵۸)۔

حاصلِ مطلب یہ ہے کہ رَوح بن عبادہ کو صرف ایک حدیث کی سند میں وہم کی وجہ سے مجروح قرار دینا تشدید کی انتہا ہے اور ان کے حق میں سخت ناانصافی ہے جو ہزاروں احادیث کی روایت کرتے ہیں، ان سے اگر صرف ایک ہی نہیں متعدد احادیث میں بھی غلطی ہوجاتی تو ان جیسے دوسرے محدثین کی طرح ان کو بھی قبول کرلیا جاتا، لیکن ہمارے اس دفاع کا یہ مطلب نہیں کہ یہ یحیی القطان کے مرتبہ کے ہیں بلکہ ہم تو صرف یہ کہتے ہیں کہ امام عبدالرزاق اور ابو النضر سے کم تر بھی نہیں ہیں۔

اسی طرح ابو حاتم رازی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں "لا یحتج بہ" (۵۹)۔

لیکن ظاہر ہے کہ یہ قول ان تمام ائمۂ جرح و تعدیل کے مقابلہ میں حجّت نہیں بن سکتا جنھوں نے ان کی توثیق و تعدیل کی اور ان کو مقبول قرار دیا۔

اسی طرح امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "رَوح لیس بالقوی" (٦٠)۔

لیکن اول تو دوسرے ائمہ کے مقابلہ میں اس کی بھی خاص حیثیت نہیں، پھر یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ ممکن ہے امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو "لیس بالقوی" کہہ کر قوّت و ثاقت کے اعلیٰ درجہ میں ہونے سے انکار کیا ہو، اور اس بات سے کوئی انکار نہیں کرتا، یہی وجہ ہے کہ حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ کا قول نقل کرکے فرماتے ہیں "قلت: نعم، عبدالرحمٰن بن مهدی أقوی منہ، وأما هو: فصدوق صاحب حدیث" (٦١)۔

آخر میں ہم بطورِ خلاصہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کا کلام نقل کرتے ہیں جس سے واضح ہوجائے گا کہ رَوح بن عبادہ محتج بہ راویوں میں سے ہیں، وہ فرماتے ہیں:

"وکان أحد الأئمة، وثقہ علی بن المدینی، ویحیی بن معین، ویعقوب بن شیبة، وأبو عاصم، وابن

---

(۵۸) سیر أعلام النبلاء (ج۹ ص ۴۰٦)۔

(۵۹) میزان الاعتدال (ج۲ ص ۵۹) وسیر أعلام النبلاء (ج۹ ص ۴۰٦)۔

(٦٠) حوالہ جات بالا۔

(٦١) میزان الاعتدال (ج۲ ص ۵۹)۔

سعد، والبزار، وأثنی علیه أحمد وغیره... وکان عفان یطعن علیه، فرد ذلک علیه أبوخیثمة، فسکت عنه...
; قال أبومسعود: طعن علیه اثنا عشر رجلاً فلم ینفذ قولهم فیه. قلت ـ القائل ابن حجر ـ: احتج به الأئمة کلهم" (٦٢)۔

رَوح بن عبادہ رحمۃ اللہ علیہ کا انتقال ۲۰۵ھ یا ۲۰۷ھ میں ہوا، پہلا قول اصح ہے (۶۳) ۔ واللّٰه أعلم، رحمه اللّٰه تعالی رحمة واسعة۔

(۳) عوف:

یہ عوف بن ابی جمیلۃ العبدی الہجری البصری ہیں، ابو سہل ان کی کنیت ہے، عوف اعرابی کے نام سے مشہور ہیں ۔ یہ اَعراب میں سے نہیں تھے (۶۴)، ان کی فصاحت کی وجہ سے (٦٥) یا اَعراب میں جانے کی وجہ سے ان کو اعرابی کہا جاتا ہے (٦٦) ۔

ان کے والد ابو جمیلہ کا نام بعض حضرات نے رزُینہ کہا ہے اور بعض حضرات نے بندویہ، جب کہ کچھ حضرات کا کہنا ہے کہ ان کے والد کا نام تو رزُینہ ہے اور بندویہ ان کی والدہ کا نام ہے (٦٧) ۔

انھوں نے حدیثیں اسحاق بن سوید عدوی، انس بن سیرین، محمد بن سیرین، حسن بصری، ابو رجاء العُطارِدی، ابو العالیہ، ابوعثمان نہدی، ابو نضرہ عبدی، علقمہ بن وائل بن حجر اور سعید بن ابی الحسن بصری رحمہم اللہ تعالی وغیرہ سے سنیں (٦٨) ۔

ان سے علم حدیث حاصل کرنے والوں میں اسحاق بن یوسف الازرق، اسماعیل بن عُلیّہ، بشر بن المفضّل، رَوح بن عبادہ، شعبہ بن الحجاج، ابوعاصم ضحاک بن مخلد، عبداللہ بن المبارک، عثمان بن الہیثم المؤذن، فضیل بن عیاض، محمد بن جعفر غندر، محمد بن عبداللہ انصاری، معتمر بن سلیمان، نضر بن شُمیل، ہوذہ بن خلیفہ، یحیی بن سعید القطّان، یزید بن زُریع، ابوزید انصاری نحوی اور ابو سفیان حِمیَری رحمہم اللہ

---

(۶۲) ھدی الساری (ص ۴۰۲) ۔

(۶۳) تہذیب الکمال (ج۹ص ۲۴۵) وتاریخ بغداد (ج۸ص ۴۰۶) وغیرہ کتبِ رجال ۔

(۶۴) تہذیب الکمال (ج۲۲ص ۴۳۷) ۔

(۶۵) فتح الباری (ج ۱ص ۱۰۹) وعمدہ القاری (ج ۱ص ۲۷۱) ۔

(٦٦) قال الإمام برهان الدین سبط ابن العجمی: "إنما قیل له: الأعرابی، لدخوله درب الأعراب، قاله ابن دقیق العید" حاشیة الکاشف (ج۲ص ۱۰۱) رقم (۴۳۰۹) ۔

(٦٧) دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۲۲ص ۴۳۷ و ۴۳۸) ۔

(٦٨) تہذیب الکمال (ج ۲۲ص ۴۳۸) والکاشف (ج۲ص ۱۰۱) رقم (۴۳۰۹) ۔

تعالیٰ وغیرہ ہیں (۶۹)۔

امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة صالح الحديث" (۷۰)۔

امام یحیی بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة" (۷۱)۔

امام ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "صدوق صالح" (۷۲)۔

امام نسائیؒ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة ثبت" (۷۳)۔

امام محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "وكان ثقة كثير الحديث، وقال بعضهم يرفع أمره ويقول: إنه ليجيء عن الحسن بشيء ما يجيء به أحد" (۷۴)۔

مروان بن معاویہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "كان يسمى الصدوق" (۷۵)۔

محمد بن عبداللہ انصاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "وكان يقال له: عوف الصدوق" (۷۶)۔

امام ابن حبانؒ رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے (۷۷)۔

عوف اعرابی باوجود ثقہ اور راستباز ہونے کے قدری تھے اور ان کے اندر قدرے تشیع بھی تھا، چنانچہ محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "وكان يتشيع" (۷۸)۔

محمد بن عبداللہ انصاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "رأيت داود بن أبي هند يضرب عوفا الأعرابي ويقول: ويلك ياقدري، ويلك ياقدري" (۷۹)۔

بندار رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "والله، لقد كان عوف قدريا رافضيا شيطانا" (۸۰)۔

حضرت عبداللہ بن المبارک رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے "والله ما رضي عوف ببدعة، حتى كانت

---

(۶۹) تہذیب الکمال (ج۲۲ ص۴۳۹)۔

(۷۰) تہذیب الکمال (ج۲۲ ص۴۴۰) وتہذیب التہذیب (ج۸ ص۱۶۷)۔

(۷۱) حوالہ جات بالا۔

(۷۲) حوالہ جات بالا۔

(۷۳) حوالہ جات بالا۔ والکاشف (ج۲ ص۱۰۱) رقم (۴۳۰۹)۔

(۷۴) طبقات ابن سعد (ج۷ ص۲۵۸)۔

(۷۵) تہذیب الکمال (ج۲۲ ص۴۴۰) وتہذیب التہذیب (ج۸ ص۱۶۷)۔

(۷۶) حوالہ جات بالا۔

(۷۷) الثقات لابن حبان (ج۷ ص۲۹۶)۔

(۷۸) الطبقات لابن سعد (ج۷ ص۲۵۸)۔

(۷۹) میزان الاعتدال (ج۳ ص۳۰۵) وتہذیب التہذیب (ج۸ ص۱۶۷)۔

(۸۰) میزان الاعتدال (ج۳ ص۳۰۵) وتہذیب التہذیب (ج۸ ص۱۶۷)۔

فیہ بدعتان: کان قدریاً، وکان شیعیاً" (۸۱)۔

لیکن چونکہ یہ اپنی بدعت میں غالی اور داعی نہ تھے (۸۲) اور ان کے صدق و امانت پر اتفاق تھا، اس لیے اصحابِ اصولِ ستّہ اور دیگر محدثین نے ان کی روایات کو قبول کیا ہے اور قابلِ استدلال و احتجاج گردانا ہے۔

چنانچہ امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی صحیح کے مقدمہ میں قولِ فیصل ذکر فرمایا ہے، وہ فرماتے ہیں:

"إذا وازنت بین الأقران کابن عون وأیوب السختیانی مع عوف بن أبی جمیلة وأشعث الحُمرانی، وهما صاحبا الحسن وابن سیرین۔ کما أن ابن عون وأیوب صاحباهما۔ إلا أن البون بینهما وبین هذین بعید فی کمال الفضل وصحة النقل، وإن کان عوف وأشعث غیر مدفوعَین عن صدق وأمانة عند أهل العلم..." (۸۳)۔

اسی طرح حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "احتج به الجماعة" (۸۴)۔

۱۴۶ھ یا ۱۴۷ھ میں ان کا انتقال ہوا (۸۵)۔

(۴) الحسن:

یہ مشہور تابعی حضرت ابو سعید الحسن بن ابی الحسن یسار بصری ہیں، ان کے تفصیلی حالات "باب المعاصی من أمر الجاهلیة" میں گذر چکے ہیں۔

(۵) محمد:

یہ مشہور تابعی عالم، امام، شیخ الاسلام ابوبکر محمد بن سیرین انصاری بصری ہیں۔

ان کے والد سیرین عین التمر سے قید ہوکر آئے تھے، حضرت انس رضی اللہ عنہ نے ان کو مکاتب بنایا، بدلِ کتابت ادا کرکے یہ آزاد ہوئے، حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی آزاد کردہ باندی حضرت صفیہؓ سے ان کا نکاح ہوا (۸۶)

---

(۸۱) میزان الاعتدال (ج۳ص ۳۰۵) وتهذیب التهذیب (ج۸ص ۱۶۷)۔

(۸۲) "قال العباس الدوری: سمعت رجلاً سأل رَوح بن عبادة، فقال: یا أبا محمد، عوف الأعرابی کان یتشیع؟ فسکت رَوح هنیهة، ثم قال: والله، لقد کان یذکر فضائل عثمان کثیراً" (تاریخ الدوری ۲: ۴۶۰) کذا فی تعلیقات تهذیب الکمال (ج ۲۲ ص ۴۴۰)۔

(۸۳) مقدمة صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴)۔

(۸۴) هدی الساری (ص ۴۳۳)۔

(۸۵) طبقات ابن سعد (ج ۷ ص ۲۵۸) وتهذیب الکمال (ج ۲۲ ص ۴۴۱) وغیرہ۔

(۸۶) تهذیب الأسماء واللغات (ج ۱ ص ۸۳) ووفیات الأعیان (ج ۴ ص ۱۸۱) وطبقات ابن سعد (ج ۷ ص ۱۹۳)۔

اس نکاح کی خصوصیت یہ تھی کہ صفیہ کو رخصتی کے موقعہ پر تین ازواجِ مطہرات نے تیار کیا، خوشبو لگائی اور دعائیں دیں اور اس نکاح میں اٹھارہ بدری صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم شریک ہوئے، حضرت اُبیؓ بن کعب رضی اللہ عنہ نے دعا کی اور باقی حضرات آمین کہتے رہے (۸۷)۔

امام محمد بن سیرین رحمۃ اللہ علیہ کی ولادت حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی خلافت کے اواخر میں ہوئی جب کہ ان کے عہدِ خلافت کے دوسال باقی تھے (۸۸)، اور انھوں نے تقریباً تیس صحابۂ کرام کی زیارت کی ہے (۸۹)۔

امام محمد بن سیرین رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت انس، حضرت جُندب بن عبداللہ بَجَلی، حضرت حذیفۃ بن الیمان، حضرت حسن بن علی بن ابی طالب، حضرت رافع بن خَدیج، حضرت زید بن ثابت، حضرت سَمُرہ بن جندب، حضرت عبداللہ بن الزبیر، حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت عدی بن حاتم، حضرت معاویہ بن ابی سفیان، حضرت ابوبکرہ، حضرت ابوہریرہ اور حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہم کے علاوہ تابعین میں سے عَبِیدہ سلمانی، قاضی شُریح، عِکرِمہ مولی ابن عباس، علقمہ بن قیس نخعی، اپنے بھائی معبدبن سیرین، اور اپنی ہمشیرہ حفصہ بنت سیرین رحمہم اللہ تعالیٰ سے حدیثیں روایت کی ہیں (۹۰)۔

ان سے خالد حذّاء، اشعث بن سوّار، ایوب سختیانی، ثابت بُنانی، جریر بن حازم، داؤد بن ابی ھند، ربیع بن صبیح، سلیمان تیمی، عاصم احول، امام شعبی، عبداللہ بن شبرمہ، عبداللہ بن عون، امام اوزاعی، عمران القطّان، عوف اعرابی، قتادہ بن دِعامہ، مالک بن دینار، ھشام بن حسان، یونس بن عبید اور ابو ھلال راسبی رحمہم اللہ تعالیٰ کے علاوہ بہت سارے حضرات نے علمِ حدیث حاصل کیا ہے (۹۱)۔

یہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے جو روایتیں کرتے ہیں ان میں عموماً "نبئت عن ابن عباس" کہتے ہیں، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے چونکہ ان کا سماع نہیں ہے، اس لیے ایسی ساری روایتیں غیر موصولہ ہیں اور درمیان میں عِکرِمہ مولی ابن عباس کا واسطہ ہے (۹۲)۔

---

(۸۷) حوالہ جات بالا۔

(۸۸) تذکرۃ الحفّاظ (ج ۱ ص ۷۸) وسیر أعلام النبلاء (ج ۴ ص ۶۰۷) وتہذیب الأسماء (ج ۱ ص ۸۳) ووفیات الأعیان (ج ۴ ص ۱۸۲) والثقات لابن حبان (ج ۵ ص ۳۴۹)۔

(۸۹) تہذیب الکمال (ج ۲۵ ص ۳۴۸) وسیر أعلام النبلاء (ج ۴ ص ۶۰۷) وتہذیب الأسماء (ج ۱ ص ۸۳)۔

(۹۰) تہذیب الکمال (ج ۲۵ ص ۳۴۵ ـ ۳۴۷) وسیر أعلام النبلاء (ج ۴ ص ۶۰۶) وتذکرۃ الحفّاظ (ج ۱ ص ۷۸) وتہذیب الأسماء (ج ۱ ص ۸۳)۔

(۹۱) حوالہ جات بالا۔

(۹۲) تہذیب الکمال (ج ۲۵ ص ۳۴۹) وتہذیب الأسماء (ج ۱ ص ۸۳) وطبقات ابن سعد (ج ۷ ص ۱۹۴)۔

بعض حضرات نے ان کے حضرت عمران بن حُصَین رضی اللہ عنہما سے سماع کا انکار کیا ہے، لیکن ان کا یہ انکار درست نہیں ہے (۹۳)۔

امام محمد بن سیرین رحمۃ اللہ علیہ کی ثقاہت وجلالت اور امامت پر اتفاق ہے، وہ احادیث بالمعنی روایت کے بھی قائل نہیں تھے، بلکہ بلفظہٖ روایت کرتے تھے (۹۴)۔

ھشام بن حسّان رحمۃ اللہ علیہ فرمایا کرتے تھے "حدثنی أصدق من أدرکت من البشر: محمد بن سیرین" (۹۵)۔

امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "محمد بن سیرین من الثقات" (۹٦)۔

امام یحیی بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة" (۹۷)۔

امام عجلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "بصری، تابعی، ثقة، وھو من أروی الناس عن شریح وعبیدة" (۹۸)۔

امام محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "وکان ثقة، مامونا، عالیا، رفیعاً، فقیھاً، اماماً، کثیر العلم، ورعا" (۹۹)۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة، حجة، کبیر العلم، ورع، بعید الصّیت" (۱۰۰)۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ ہی فرماتے ہیں "وکان فقیھا، إماماً، غزیرَ العلم، ثقة، ثبتاً، علّامة فی التعبیر، رأسافی الورع" (۱۰۱)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة، ثبت، عابد، کبیر القدر، کان لایری الروایة بالمعنی" (۱۰۲)

امام محمد بن سیرین رحمۃ اللہ علیہ جہاں حدیث میں جبالِ علم میں سے تھے وہیں زہد و تقویٰ، خشیتِ خداوندی، خوفِ آخرت، کثرتِ عبادت اور احتیاط فی الدین میں اپنی مثال آپ تھے۔

امام محمد بن جریر طَبَری رحمۃ اللہ علیہ نے بالکل درست فرمایا ہے: "کان ابن سیرین فقیھاً، عالماً،

---

(۹۳) دیکھیے حاشیة ابن العجمی و تعلیقات الشیخ محمد عوامة علی الکاشف للذھبی (ج۲ ص۱٦۸ - ۱۸۰)۔

(۹۴) طبقات ابن سعد (ج۷ ص۱۹۳) و تہذیب الکمال (ج۲۵ ص۳۴۹ و ۳۵۰)۔

(۹۵) تہذیب الکمال (ج۲۵ ص۳۵۰) و سیر أعلام النبلاء (ج۴ ص٦۰۸)۔

(۹٦) تہذیب الکمال (ج۲۵ ص۳۵۰)۔

(۹۷) حوالۂ بالا۔

(۹۸) حوالۂ بالا۔

(۹۹) طبقات ابن سعد (ج۷ ص۱۹۳)۔

(۱۰۰) الکاشف (ج۲ ص۱٦۸) رقم (۴۸۹۸)۔

(۱۰۱) تذکرة الحفّاظ (ج۱ ص۷۸)۔

(۱۰۲) تقریب التہذیب (ص۴۸۳) رقم (۵۹۴۷)۔

ورِعاً، أديباً، كثيرَ الحديث، صدوقاً، شهد له أهل العلم والفضل بذلك، وهو حجة" (۱۰۳)۔

امام ابن سیرین رحمۃ اللہ علیہ کو اللہ تعالیٰ نے تعبیرِ رؤیا کا خاص ملکہ عطافرمایا تھا اس سلسلہ میں ان کے بہت سے واقعات مشہور ہیں (۱۰۴)، ان کی ایک کتاب بھی تعبیرِ منام کے موضوع پر مطبوعہ ہے جس کا نام ابن الندیم نے "تعبیر الرؤیا" لکھا ہے (۱۰۵)، جب کہ صاحب کشف الظنون اور صاحبِ ھدیۃ العارفین نے جوامع التعبیر" لکھا ہے (۱۰۶)، یہاں یہ بھی واضح رہے کہ تعبیرِ خواب کے موضوع پر ان کی طرف منسوب منتخب الکلام فی تفسیر الأحلام" کے نام سے بھی ایک کتاب مطبوعہ ملتی ہے، جو درحقیقت ان کی نہیں ہے (۱۰۷)۔

شوال ۱۱۰ھ میں آپ کا انتقال ہوا (۱۰۸)۔ رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃ واسعۃ۔

(۶) حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے تفصیلی حالات "باب أمور الإیمان" کے تحت گذر چکے ہیں (۱۰۹)۔

حدثنا عوف عن الحسن و محمد عن أبي هريرة

عوف اَعرابی حسن بصری اور محمد بن سیرین سے روایت کرتے ہیں اور حسن بصری اور محمد بن سیرین دونوں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں۔

پیچھے "باب المعاصی من أمر الجاھلیة" میں حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کے حالات کے تحت یہ بات گذر چکی ہے کہ حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کا سماع حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے ثابت نہیں ہے۔

البتہ محمد بن سیرین رحمۃ اللہ علیہ کو ان سے سماع کا شرف حاصل ہے، یہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا اعتماد محمد بن سیرین رحمۃ اللہ علیہ کی روایت پر ہے، لیکن چونکہ عوف اعرابی رحمۃ اللہ علیہ اس روایت کو نقل کرتے ہوئے دونوں کا ذکر کرتے ہیں اس لیے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے بھی دونوں کا ذکر فرمایا۔

---

(۱۰۳) سیر أعلام النبلاء (ج۴ص ۶۱۱)۔

(۱۰۴) چند واقعات کے لیے دیکھیے سیر أعلام النبلاء (ج۴ص ۶۱۷ و ۶۱۸)۔

(۱۰۵) کتاب الفہرست لابن الندیم (ص ۴۲۸)۔

(۱۰۶) دیکھیے کشف الظنون (ج۱ص ۶۱۱) وھدیۃ العارفین (ج۶ص ۷)۔

(۱۰۷) دیکھیے الأعلام للزِرِکلی (ج۶ص ۱۵۴)۔

(۱۰۸) وفیات الأعیان (ج۴ص ۱۸۲) وطبقات ابن سعد (ج۷ص ۲۰۶) وغیرہ کتبِ رجال۔

(۱۰۹) دیکھیے کشف الباری (ج۱ص ۶۵۹-۶۶۳)۔

أن رسول اللہ ﷺ قال: من اتبع جنازة مسلم إيمانا واحتساباً، وكان معه حتى يصلي عليها ويفرغ من دفنها: فإنه يرجع من الأجر بقيراطين

یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص ایمان اور احتساب، یعنی ثواب کی امید اور یقین کے ساتھ کسی مسلمان کے جنازے کے پیچھے چلے، اس کے ساتھ نماز پڑھنے اور دفن سے فارغ ہونے تک رہے، تو وہ دو قیراط ثواب لے کر لوٹے گا۔

"اتباع" عرف میں پیچھے چلنے کو کہتے ہیں، اسی سے استدلال کرتے ہوئے بعض علماء نے فرمایا کہ جنازوں میں میت کے پیچھے چلنا افضل ہے اور یہی حنفیہ کا مسلک ہے۔

جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے یا آگے؟

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ جنازوں میں میت کے پیچھے چلنا افضل ہے یا آگے چلنا افضل ہے:

(۱) سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک دونوں صورتوں میں اختیار ہے، کسی صورت کو دوسری صورت پر افضلیت حاصل نہیں ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بھی اسی رائے کی طرف مائل ہیں۔

(۲) امام احمد اور امام مالک رحمہما اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ پیدل چلنے والا آگے چلے گا اور سوار پیچھے۔

(۳) امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک سوار ہو یا پیدل، مطلقاً آگے چلنا افضل ہے۔

(۴) امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مطلقاً پیچھے چلنا افضل ہے (۱)۔

دلائلِ فقہاء

امام سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال حضرت انس رضی اللہ عنہ کے اثر سے ہے، وہ فرماتے ہیں "إنما انت مشيّع، فامش إن شئت أمامها، وإن شئت خلفها، وإن شئت عن يمينها، وإن شئت عن يسارها" (۲)۔

امام احمد اور امام مالک رحمہما اللہ تعالیٰ کی دلیل غالباً حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے "أن النبی ﷺ قال: الراكب يسير خلف الجنازة، والماشی خلفها، وأمامها، وعن يمينها وعن يسارها

(۱) مذاہب کی تفصیل کے لیے دیکھیے التعلیق الممجد علی موطإ الإمام محمد (ص ۱۶۸) أبواب الجنائز - باب المشی بالجنائز والمشی معها- وأوجز المسالک (ج ۴ ص ۲۰۸ و ۲۰۹) المشی أمام الجنازة-

(۲) مصنف عبدالرزاق (ج ۳ ص ۴۴۵) کتاب الجنائز، باب المشی أمام الجنازة-

قریباًمنها..." (۳)۔

حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے ہم نواؤں کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت سے ہے "رأیت النبی ﷺ وأبابکر وعمر یمشون أمام الجنازة" (۴)۔

حضرات شوافع یہ بھی فرماتے ہیں کہ جنازہ کو لے جانے والے دراصل شفعاء ہیں اور شفعاء مشفوع لہ کے آگے جاتے ہیں، لہذا مشی امام الجنازہ افضل ہوگی (۵)۔

حضرت امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے ہم نواؤں کا استدلال حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی مرفوع روایت سے ہے "...الجنازة متبوعة، ولا تتبع، ولیس منا من تقدمها" (٦)۔

ایک طریق میں آپ کے الفاظ ہیں "إنما هي متبوعة، ولیست بتابعة، ولیس معها من تقدمها" (۷)۔

اسی طرح طاؤس رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے "ما مشیٰ رسول اللہ ﷺ فی جنازة حتی مات، إلا خلف الجنازة، وبه نأخذ" (۸)۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: "إن فضل الماشي خلفها علی الذي یمشي أمامها: کفضل صلاة الجماعة علی الفذّ..." (۹)۔

جہاں تک حضرت انس رضی اللہ عنہ کے اثر کا تعلق ہے جس میں ہر طرف چلنے کا اختیار دیا گیا ہے سو وہ بیانِ جواز کے لیے ہے، جس کے سب ہی قائل ہیں۔ جہاں تک افضلیت کا تعلق ہے تو اس کے لیے چونکہ دوسری روایات وارد ہوئی ہیں اس لیے ان روایات کو فیصل قرار دیا جائے گا۔

اسی طرح حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی روایت بھی بیانِ جواز ہی پر محمول ہے، اس سے بھی افضلیت کا ثبوت نہیں ہوتا۔

---

(۳) سنن أبی داود، کتاب الجنائز، باب المشی أمام الجنازة، رقم (۳۱۸۰)۔

(۴) سنن النسائی (ج ۱ ص ۲۷۵) کتاب الجنائز، مکان الماشی من الجنازة۔ وسنن أبی داود، کتاب الجنائز، باب المشی أمام الجنازة، رقم (۳۱۷۹)، وجامع الترمذی، کتاب الجنائز، باب ماجاء فی المشی أمام الجنازة، رقم (۱۰۰۷) و (۱۰۰۸) و (۱۰۰۹) وسنن ابن ماجہ، کتاب الجنائز، باب ماجاء فی المشی أمام الجنازة، رقم (۱۴۸۲)۔

(۵) دیکھیے بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۳۱۰) فصل فی حملہ علی الجنازة۔

(٦) جامع الترمذی، کتاب الجنائز، باب ماجاء فی المشی خلف الجنازة، رقم (۱۰۱۱)۔

(۷) مصنف عبدالرزاق (ج ۳ ص ۴۴۶) باب المشی امام الجنازة، رقم (٦٢٦٥)۔ نیز دیکھیے سنن أبی داود کتاب الجنائز، باب الإسراع بالجنازة۔ وسنن ابن ماجہ، کتاب الجنائز، باب ماجاء فی المشی أمام الجنازة، رقم (۱۴۸۴)۔

(۸) مصنف عبدالرزاق (ج ۳ ص ۴۴۵) باب المشی أمام الجنازة، رقم (٦٢٦٢)۔

(۹) مصنف عبدالرزاق (ج ۳ ص ۴۴٦) رقم (٦٢٦٣)۔

حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی مستدل روایت جو حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مرفوعاً مروی ہے، اس کے بارے میں کلام ہے، کیونکہ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے تصریح کی ہے کہ یہ حدیث مرفوع نہیں، بلکہ امام زہری رحمۃ اللہ علیہ سے مرسلاً مروی ہے اور یہی اصح ہے (۱۰)۔ اور شوافع عام طور پر مراسیل کو حجّت نہیں مانتے۔

اور اگر قابلِ استدلال تسلیم کر بھی لیں تو اس سے افضلیت کا اثبات نہیں ہوسکتا، بلکہ بیانِ جواز ہی پر محمول کرسکتے ہیں، اسی طرح اس میں یہ تاویل بھی ہوسکتی ہے کہ کسی عذر کی بنا پر ایسا کیا ہو، جیساکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے منقول ہے، چنانچہ عبدالرحمٰن بن ابزیٰ کہتے ہیں:

”کنت مع علیّ فی جنازۃ، قال: و علیّ آخذ بیدی، ونحن خلفھا، وأبوبکر وعمر یمشیان أمامھا، فقال: إن فضل الماشی خلفھا علی الذی یمشی أمامھا: کفضل صلاۃ الجماعۃ علی صلاۃ الفذ، وإنھما لیعلمان من ذلک ما أعلم، ولکنھما لا یحبان أن یشقا علی الناس“ (۱۱)۔

پھر یہاں یہ بات بھی قابلِ لحاظ ہے کہ حضرات شوافع نے جنازہ کے ساتھ چلنے والوں کو جو شفعاء قرار دیا ہے وہ بات سمجھ میں نہیں آتی، کیونکہ اس کا مطلب تو یہ ہے کہ میّت کو بطور مجرم کے پیش کیا جارہا ہے، اس صورت میں تو مناسب یہ تھا کہ اس کو پھٹے پرانے کپڑوں میں خستہ حال، پراگندہ بال لے جاتے، پھر نماز پڑھتے ہوئے بھی اسے پیچھے ہی رکھتے، سامنے نہ رکھتے، جب کہ شریعت کا حکم ہے کہ خوب نہلا دھلا کر صاف ستھرا کرکے اچھے اور نئے کپڑوں میں ملبوس کرکے، خوشبو لگا کر گھر سے نہایت تعظیم و تکریم کے ساتھ لے جاؤ، پھر نماز کے وقت بھی اس کو آگے ہی رکھتے ہیں اور دعواتِ مغفرت وغیرہ میں اس کے ساتھ اپنے آپ کو بھی شامل کرتے ہیں، اس طرح اس کو سفرِ آخرت پر رخصت کرتے ہیں، اپنے درمیان سے ایک ایمان والے بندہ کو خدا کی بارگاہ میں اپنے لیے بھی توشۂ آخرت سمجھ کر آگے بھیج رہے اور اسے وداع کررہے ہیں تو ظاہر ہے کہ ایسے موقعہ پر پیچھے رہنا ہی مناسب ہے، اس کو پیچھے رکھنے کی بات تو قلبِ موضوع ہے !!

اس کے علاوہ مشیّعین کے پیچھے رہنے میں دیگر مصالحِ شرعیہ کا بھی لحاظ رہے گا، مثلاً یہ کہ ایسی صورت میں جنازہ لوگوں کے سامنے رہے گا جس سے قدم قدم پر عبرت حاصل ہوگی کہ وہ کل کس قدر بااختیار تھا، آج وہ کتنا لاچار اور مجبور ہے کہ دوسروں کے سہارے خدا کی بارگاہ میں حاضر ہورہا ہے، کل کو ہمارا بھی یہی حال ہوگا، ایسے موقعہ پر تقویٰ اور آخرت کی یاد کا حصول زیادہ سے زیادہ ہوگا، احوالِ قبر، احوالِ قیامت

(۱۰) قال الترمذی فی جامعہ، فی کتاب الجنائز، باب ما جاء فی المشی أمام الجنازۃ: ”وأھل الحدیث کلھم یرون أن الحدیث المرسل فی ذلک أصح“۔ وقال النسائی فی سننہ (ج۱ ص۲۷۵): ”ھذا خطأ، والصواب مرسل“۔

(۱۱) مصنف عبدالرزاق (ج۳ ص۴۴۶) رقم (۶۲۶۳)۔

اور مردہ پر آنے والی کیفیات کا بھی تصور ہوگا اور اس کی کٹھن منزلوں کی آسانی اور گناہوں کی معافی کے لیے برابر دعائیں کرتے چلے جائیں گے۔

پھر پیچھے رہنے کی صورت میں ضرورت پیش آنے پر امداد بھی زیادہ سہولت سے دی جاسکتی ہے۔
ظاہر ہے جنازہ کو پیچھے رکھنے میں اس قدر استحضار و احساس اور اس کے فوائد حاصل نہیں ہوسکتے (۱۲)
واللہ أعلم

حدیثِ باب سے مذکورہ مسئلہ پر استدلال

حضراتِ احناف نے اپنے مسلک پر حدیثِ باب کے جملے "من اتبع" سے بھی استدلال کیا ہے، کیونکہ "اتبع" کے ایک معنی پیچھے چلنے کے بھی ہیں (۱۳)۔

لیکن حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس سے استدلال درست نہیں، کیونکہ "تَبِعَ" اور "اتَّبَعَ" کے ایک معنی تو یہی "مشٰی خلفہ" کے ہیں، جب کہ دوسرے معنی اس کے ساتھ چلنے کے ہیں، خواہ آگے چل کر ہو یا پیچھے چل کر، چنانچہ "تَبِعَہ" کے معنی یہ بھی بیان کئے گئے ہیں "مرّ بہ فمشٰی معہ" معلوم ہوا کہ "تَبِعَ" اور "اتَّبَعَ" دونوں معانی کے لیے مشترک ہیں، پھر حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت جو ابن حبّان رحمۃ اللہ علیہ نے تخریج کی ہے، اس میں آگے چلنے کی تصریح ہے، لہذا "اتبع" سے پیچھے چلنے کے معنٰی مراد لینا اور اس سے حنفیہ کا استدلال کرنا درست نہیں (۱۴)۔

لیکن یہ حافظ رحمۃ اللہ علیہ کا مغالطہ ہے، حقیقت یہی ہے کہ "تبع" اور "اتبع" دونوں معانی کے لیے بالاشتراک مستعمل ہیں، اب اگر یہاں پہلے معنی یعنی پیچھے چلنے کے معنی میں ہو تو ہمارا استدلال تو درست ہے ہی۔ اور اگر دوسرے معنی ہوں تو ان کے لیے تو حجت نہیں ہے، لیکن حنفیہ کے خلاف بھی نہیں، کیونکہ اس میں ساتھ چلنے کے معنی ہیں اور معیّت پیچھے رہ کر بھی ممکن ہے اور آگے رہ کر بھی، اور ساتھ ساتھ چل کر بھی۔ لہذا اس معنی کو ہم پیچھے چلنے کے معنٰی ہی پر محمول کریں گے (۱۵) خصوصاً حضرت علی رضی اللہ عنہ کے صریح قول اور مرفوع روایت کی وجہ سے، جس میں میت کے پیچھے چلنے ہی کو افضل قرار دیا گیا ہے۔

---

(۱۲) دیکھیے أنوار الباری (ج۲ص۱۶۱ و ۱۶۲)۔

(۱۳) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۷۳)۔

(۱۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۹)۔

(۱۵) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۷۳)۔

جہاں تک حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت سے استدلال اور اس کی روشنی میں "اتبع" کے معنی " آگے چلنے" سے کرنے کا تعلق ہے، سو اس روایت کے بارے میں ہم پہلے بتاچکے ہیں کہ اولاً یہ مرفوعاً ثابت نہیں ہے، ثانیاً اس میں افضلیت کی تصریح نہیں، ثالثاً اس کو کسی عذر پر محمول کیاجاسکتا ہے۔ واللہ أعلم۔

إيماناً واحتساباً

ایمان، اللہ پر یقین، اس کے وعدوں پر یقین، اور احتساب یعنی جو کام کیا جائے محض اللہ کی رضا کے لیے کیا جائے، تحصیلِ ثواب کے لیے کیاجائے، ریاء ونمود مقصود نہ ہو۔

ایمان و احتساب کی تشریح پیچھے "من قام ليلة القدر إيمانا و احتسابا" کے تحت گذر چکی ہے فارجع إليه إن شئت ۔

ترجمۃ الباب کا اثبات

اسی سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ترجمۃ الباب کا اثبات کیا ہے، اس طرح کہ:۔

(۱) اتباعِ جنائز ایمان کا ایک اثر ہے، اور اس کا ترتب ایمان پر ہورہا ہے، اس لیے اس کو ایمان کے ساتھ ملحق اور اس کا جزء قرار دیا جائے گا، اس طرح اتباعِ جنائز کا امورِ ایمان میں سے ہونا ثابت ہوجائے گا۔

(۲) یا یوں کہاجائے کہ "إيماناً" مفعول مطلق ہے اور تقدیر عبارت ہے "من اتبع جنازة مسلم اتباعاًإيمانا..." یہاں اتباع کو ایمان کے ساتھ متصف کیاجارہا ہے، لہذا " اتباعِ جنائز" کو امورِ ایمان اور شُعبِ ایمان میں سے قرار دیا جائے گا۔ واللہ اعلم۔

وكان معه حتى يصلّى عليها ويفرغ من دفنها

"يصلّى" اور "يفرغ" معروف بھی پڑھے گئے ہیں اور مجہول بھی، معروف پڑھنے کی صورت میں دونوں افعال کی ضمیریں "من اتبع" میں "من" کی طرف لوٹیں گی اور مجہول پڑھنے کی صورت میں "عليها"، "يصلّى" کا نائبِ فاعل اور "من دفنها" "يفرغ" کا نائبِ فاعل ہوگا (۱۶)۔

---

(۱۶) دیکھیے عمدۃ القاری (ج۱ ص ۲۷۲)۔

فإنه یرجع من الأجر بقیراطین، کل قیراط مثل أحد، ومن صلّی علیها ثم رجع قبل أن تدفن: فإنه یرجع بقیراط

دو اجر اس طرح حاصل ہوں گے کہ ایک اجر "اتباع" سے لے کر "صلوٰۃ" تک پر ہوگا، اور دوسرا اجر دفن میں شرکت کرنے پر (۱۷)۔

بعض حضرات نے ایک روایت کے الفاظ (۱۸) کو دیکھ کر یہ سمجھ لیا کہ نماز پر ایک قیراط اور دفن میں شرکت کرنے پر مستقل دو قیراط ملیں گے، لیکن حدیثِ باب اس سلسلہ میں صریح ہے کہ کل دو قیراط ملیں گے، تین قیراط نہیں (۱۹)۔

قیراط کی تحقیق

قیراط اصل میں "قرّاط" (بتشدید الراء) تھا، اس لیے کہ اس کی جمع "قراریط" آتی ہے، جیسے "دینار" کی اصل "دنّار" (بتشدید النون) ہے، اسی لیے اس کی جمع "دنانیر" آتی ہے (۲۰)۔

پھر "قیراط" اکثر بلاد میں ایک دینار کا بیسواں حصّہ کہلاتا ہے اور بعض بلاد میں چوبیسواں حصّہ (۲۱)۔

لیکن یہاں یہ مخصوص مقدار مراد نہیں ہے، اسی لیے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "کل قیراط مثل أحد" (۲۲)۔

پھر یہاں یہ بھی واضح رہے کہ "کل قیراط مثل أحد" جو فرمایا یہ کلام تمثیلی ہے، ورنہ اللہ جلّ شانہ مؤمنین کی طاعاتِ قولیہ اور فعلیہ پر جو ثواب عطا فرمائیں گے وہ بہت ہی زیادہ ہوگا، چنانچہ حدیث شریف میں آتا ہے "الطهور شطر الإیمان، والحمد لله تملأ المیزان، وسبحٰن الله والحمد لله تملآن أو تملأ ما بین السمٰوات والأرض" (۲۳) اسی طرح روایت میں ہے "القیراط أعظم من أحد" (۲۴) مستدرک کی ایک

---

(۱۷) دیکھیے شرح النووی علی صحیح مسلم (ج۱ ص۳۰۷)۔

(۱۸) أخرج البخاری فی صحیحه، فی کتاب الجنائز، باب من انتظر حتی تدفن، رقم (۱۳۲۵) عن أبی هریرة رضی الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: "من شهد الجنازة حتی یصلی فله قیراط، ومن شهد حتی تدفن کان له قیراطان..."۔

(۱۹) دیکھیے شرح نووی (ج۱ ص۳۰۷) وفتح الباری (ج۱ ص۱۰۹) و (ج۳ ص۱۹۷) وعمدة القاری (ج۱ ص۲۷۳)۔

(۲۰) عمدة القاری (ج۱ ص۲۷۲)۔

(۲۱) وفیه أقوال أخری، راجع عمدة القاری (ج۱ ص۲۷۲)۔

(۲۲) دیکھیے شرح نووی (ج۱ ص۳۰۷)۔

(۲۳) صحیح مسلم (ج۱ ص۱۱۸) فاتحة کتاب الطهارة، باب فضل الوضوء۔

(۲۴) تاریخ بغداد للخطیب (ج۱۴ ص۳۸۵) ترجمة أبی بکر بن مروان الأسیدی، رقم (۷۷۹۹)۔

روایت میں ہے "والذی نفسی بیده، لهما فی المیزان أثقل من أحد" (۲۵)۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہاں قیراط کو احد کے برابر جو قرار دیا ہے یہ تمثیلاً ہے، تحقیقی مقدار بیان کرنا مقصود نہیں ہے۔

یہاں یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ "قیراط" کا ذکر جس طرح جنائز کے بیان میں آیا ہے، اسی طرح "اقتناءِ کلب" (کتا پالنے) کے سلسلے میں بھی آیا ہے، چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "من اقتنی کلباً، إلا کلب صید أو ماشیة، فإنه ینقص من أجره کل یوم قیراطان" (۲۶) ایک دوسری روایت میں "ایک قیراط" کا ذکر ہے (۲۷)۔

یہاں سمجھنے کی بات یہ ہے کہ جنازے کے بارے میں جو "قیراط" وارد ہے اس سے تو بنصِ حدیث ثواب کا ایک بڑا حصہ مراد ہے، جس کو کوہِ اُحد سے تشبیہ دی ہے، لیکن کتا پالنے کے سلسلہ میں جو قیراط" کا ذکر آیا ہے اس سے بہت ادنیٰ درجہ مراد ہے، اس لیے کہ جنازہ والی روایت کا تعلق بابِ ثواب سے ہے اور ثواب میں اللہ کا فضل ملحوظ ہوتا ہے، اور کتا پالنے والی روایت کا تعلق بابِ عقاب سے ہے اور مؤاخذہ میں اللہ تعالیٰ بہت زیادہ کرم اور مغفرت سامنے رکھتے ہیں اور کم سے کم عقاب فرماتے ہیں "مَنْ جَآءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهٗ عَشْرُ اَمْثَالِهَا وَمَنْ جَآءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزٰى اِلَّا مِثْلَهَا" (۲۸) پھر اللہ تعالیٰ اگر ویسے ہی بغیر کسی مؤاخذے کے معاف فرمادیں تو کوئی پوچھنے والا نہیں۔

تابعه عثمان المؤذن، قال: حدثنا عوف عن محمد عن أبی هریرة عن النبی ﷺ نحوه

"تابعه" کی ضمیرِ مفعول رَوح کی طرف لوٹ رہی ہے، اور مطلب یہ ہے کہ اس روایت کو عوف سے نقل کرنے میں عثمان مؤذن نے روح کی متابعت کی ہے (۲۹)۔

پھر عثمان مؤذن رحمۃ اللہ علیہ سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ براہِ راست بھی روایت کرتے ہیں اور بالواسطہ بھی، اگر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے عثمان مؤذن رحمۃ اللہ علیہ سے بلاواسطہ سنی ہو تو یہ طریق ایک درجہ اعلیٰ ہوجائے گا کیونکہ منجوفی کا طریق خماسی ہے اور یہ رباعی ہے، یہاں عثمان مؤذن والے طریق کے اعلیٰ

---

(۲۵) المستدرک علی الصحیحین (ج۳ص۳۱۷) کتاب معرفة الصحابة۔

(۲۶) صحیح بخاری، کتاب الذبائح والصید، باب من اقتنی کلبا لیس بکلب صید أو ماشیة، رقم (۵۴۸۰-۵۴۸۲)۔

(۲۷) صحیح البخاری، کتاب الحرث والمزارعة، باب اقتناء الکلب للحرث، رقم (۲۳۲۳)۔

(۲۸) الأنعام/۱۶۰۔

(۲۹) عمدة القاری (ج۱ص۲۷۴) وفتح الباری (ج۱ص۱۰۹)۔

ہونے کے امکان کے باوجود پہلے منجوفی کا طریق ذکر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ منجوفی ثقاہت واتقان میں عثمان موذن سے بڑھ کر ہیں، اس لیے اصلاً ان کی روایت کو ذکر کیا، اور پھر چونکہ منجوفی کے طریق میں "حسن ومحمد عن أبی ہریرۃ" ہے، گویا کہ اس طریق میں حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کررہے ہیں، لیکن چونکہ حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کا سماع، راجح یہ ہے کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے نہیں ہے، اس لیے عثمان موذن کی متابعت ذکر کردی جس میں حسن کا ذکر نہیں ہے، اس طرح امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بتادیا کہ ہمارا اعتماد اس دوسرے طریق پر ہے (۳۰)۔

پھر یہاں آخر میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے "نحوہ" کا لفظ ذکر فرمایا ہے، اس جیسا ایک لفظ "مثلہ" بھی استعمال ہوتا ہے، لیکن ۔ جیساکہ پیچھے ہم ذکر کرچکے ہیں کہ ۔ دونوں کے مفہوم میں تھوڑا سافرق ہے، "مثلہ" وہاں استعمال کرتے ہیں جہاں الفاظِ حدیث میں کوئی فرق نہ ہو، جب کہ "نحوہ" کا لفظ ایسے موقعہ پر استعمال کرتے ہیں جہاں الفاظ میں کچھ تفاوت ہو۔

یہاں بھی دونوں طریق کے الفاظ میں تفاوت ہے، چنانچہ عثمان موذن کے طریق میں جس کو ابونعیم نے مستخرج میں ذکر کیا ہے "وکان معہ" کے بجائے "فلزمھا"، "حتی یفرغ من دفنھا" کی جگہ "حتی تدفن" اور "فإنہ یرجع بقیراط" کی جگہ "فلہ قیراط" کے الفاظ ہیں اور باقی الفاظ وہی ہیں (۳۱)۔

عثمان المؤذن

یہ عثمان بن الہیثم بن جہم بن عیسی العصری العبدی البصری ہیں، بصرہ کی جامع مسجد کے موذن تھے، اس لیے عثمان موذن کہاجاتا ہے، ابوعمرو ان کی کنیت ہے (۳۲)۔

اپنے والد ہیثم بن جہم، جعفر بن الزبیر، عبدالملک بن جریج، رؤبۃ بن العجّاج، مبارک بن فضالہ، عوف اعرابی اور محبوب بن ہلال مزنی رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ سے روایت کرتے ہیں (۳۳)۔

ان سے امام بخاری، ابراہیم بن صالح شیرازی، محمد بن یحیی ذہلی، ابراہیم بن یعقوب جوزجانی، خلیفہ بن خیاط، محمد بن الاشعث سجستانی، عبداللہ بن الصبّاح العطّار اور ابراہیم بن مرزوق رحمہم اللہ تعالیٰ کے علاوہ

---

(۳۰) دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۷۴) وفتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۹)

(۳۱) حوالہ جات بالا۔

(۳۲) تہذیب الکمال (ج ۱۹ ص ۵۰۲ و ۵۰۳)۔

(۳۳) حوالۂ بالا۔

بہت سے محدثین نے احادیث کا سماع کیا ہے (۳۴)۔

امام ابن حبّان رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو "کتاب الثقات" میں ذکر کیا ہے (۳۵)۔

امام ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "کان صدوقاً غیر أنہ بأخرۃ کان یتلقن ما یُلقَّن" (۳۶)۔

امام دارقطنی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "کان صدوقاً کثیر الخطإ" (۳۷)۔

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے ان سے روایت نہیں کی اور یہ رائے ظاہر کی کہ وہ ثبت نہیں تھے (۳۸)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقۃ تغیر فصار یتلقن" (۳۹)۔

لیکن حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو "ثقہ" جو قرار دیا ہے، یہ درست نہیں معلوم ہوتا کیونکہ باقی ائمۂ رجال نے ان کو زیادہ سے زیادہ صدوق قرار دیا ہے، البتہ صرف ابن حبّان رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے جس سے یہ لازم نہیں آتا کہ "ثقۃ" قرار دیے جانے کے مستحق ہوں (۴۰)۔

جہاں تک صحیح بخاری شریف میں ان کی روایات کا تعلّق ہے سو وہ معدودے چند روایات ہیں، ان میں بھی عموماً متابعات موجود ہیں (۴۱)۔ واللہ اعلم۔

۲۲۰ھ میں ان کا انتقال ہوا (۴۲)۔ رحمہ اللہ تعالی رحمۃ واسعۃ۔

۳۵ - باب: خَوْفِ الْمُؤْمِنِ مِنْ أَنْ يَحْبَطَ عَمَلُهُ وَهُوَ لَا يَشْعُرُ.

وَقَالَ إِبْرَاهِيمُ التَّيْمِيُّ: مَا عَرَضْتُ قَوْلِي عَلَى عَمَلِي إِلَّا خَشِيتُ أَنْ أَكُونَ مُكَذَّبًا. وَقَالَ ابْنُ أَبِي مُلَيْكَةَ: أَدْرَكْتُ ثَلَاثِينَ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ، كُلُّهُمْ يَخَافُ النِّفَاقَ عَلَى نَفْسِهِ، مَا مِنْهُمْ أَحَدٌ يَقُولُ: إِنَّهُ عَلَى إِيمَانِ جِبْرِيلَ وَمِيكَائِيلَ. وَيُذْكَرُ عَنِ الْحَسَنِ: مَا خَافَهُ إِلَّا مُؤْمِنٌ وَلَا أَمِنَهُ إِلَّا مُنَافِقٌ. وَمَا يُحْذَرُ مِنَ الْإِصْرَارِ عَلَى النِّفَاقِ وَالْعِصْيَانِ مِنْ غَيْرِ تَوْبَةٍ، لِقَوْلِ اللّٰهِ تَعَالَى: «وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَى مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ» /آل عمران: ۱۳۵/.

---

(۳۴) تہذیب الکمال (ج۱۹ ص۵۰۳ و ۵۰۴)۔

(۳۵) الثقات لابن حبان (ج۸ ص۳۵۳ و ۳۵۴)۔

(۳۶) تہذیب الکمال (ج۱۹ ص۵۰۴) وسیر أعلام النبلاء (ج۱۰ ص۲۱۰)۔

(۳۷) ھدی الساری (ص۴۲۴) ومیزان الاعتدال (ج۳ ص۵۹)۔

(۳۸) ھدی الساری (ص۴۲۴)۔

(۳۹) تقریب التہذیب (ص۳۸۷) رقم (۳۵۲۵)۔

(۴۰) دیکھیے تعلیقات الشیخ محمد عوامۃ علی الکاشف للذھبی (ج۲ ص۱۴)۔

(۴۱) دیکھیے ھدی الساری (ص۴۲۴)۔ (۴۲) تہذیب الکمال (ج۱۹ ص۵۰۴)۔

اس باب کی ماقبل کے باب کے ساتھ مناسبت

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس سے پہلے "باب اتباع الجنائز من الإیمان" منعقد کیا تھا، اس کے بعد یہ باب لائے ہیں، اس کی گذشتہ باب سے مناسبت یہ ہے کہ جنازہ کا اتباع مختلف اغراض کے تحت ہوتا ہے کبھی رشتہ داروں کی رضا ملحوظ ہوتی ہے، کبھی میت والوں کی خوشنودی کا خیال ہوتا ہے اور کبھی دونوں باتیں ملحوظ ہوتی ہیں، جب کہ بعض اوقات صرف اللہ تعالیٰ کی رضا ہی مقصود ہوتی ہے اور یہی مطلوب ہے جیساکہ حدیث میں "إیماناً واحتساباً" سے اسی کی طرف اشارہ کیاگیا ہے۔ لیکن کبھی ایسا ہوتا ہے کہ آدمی اللہ تعالیٰ کی رضا ہی کے لیے کوئی کام کرتا ہے، لیکن بعض ایسی چیزیں اور خرابیاں شامل ہوجاتی ہیں جو انسان کے عمل کو برباد کردیتی ہیں۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے مذکورہ باب سے اس بات پر تنبیہ کردی کہ آدمی جب بھی کوئی عمل کرے تو نفس کے کید سے بچتا رہے، ایسا نہ ہو کہ کوئی ایسی چیز شامل ہوجائے جس سے عمل زائیگاں ہوجائے (۴۳)۔

ترجمۃ الباب کا مقصد

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اب تک جتنے تراجم منعقد کئے ان میں مرجئہ پر بھی رد کیا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ دیگر فرق مثلاً خوارج اور معتزلہ کی بھی تردید کرتے آئے ہیں۔ یہ باب امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے خاص طور پر مرجئہ کی تردید کے لیے منعقد کیا ہے، وہ لوگ یہ کہتے ہیں کہ مؤمن کے لیے معصیت مضر نہیں ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ روایات و آثار سے ثابت فرمارہے ہیں کہ معصیت مضر ہے، بعض اوقات معصیت کی وجہ سے انسان کا عمل حبط ہوجاتا ہے اور اس کو پتہ بھی نہیں چلتا، اس لیے معصیت پر اصرار سخت مضر ہے اور خطرہ ہے کہ ایسا آدمی فلاح نہ پائے۔

ترجمۃ الباب میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے دو جزء رکھے ہیں، ایک "خوف المؤمن أن یحبط عملہ" اور دوسرا جزء ہے "ومایحذر من الإصرار علی التقاتل والعصیان من غیر توبة" دونوں اجزاء کا مقصود مرجئہ پر رد کرنا ہے، پہلے جزء سے تو یہ بتایا کہ مؤمن کو ہمیشہ ڈرتے رہنا چاہیے اور مرجئہ کا یہ خیال کہ بس "لاإلہ إلا اللہ محمد رسول اللہ" کہنے کے ساتھ ساتھ آدمی معصوم ہوگیا، یہ غلط ہے، اور دوسرے جزء سے یہ بتلایا کہ معاصی پر بلاتوبہ اصرار کرنا مضر ہے، اور مرجئہ کا یہ کہنا کہ ایمان کے ہوتے ہوئے ذنوب مضر

---

(۴۳) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۷۴) وفتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۰)۔

نہیں ہیں، غلط ہے (۴۴)۔

کیا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد احباطیہ کی تائید ہے؟

بعض لوگوں نے یہ سمجھ لیا کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس ترجمۃ الباب سے احباطیہ یعنی معتزلہ کی تائید کرتے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ معصیت کے ارتکاب سے انسان کا عمل حبط ہوجاتا ہے اور وہ دائمی عذاب کا مستحق ہوجاتا ہے، اس لیے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ یہاں فرمارہے ہیں "خوف المؤمن أن یحبط عملہ وھولا یشعر" یعنی آدمی کو ڈرتے رہنا چاہیے کہ کہیں اس کا عمل حبط نہ ہوجائے اور اس کو پتہ بھی نہ چلے (۴۵)۔

لیکن یہ بات درست نہیں ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں مرجئہ کی تردید کی ہے، معتزلہ کی تائید نہیں کی اور یہاں ان کے کلام میں "احباط" سے مراد احباطِ ثواب ہے، کفر نہیں ہے۔

چنانچہ قاضی ابن العربی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "احباط" کی دو قسمیں ہیں ایک "احباطِ ابطال" ہے جیسے ایمان کفر کو باطل کردیتا ہے اور کفر ایمان کو۔ اور دوسرا "احباطِ موازنہ" ہے، یعنی جب قیامت کے دن نیکیاں اور برائیاں تولی جائیں گی اگر حسنات کا پلّہ بھاری رہا تو صاحبِ حسنات مفلح ہوگا اور برائیوں کا پلّہ بھاری رہا تو اس صورت میں اگر اللہ تعالیٰ معاف نہ فرمائیں تو وہ خاسر ہوگا، اور اگر معاف فرمادیں تب بھی تھوڑی دیر کے لیے "احباط" پایا گیا اس لیے کہ جتنی دیر توقّف ہوا اتنی دیر تک اس شخص کو اپنے عمل سے کوئی فائدہ نہیں ہوا، اور اگر خدانخواستہ معافی نہیں ہوئی، بلکہ تعذیب مقدر ہوئی تو جتنے دنوں تک جہنم میں پڑا رہے گا اتنے دنوں تک اس کو اپنے عمل سے فائدہ نہیں پہنچے گا، لیکن جب نکلے گا تو اس کو اس کے اچھے اعمال کا اجر و ثواب ملے گا، بہرحال احباط پایا گیا، جیسے مکمل احباط کی صورت میں انسان کو اپنے عمل کا کوئی فائدہ نہیں پہنچتا اسی طرح جس کے حق میں فی الجملہ احباط ہوگا اس کو فی الجملہ فائدہ حاصل نہیں ہوا (۴۶) واللہ اعلم۔

کیا لاعلمی میں کلمۂ کفر کا اطلاق موجبِ کفر ہے؟

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہاں "احباط" سے مراد نقصانِ ایمان اور بعض عبادات کا ابطال ہے، کفر مراد نہیں ہے، اس لیے کہ لاعلمی میں اگر کوئی شخص ایسا عمل کرے جو کفریہ ہو تو وہ کافر نہیں

(۴۴) دیکھیے فتح الباری (ج۱ص۱۱۰)۔

(۴۵) فتح الباری (ج۱ص۱۱۰)۔

(۴۶) حوالۂ بالا۔

ہوگا (۴۷) ۔

لیکن علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو رد کیا ہے اور کہا ہے کہ جمہور کے نزدیک لاعلمی میں اگر کوئی ایسا عمل کرلے یا کوئی ایسی بات کہہ دے جو موجبِ کفر ہو تو کافر ہوجائے گا (۴۸) ۔

صاحبِ بحر نے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی آدمی عمداً کلمۂ کفر کہتا ہے ، چاہے مزاح ہی میں کیوں نہ ہو ، تو کافر ہوجائے گا اور اگر خطأً یا اکراہاً نکل جائے ، تو کسی کے نزدیک کافر نہیں ہوگا اور اگر اپنے اختیار سے کلمۂ کفر کہا لیکن وہ اس بات سے جاہل ہے کہ یہ کلمۂ کفر ہے تو اس میں مشائخ میں اختلاف ہے کہ کافر ہوگا یا نہیں (۴۹)۔

ترجمۃ الباب کا ماخذ

یہ ترجمہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے قرآن کریم کی آیت "يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَا تَرْفَعُوْا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوْا لَهٗ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُوْنَ" (۵۰) سے اخذ کیا ہے اس آیت میں "رفع صوت فوق صوت النبی" اور "جہر بالقول" سے منع کیا گیا ہے کہ اس حرکت سے عین ممکن ہے کہ تمہارے اعمال اکارت جائیں ، اسی سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے "خوف المؤمن أن یحبط عملہ وھو لا یشعر" کا ترجمہ قائم کیا اور یہ واضح کردیا کہ "رفع صوت فوق صوت النبی" ظاہر ہے کہ ایک معصیت ہے اور معصیت سے اعمال کے ضائع ہونے کا خطرہ لاحق ہوتا ہے ، ایسی صورت میں یہ کہنا کہ معصیت ایمان کے لیے مضر نہیں ، یہ کیسے درست ہوگا ؟ (۵۱) ۔

آیت مذکورہ سے علامہ زمخشری کا غلط استدلال

علامہ زمخشری نے مسلکِ اعتزال کو تقویت پہنچانے کے لیے آیتِ مذکورہ کی ظاہری سطح سے استدلال کرکے کہا ہے کہ معاصی مطلقاً خواہ مؤدی إلی الکفر ہوں یا مادون الکفر محبطِ اعمال اور مخرج عن الایمان ہیں (۵۲) ۔

---

(۴۷) دیکھیے شرح الکرمانی (ج۱ص ۱۸۷) وعمدۃ القاری (ج۱ص ۲۷۴) ۔

(۴۸) حوالہ جات بالا ۔

(۴۹) دیکھیے البحر الرائق (ج۵ص ۱۲۵) کتاب السیر ، باب أحکام المرتدین ۔

(۵۰) سورۃ الحجرات/۲ ۔

(۵۱) دیکھیے فضل الباری (ج۱ص ۵۱۰) ۔

(۵۲) دیکھیے الکشاف (ج۴ص ۳۵۴ و ۳۵۵) ۔

جب کہ اہل السنۃ والجماعۃ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مادون الکفر کوئی سیئہ محبطِ اعمال نہیں ہوتا۔

علماء نے علامہ زمخشری کے استدلال کے بہت سے جواب دیے ہیں لیکن سب سے بہتر جواب علامہ احمد بن المنیر مالکی اسکندری رحمۃ اللہ علیہ نے دیا ہے ان کا جواب دو مقدمات پر مبنی ہے:۔

ایک یہ کہ رفعِ صوت بعض اوقات ایذاء کا باعث بنتا ہے، اور یہ مشاہدہ سے ثابت ہے، جیسے استاذ کے سامنے شاگرد کا، مرشد کے سامنے مرید کا اور بڑے کی موجودگی میں چھوٹے کا رفعِ صوت اور شور و شغب کرنا۔ اور ظاہر ہے کہ استاذ، پیر اور بڑے سے بڑے کی وجاہت بھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وجاہت کے سامنے ہیچ اور گرد ہے۔

دوسرا یہ کہ اہل السنۃ و الجماعۃ کے نزدیک یہ متفق علیہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ایذاء پہنچانا کفر ہے۔

ان دونوں مقدمات کے ملانے سے نتیجہ یہ نکلا کہ رفعِ صوت کی دو قسمیں ہیں ایک قسم وہ ہے جو موذی الی الکفر ہے، اور یہ وہ صورت ہے جس میں ایذاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم متحقق ہو، جو کفر ہے، اور کفر بالاتفاق اعمال کو برباد کردیتا ہے، دوسری قسم وہ ہے جو موذی الی الکفر نہیں، یعنی جس میں ایذاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم متحقق نہ ہو۔

سوال یہاں یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب ہر رفعِ صوت مفضی الی الکفر اور محبطِ اعمال نہیں ہے تو مطلقاً "لَا تَرْفَعُوْا" کا حکم کیسے دیا گیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ ہر رفعِ صوت مفضی الی الکفر اور محبطِ اعمال نہیں ہے، لیکن یہ متعین نہیں کہ کون سا رفعِ صوت مؤذی ہوگا اور کون سا نہیں ہوگا، اور اگر واقع میں متمیز اور متعین ہو بھی جائے تب بھی بے خیالی کی وجہ سے تمیز نہیں رہتی اور حد سے تجاوز ہوجاتا ہے، اس لیے عین ممکن ہے کہ کسی صورت کو ہم موذی نہ سمجھیں اور واقع میں وہ موذی ہوکر کفر کی حد تک پہنچ جائے، اس ایذاء کی صورت سے بچنے کے لیے "لَا تَرْفَعُوْا" فرماکر مطلق رفعِ صوت سے روکا گیا ہے اور اس ممانعت کی علت بیان کی گئی ہے: "وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُوْنَ" کہ لاعلمی میں تمھارے سارے اعمال حبط نہ ہوجائیں، یعنی بے خبری میں وہ صورت متحقق نہ ہوجائے جس میں ایذاء ہو، جو کفر ہے، جس سے تمام اعمال حبط ہوجائیں گے۔

اسی التباس کی بناء پر کہ کونسی صورت موذی اور محبط ہے اس کا پتہ نہیں، اس سے بچنے کے لیے مظنۂ ایذاء یعنی ہر رفع صوت سے ممانعت کردی گئی تاکہ بے خیالی اور لاعلمی سے اس رفعِ صوت میں مبتلا نہ ہوجائے جس میں ایذاء ہوتی ہے جو کفر اور محبطِ اعمال ہے۔

یہ بعینہ ایسا ہی ہے جیسا کہ ایک دوسری آیت میں کہا گیا ہے "اِجْتَنِبُوْا کَثِیْرًا مِّنَ الظَّنِّ اِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ اِثْمٌ" (۵۳) یہاں "کثیر ظن" سے بچنے کا حکم ہے، جب کہ اس کی علّت بیان کی گئی ہے کہ "بعض گمان گناہ ہوتے ہیں" بظاہر یہاں تقریب تام نہیں ہے کیونکہ جب "بعض گمان" گناہ ہیں تو انہیں سے بچنے کی ضرورت ہے نہ کہ ان گمانوں سے جو گناہ نہیں ہیں۔ لیکن یہاں یہی کہا جاتا ہے کہ جن بعض گمانوں میں اثم اور گناہ ہے چونکہ وہ بعض متمیّز اور متعین نہیں ہیں تو ممکن ہے کہ کسی بعض کو ہم گناہ نہ سمجھیں اور وہ واقع میں گناہ ہو، ایسی صورت میں لاعلمی میں گناہ میں مبتلا ہونا ہوگا، اس لیے "کثیر ظن" سے بچنے کا حکم دیا تاکہ اس میں وقوع کی نوبت ہی نہ آئے۔

پھر یہاں یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ علامہ زمخشری اپنے باطل مدعیٰ پر استدلال کرنے کے لیے آیت کا جو مطلب لے رہے ہیں کہ علی الاطلاق ہر رفعِ صوت محبط ہے، اس مطلب کی بناء پر "وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُوْنَ" کی لطافت بلکہ افادیت بھی جاتی رہتی ہے، کیونکہ جب ہر قسم کا رفعِ صوت محبط ہوا تو جب کسی نے اس کا ارتکاب کرلیا تو اس کے اعمال کا حبط ہونا متعین اور معلوم ہے، اور رفعِ صوت بھی کوئی مخفی امر نہیں جس کا شعور نہ ہو تو پھر "لاتشعرون" کا مطلب کیا ہوگا؟ جب کہ اہل السنۃ والجماعۃ کے موقف کے مطابق آیت کی جو تقریر کی گئی اس بناء پر "لاتشعرون" کی لطافت ظاہر ہے اور محاورے کے بالکل موافق ہے (۵۴)۔ واللہ اعلم۔

حافظ ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ کی
اس مسئلہ میں معتزلہ کی تائید اور ان کا رد

حافظ ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ نے اس مسئلہ میں اہل السنۃ والجماعۃ سے اختلاف کیا ہے اور معتزلہ کی موافقت کی ہے اور بہت شدومد کے ساتھ انھوں نے لکھا ہے کہ یہ کیا ضروری ہے کہ ہر بات میں معتزلہ کا خلاف کریں، اگر ان کا کوئی مسئلہ قرآن و سنت کے مطابق ہو تو خواہ مخواہ تاویلات کے درپے ہوکر ان کا خلاف کرنے کی ضرورت نہیں۔

پھر انھوں نے اس مسئلہ میں معتزلہ کی تائید کے لیے مندرجہ ذیل دلائل پیش کئے:۔

(۱) آیت قرآنی "لَا تُبْطِلُوْا صَدَقٰتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْاَذٰی" (۵۵) یعنی اپنے صدقات کا احسان جتاکر اور

(۵۳) سورۃ الحجرات/۱۲۔

(۵۴) دیکھیے الانتصاف بہامش الکشاف (ج۴ص ۳۵۴و ۳۵۵)۔

(۵۵) سورۃ البقرۃ/۲۶۴۔

ایذاء پہنچاکر ابطال نہ کرو۔ معلوم ہوا کہ "من و أذیٰ" سے صدقہ باطل ہوجاتا ہے۔

(۲) حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے "من ترک صلاۃ العصر فقد حبط عملہ" (۵۶) معلوم ہوا کہ ترکِ صلاۃِ عصر جو ایک معصیت ہے اس کی وجہ سے عمل ضائع ہوجاتا ہے۔

(۳) انھوں نے "حدیث الموازنۃ" بھی پیش کی ہے جس میں ہے کہ قیامت کے دن نیکی اور گناہ کا موازنہ ہوگا، اگر نیکی غالب آئی تو جنت میں جائے گا اور اگر گناہ غالب آیا تو جہنم میں جائے گا (۵۷) معلوم ہوا کہ اس کی نیکی ضائع ہوجائے گی، وگرنہ جہنم میں کیوں جاتا؟!

لیکن حافظ ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ نے جو دلائل پیش کئے ہیں وہ درست نہیں چنانچہ پہلی دلیل جو "لَا تُبْطِلُوْا صَدَقَاتِكُمْ..." کی پیش کی اس سے یہاں استدلال صحیح نہیں، کیونکہ یہاں گفتگو اور بحث تو اس میں ہے کہ کوئی گناہ علی الاطلاق تمام اعمالِ حسنہ کو ضائع کرسکتا ہے یا نہیں، باقی رہی یہ صورت کہ کوئی خاص نیک عمل جس کے ساتھ اس گناہ کا تعلق ہو پھر اس گناہ سے یہ بھی ظاہر ہوجائے کہ وہ نیک عمل دراصل حسنہ نہ تھا بلکہ محض حسنہ کی صورت تھی، اس میں حسنہ کی روح اور حقیقت نہ تھی، ایسی صورت میں اس گناہ کا اس خاص نیکی کے لیے محبط ہونا مسلّم ہے اور اس آیت سے یہی صورت ثابت ہوتی ہے کہ "منّ" اور "أذیٰ" جس خاص حسنہ سے متعلق ہیں یعنی صدقات، وہ اس سے باطل اور حبط ہوجائیں گے اور یہ حبط و بطلان بالکل بجا ہے کیونکہ "من و أذی" نے بتلادیا کہ وہ صدقہ دراصل صدقہ ہی نہ تھا، محض صدقہ کی صورت تھی، اس میں روح اور حقیقت نہیں تھی۔

پھر ان کا "حدیث الموازنہ" سے استدلال بھی بے فائدہ ہے اس لیے کہ اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ تمام نیک اعمال باطل ہوجائیں گے، زیادہ سے زیادہ اتنی بات ثابت ہوسکتی ہے کہ سیئہ کے غلبہ کی وجہ سے فی الحال اس کی حسنات نفع نہیں پہنچائیں گی، اور فی الحال نفع نہ پہنچانے سے حبط لازم نہیں آتا، بلکہ فی الحال ان کو محفوظ رکھا جائے گا، جب وہ اپنی سیئات کی سزا بھگت کر پاک و صاف ہوجائے گا پھر انھیں حسنات کی بدولت اس کو جنّت اور مراتبِ عالیہ نصیب ہوں گے، اگر سیّئہ کی وجہ سے تمام حسنات حبط ہوجائیں تو پھر عصاۃِ مؤمنین کو جنّت میں مراتبِ مختلفہ کس بنا پر ملیں گے؟!۔

---

(۵۶) صحیح البخاری (ج ۱ ص ۷۸) کتاب مواقیت الصلاۃ، باب إثم من ترک صلاۃ العصر۔ وسنن النسائی (ج ۱ ص ۸۳) کتاب الصلاۃ، باب من ترک صلاۃ العصر۔

(۵۷) أخرج ابن أبی حاتم عن ابن عباس قال: "یحاسب الناس یوم القیامۃ، فمن کانت حسناتہ أکثر من سیئاتہ بواحدۃ دخل الجنۃ، ومن کانت سیئاتہ أکثر من حسناتہ بواحدۃ دخل النار..." وأخرج أبو الشیخ عن جابر قال: قال رسول اللہ ﷺ: "یوضع المیزان یوم القیامۃ، فیوزن الحسنات والسیئات: فمن رجحت حسناتہ علی سیئاتہ دخل الجنۃ، ومن رجحت سیئاتہ علی حسناتہ دخل النار" الدر المنثور (ج ۳ ص ۶۹ و ۷۰) سورۃ الأعراف۔

جہاں تک "من ترک صلاۃ العصر فقد حبط عملہ" کا تعلق ہے سو اس سے بظاہر ان کے موقف کی تائید ہوتی ہے لیکن جمہور اس کو زجرو توبیخ اور تغلیظ پر محمول کرتے ہیں۔

اس کو یوں سمجھئے کہ "حبط" کے لغوی معنی یہ ہیں کہ جانور کو بہتر چراگاہ ملے اور اس میں سے وہ بہت زیادہ چر جائے، حتی کہ وہ ہضم نہ کرسکے، اس کا پیٹ اور کوکھیں پھول جائیں، اس طرح پیٹ اور کوکھ کے پھول جانے کو "حبط" کہاجاتا ہے (۵۸)۔

دیکھیے! جانور اس غرض سے گھاس چرتا ہے کہ اس کی زندگی باقی رہے اور صحّت و طاقت برقرار رہے، اب ایک عارض اور بے قاعدگی کی وجہ سے وہ نفع حاصل نہ ہوا بلکہ بسااوقات تو اس سے مرگ بھی واقع ہوجاتی ہے اور بعض اوقات مرتا تو نہیں لیکن گھاس چرنے کا جو نفع ہونا چاہیے تھا وہ نفع حاصل نہیں ہوپاتا۔ "حبط" کے اصل معنی تو یہ ہیں۔

اب اس سے "حبطِ عمل" مراد لیاگیا ہے، کیونکہ اس میں بھی یہی ہوتا ہے کہ اعمال سے جو اصلی مقصود ہے یعنی ثواب و اجر اور رضائے خداوندی، وہ کسی عارض کی وجہ سے حاصل نہیں ہوتا، اس میں بھی دو وجہ ہیں کبھی تو ایسا عارض آتا ہے جس سے سارے عمل واقعی طور پر بالکل ہی بیکار اور اکارت جاتے ہیں جیسے مثلاً کسی نے کفر کا ارتکاب کرلیا اور کبھی یہ صورت ہوتی ہے کہ ایسا عارض پیش آجاتا ہے جس سے اعمال بالکل کالعدم اور بیکار تو نہیں ہوتے مگر اس میں معتد بہ فائدہ نہیں ہوتا، یا جو برکت اس سے حاصل ہونی چاہیے وہ حاصل نہیں ہوتی، اس کو بھی ایک درجہ میں "حبط" کہاجاسکتا ہے، عرفاً بھی جب کسی شخص کے کام میں خرابی پیدا ہوجائے اور اس کی وجہ سے اس کا معتدبہ نفع جاتا رہے، یا جس درجہ کی عمدگی مطلوب تھی وہ حاصل نہ ہوسکے تو کہاجاتا ہے کہ "فلاں کا سارا کیا کرایا ملیامیٹ ہوگیا"۔ لہذا نصوص میں جہاں کہیں کسی سیئہ کی وجہ سے "حبط" کا ذکر آیا ہے وہاں یہ دوسری صورت ہی مراد ہے۔

اسی بناپر "من ترک صلاۃ العصر فقد حبط عملہ" کا مطلب یہ ہے کہ صلوۃ العصر کا ترک اتنا بڑا جرمِ عظیم ہے کہ اس کی وجہ سے اس کے اعمال کا معتد بہ نفع جو حاصل ہونا تھا وہ حاصل نہ ہوسکے گا اور اس کو سخت نقصان پہنچے گا، جیساکہ دوسری روایت میں ہے "من فاتتہ صلاۃ العصر فکانما وُتِرَ أھلہ ومالہ" (۵۹)۔

بعینہ اسی طرح "لَاتَرْفَعُوٓا اَصْوَاتَكُمْ...الخ" کا مطلب یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبتِ بابرکت میں صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کو جو ایک خاص برکت حاصل ہوتی تھی جس سے تھوڑے عمل میں ان کو اجرِ عظیم اور نفعِ کثیر حاصل ہوجاتا تھا وہ فوت ہوجائے گا جو بہت بڑا خسران اور حرمان ہے۔ چنانچہ

---

(۵۸) دیکھیے النہایۃ فی غریب الحدیث (ج۱ ص ۳۳۱)۔

(۵۹) رواہ النسائی فی سننہ (ج ۱ ص ۸۳) کتاب الصلاۃ، باب صلاۃ العصر فی السفر۔

حدیث میں آتا ہے کہ " میرا ایک صحابی اگر نصف مُد صدقہ کرے تو تم میں سے کسی کا پہاڑ کے برابر سونا صدقہ کرنا بھی اس کی برابری نہیں کرسکتا " (۶۰) ۔

وجہ اس کی یہی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی برکت اور فیضِ صحبت سے ان کو اکمل درجہ کا اخلاص حاصل ہوتا تھا جو عمل کی روح ہے ، اب اگر کوئی شخص ایسا کوئی کام کرے جو دربارِ رسالت کی تہذیب و ادب کے خلاف ہو تو بہت ممکن ہے کہ اس کی نحوست سے ان فیوض و برکات کی آمد بند ہوجائے اور یہ محروم رہ جائے ، تو جو شخص مذکورہ فیوض و برکات سے مستفیض ہورہا تھا اب اگر وہ ان سے محروم رہ جائے تو عرفاً اس کو یوں کہا جاتا ہے کہ اس کا کیا کرایا سب بیکار گیا ، کیونکہ جب وہ فیض و برکت نہیں رہی تو گویا اس کو کوئی نفع نہیں ہوا ۔

اس تشریح سے یہ بات واضح ہوگئی کہ ان مواقع میں " حبط " سے بالکلیہ بیکار ہوجانا مراد نہیں کیونکہ ایسا ارتکابِ کفر کی وجہ سے ہوتا ہے ، بلکہ معتد بہ نفع اور برکات کا حبط ہوجانا مراد ہے (۶۱) ۔ واللہ أعلم ۔

وقال إبراهيم التيمي

ابراہیم تیمی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا:

یہ ابو اسماء ابراہیم بن یزید بن شریک تیمی کوفی ہیں عابد ، زاہد ، شب زندہ دار اور واعظ بزرگوں میں سے تھے (۶۲) ۔

حضرت انس ، حضرت حارث بن سوید ، عمرو بن میمون ، عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ اور یزید بن شریک رحمہم اللہ تعالیٰ ورضی عنہم سے روایت کرتے ہیں ، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے بھی مرسلاً روایت کرتے ہیں (۶۳) ۔

ان سے روایت کرنے والوں میں بَیان بن بِشر احمسی ، حسن بن عبیداللہ نخعی ، حکم بن عُتَیبہ ، زُبید بن الحارث الیامی ، سالم بن ابی حفصہ ، سلمہ بن کہیل ، سلیمان الاعمش اور یونس بن عبید رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ

---

(۶۰) عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "لا تسبوا أصحابي، فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهباً ما بلغ مدّ أحدهم ولا نصيفه" أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۵۱۸) كتاب فضائل أصحاب النبي ﷺ، باب بلا ترجمة، بعد باب قول النبي ﷺ: لو كنت متخذاً خليلاً ۔

(۶۱) یہ مکمل بحث "فضل الباری" (ج ۱ ص ۵۱۲ و ۵۱۳) سے ماخوذ ہے ۔

(۶۲) تهذيب الكمال (ج ۲ ص ۲۳۲) ۔

(۶۳) حوالۂ بالا ۔

ہیں (۶۴)۔

امام یحیی بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة" (٦٥)۔

امام ابو زرعہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة مرجئ" (٦٦)۔

امام ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "صالح الحديث" (٦٧)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة إلا أنه يرسل ويدلّس" (٦٨)۔

حجاج بن یوسف نے ان کو قید کردیا تھا، اس کا واقعہ بھی ایثار کی تاریخ میں اپنا نمونہ آپ ہے۔

واقعہ یہ ہوا کہ حجاج بن یوسف نے حضرت ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ کو گرفتار کرنے کے لیے اہلکار بھیجے، یہ اہلکار ابراہیم تیمی رحمۃ اللہ علیہ کے پاس پہنچے اور کہا کہ "ابراہیم مطلوب ہے" انھوں نے اس علم کے باوجود کہ ان کے مطلوب حضرت ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ ہیں، کہا کہ میں ہی ابراہیم ہوں، ان کے تقویٰ اور جذبۂ ایثار نے اجازت نہ دی کہ وہ ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ کی گرفتاری میں ادنیٰ معاونت بھی کریں، چنانچہ ان کو گرفتار کرکے حجاج کے بدنام زمانہ جیل خانہ میں ڈال دیا، یہ جیل خانہ حجاج نے بنوایا تھا جس میں نہ تو گرمی سے بچنے کا کوئی سامان تھا اور نہ ہی سردی سے بچنے کی کوئی جگہ، کھلے آسمان تلے دو دو آدمیوں کو ایک زنجیر میں باندھ کر رکھتے تھے، ابراہیم تیمی رحمۃ اللہ علیہ کی چند ہی دنوں میں شکل وصورت متغیر ہوگئی، حتی کہ ان کی والدہ انھیں دیکھنے آئیں تو پہچان نہ سکیں، جب انھوں نے خود بات کی تو پہچان گئیں، اسی حال میں ان کا انتقال ہوگیا۔

جس رات کو ان کا انتقال ہوا حجاج بن یوسف نے خواب میں دیکھا کہ کوئی شخص کہہ رہا ہے کہ آج رات اس شہر میں ایک جنّتی شخص انتقال کرگیا ہے۔ صبح اٹھ کر حجاج نے دریافت کیا کہ آیا آج واسط شہر میں کسی کا انتقال ہوا ہے؟ لوگوں نے بتایا کہ ہاں! آج جیل کے اندر ابراہیم تیمی رحمۃ اللہ علیہ کا انتقال ہوا ہے۔ حجّاج نے فوراً یہ کہہ کر بات ٹال دی کہ یہ خواب شیطان کے وساوس میں سے ایک وسوسہ ہے۔ اس کے بعد اس کے حکم سے ان کو کوڑی میں ڈال دیا گیا (۱)۔

۹۲ھ میں ان کا انتقال ہوا، ان کی عمر چالیس سال نہیں ہوئی تھی (۲)۔ رحمہ اللہ تعالی رحمۃً واسعةً۔

---

(۶۴) حوالۂ بالا۔

(۶۵) حوالۂ بالا و خلاصة الخزرجی (ص ۲۳)۔

(۶۶) حوالہ جات بالا۔

(٦٧) تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۳۳)۔

(٦٨) تقریب التہذیب (ص ۹۵) رقم (۲۶۹)۔

(۱) دیکھیے طبقات ابن سعد (ج ٦ ص ۲۸۵)۔

(۲) دیکھیے الکاشف (ج ۱ ص ۲۲٧) رقم (۲۲۰)۔

ماعرضت قولی علی عملی إلا خشیت أن أکون مکذبا

جب بھی میں نے اپنے قول کو اپنے عمل پر پیش کیا یعنی دونوں کا موازنہ کیا تو مجھے یہ خوف ہوا کہ کہیں مجھے جھوٹا نہ سمجھا جائے۔

ابراہیم تیمی رحمۃ اللہ علیہ کے قول کی تخریج

ابراہیم تیمی رحمۃ اللہ علیہ کا یہ اثر ابن سعد رحمۃ اللہ علیہ نے "طبقات" میں (۳)، امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے "کتاب الزھد" میں (۴) ابو نعیم رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی "تاریخ" میں (۵) ابن ابی شیبہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی "مصنّف" میں (۶)، ابو القاسم لالکائی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی "سنن" میں (۷) اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی "تاریخ کبیر" میں (۸) موصولاً نقل کیا ہے۔

اس قول کا مطلب

ابراہیم تیمی رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول میں "مکذّبا" کو بصیغۂ اسم فاعل اور بصیغۂ اسم مفعول دونوں طرح نقل کیا گیا ہے (۹)۔

اگر اسم فاعل کا صیغہ لیا جائے تو مطلب ہوگا کہ جب بھی میں اپنے قول و فعل کا موازنہ کرتا ہوں تو مجھے ڈر ہوتا ہے کہ میں خود اپنے عمل سے اپنے قول کی تکذیب کرنے والا نہ بن جاؤں۔

علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ ایسا ہے جیسا کہ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک مثال بیان کی ہے کہ ایک شخص برتن سے حلوہ اٹھا اٹھا کر مزے سے کھا رہا ہے اور لوگوں سے کہتا ہے کہ دیکھو! اس کو مت کھانا اس میں زہر ملا ہوا ہے، تو ظاہر ہے کہ لوگ اس کی تکذیب کریں گے اور یہ

---

(۳) دیکھیے طبقات ابن سعد (ج۶ص ۲۸۵)۔

(۴) دیکھیے فتح الباری (ج۱ص ۱۱۰) وعمدۃ القاری (ج۱ص ۲۷۵)۔

(۵) حوالہ جات بالا۔

(۶) تغلیق التعلیق (ج۲ص ۵۲)۔

(۷) عمدۃ القاری (ج۱ص ۲۷۵)۔

(۸) تاریخ کبیر (ج۱ص ۳۳۵) رقم (۱۰۵۳)۔

(۹) عمدۃ القاری (ج۱ص ۲۷۵) وفتح الباری (ج۱ص ۱۱۰)۔

خود بھی اپنے عمل سے اپنی تکذیب کر رہا ہے، چنانچہ حافظ شیرازی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :۔

واعظاں کیں جلوہ بر محراب و منبر می کنند
چوں بخلوت می روند آں کارِ دیگر می کنند
مشکلے دارم ز دانشمندِ مجلس بازپرس
توبہ فرمایاں چرا توبہ کمتر می کنند
گوئیا باور نمی دارند روز داوری
کایں ہمہ قلب و دغل درکار داور می کنند

(یعنی یہ واعظ لوگ جو محراب و منبر پر جلوہ افروز ہوتے ہیں اور زہد و رقاق کی باتیں کرتے ہیں جب خلوت میں جاتے ہیں تو ان کا عمل کچھ اور ہوتا ہے، مجھے ایک اشکال ہے، ذرا مجلس کے دانشمندوں سے پوچھو کہ توبہ کی تلقین کرنے والے کیوں خود توبہ کم کرتے ہیں؟! گویا انھیں روزِ جزا پر یقین نہیں ہے کہ باوجود دلائل و براہین کے خداوندِ عدل کے کاموں میں الٹ پلٹ کرنے اور دخل اندازی کی کوشش کرتے ہیں)۔

ابراہیم تیمی رحمۃ اللہ علیہ بہت متقی اور بہت محتاط اللسان تھے، مگر خوف وخشیت اور تواضع سے "خشیت أن أکون مکذبا" کہہ رہے ہیں، معلوم ہوا کہ کمالِ ایمانی کے باوجود ترساں و لرزاں رہنا چاہیے، ان کا اشارہ اس آیت کی طرف ہے "یَاأَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا لِمَ تَقُوْلُوْنَ مَالَا تَفْعَلُوْنَ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللهِ أَنْ تَقُوْلُوْا مَالَا تَفْعَلُوْنَ" (۱۰) یعنی اپنے منہ سے اطاعتِ قانون کا اعلان کرنا اور پھر عمل نہ کرنا اس سے غضبِ الٰہی بھڑکتا ہے۔

"مکذبا" کو بصیغۂ اسم فاعل پڑھنے کی صورت میں یہ معنی بھی ہوسکتے ہیں کہ عمل کے اعتبار سے دین کی تکذیب کرنے والوں سے مشابہت کی وجہ سے میرا شمار بھی شریعت کو جھٹلانے والوں میں نہ ہوجائے، کیونکہ کافروں میں منافقین کی زبان میں تو بڑی طاقت ہوتی ہے مگر عمل کے میدان میں وہ صفر ہوتے ہیں۔

اور اگر "مکذبا" کو اسم مفعول پڑھا جائے تو مطلب ہوگا کہ میں ڈرتا ہوں اللہ تعالیٰ سے یا لوگوں سے کہ وہ میری تکذیب نہ کریں، کیونکہ جب عمل قول کے مخالف ہے تو عمل دیکھ کر لوگ جھوٹا کہیں گے، ابراہیم تیمی رحمۃ اللہ علیہ چونکہ بڑے عابد، زاہد اور متقی تھے، وعظ کہا کرتے تھے، ان کا مقصد یہ ہے کہ جب میں اپنے اقوال کی روشنی میں اپنے اعمال کا جائزہ لیتا ہوں تو مجھے خوف ہوتا ہے کہ میری تکذیب نہ کردی جائے (۱۱) واللہ أعلم۔

(۱۰) سورۃ الصف/۲ و ۳۔

(۱۱) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۵۱۳ و ۵۱۴) وعمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۷۵) وفتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۰)۔

وقال ابن ابی مُلَیکۃ

اور ابن ابی ملیکہ نے کہا۔

یہ ابو بکر عبداللہ بن عبیداللہ بن ابی ملیکہ زھیر بن عبداللہ بن جُدعان تیمی قرشی ہیں، ابو محمد بھی ان کی کنیت ہے (۱۲)۔

حضرت عائشہ، حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص، حضرت عبداللہ بن الزبیر، حضرت ابو محذورہ، حضرت ام سلمہ اور حضرت اسماء بنت ابی بکر صدیق رضی اللہ عنہم اجمعین سے روایت کرتے ہیں (۱۳)۔

ان کے علاوہ بہت سے حضرات کو دیکھا ہے لیکن ان سے روایت نہیں کی، مثلاً حضرت علی بن ابی طالب اور حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہما کو دیکھا ہے لیکن ان سے روایت نہیں کی۔

ان سے ایوب سختیانی، جریر بن حازم، حُمید الطویل، عبدالعزیز بن جُریج، عبدالملک بن عبدالعزیز بن جریج، عطاء بن ابی رباح، لیث بن سعد، لیث بن ابی سُلیم اور یزید بن ابراہیم تُستَری رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ روایتِ حدیث کرتے ہیں (۱۴)۔

امام ابوزرعہ اور امام ابو حاتم رحمہما اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں "ثقة" (۱۵)۔

ابن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "وکان ثقة کثیر الحدیث" (۱۶)۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "وکان عالماً مفتیا صاحب حدیث وإتقان، معدود فی طبقة عطاء، وقد وَلِيَ القضاء لابن الزبیر، والأذان أیضا" (۱۷)۔

ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو "کتاب الثقات" میں ذکر کیا ہے (۱۸)۔

امام عجلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "تابعی ثقة" (۱۹)۔

---

(۱۲) دیکھیے تہذیب الکمال (ج۱۵ص ۲۵۶)۔ تقریب التہذیب (ص ۳۱۲) اور طبقات ابن سعد (ج۵ص ۴۷۲) میں ان کا نسب نامہ تھوڑا سا مختلف ہے، جب کہ عام مراجع میں ویسا ہی ہے جیساکہ تہذیب الکمال کے حوالے سے نقل کیاگیا ہے۔

(۱۳) تہذیب الکمال (ج۱۵ص ۲۵۶ و ۲۵۷)۔

(۱۴) حوالۂ بالا۔

(۱۵) تہذیب الکمال (ج۱۵ص۲۵۸)۔

(۱۶) طبقات ابن سعد (ج۵ص۴۷۳)۔

(۱۷) سیر أعلام النبلاء (ج۵ص۸۹)۔

(۱۸) الثقات لابن حبان (ج۵ص۲)۔

(۱۹) تعلیقات تہذیب الکمال (ج۱۵ص۲۵۹)۔

ابن خلفون رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "رجل صالح جلیل ثقة" (۲۰)۔
حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة فقیہ" (۲۱)۔
۱۱۷ھ میں آپ کا انتقال ہوا (۲۲)۔

أدرکت ثلاثین من أصحاب النبی ﷺ
میں اصحابِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم میں سے تیس حضرات سے مل چکا ہوں۔

ابن ابی ملیکہ رحمۃ اللہ علیہ کے اس اثر کی تخریج

ابن ابی ملیکہ رحمۃ اللہ علیہ کے اس اثر کو ابو خیثمہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی "تاریخ" میں (۲۳)، محمد بن نصر مروزی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی "کتاب الایمان" میں (۲۴)، ابو زرعہ دمشقی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی "تاریخ" میں (۲۵) اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی "تاریخ کبیر" میں (۲۶) موصولاً نقل کیا ہے۔

ان طرق میں سے کسی بھی طریق میں ان صحابۂ کرام کا نام نہیں لیا گیا جن کے بارے میں یہاں ذکر ہے، البتہ ابن ابی ملیکہ نے جن صحابۂ کرام سے زیادہ ملاقات کی ان میں حضرت عائشہ، حضرت اسماء، عبادلۂ اربعہ، حضرت ابوہریرہ، حضرت عقبہ بن الحارث اور حضرت مِسْوَر بن مَخْرَمہ رضی اللہ عنہم ہیں اور ان سے روایت بھی کی ہے (۲۷)۔

کلھم یخاف النفاق علیٰ نفسہ
سب کے سب اپنے بارے میں نفاق سے خائف تھے۔

---

(۲۰) حوالۂ بالا۔
(۲۱) تقریب التہذیب (ص۳۱۲) رقم (۳۴۵۴)۔
(۲۲) سیر أعلام النبلاء (ج۵ص۹۰)۔
(۲۳) فتح الباری (ج۱ص۱۱۰) وعمدۃ القاری (ج۱ص۲۷۵) وتغلیق التعلیق (ج۲ص۵۲)۔
(۲۴) حوالہ جاتِ بالا۔
(۲۵) فتح الباری (ج۱ص۱۱۰) وتغلیق التعلیق (ج۲ص۵۲)۔
(۲۶) التاریخ الکبیر (ج۵ص۱۳۷) رقم الترجمۃ (۴۱۲)۔
(۲۷) دیکھیے فتح الباری (ج۱ص۱۱۰و۱۱۱)۔

اس خوف کا منشا انتہائی ورع تھا، چونکہ یہ حضرات انتہائی متورع اور پرہیزگار تھے اس لیے ہر چیز میں ان کو خطرہ لگا رہتا تھا، ڈرتے تھے کہ کہیں ان کا کوئی قول اور عمل منافقین کے قول و عمل کے مشابہ نہ ہوجائے ۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ باوجود جلالتِ قدر کے حضرت حذیفہ صاحبِ سرِّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جاکر کہتے کہ میرے اندر تو کوئی نفاق کا عمل نہیں ؟ (۲۸) ۔

علامہ ابن بطال رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اصل میں حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نے طویل عمر پائی، اور انھوں نے اپنے سامنے تغیّر فی الشرع کا مشاہدہ کیا، لیکن قدرت نہ ہونے کی وجہ سے انکار نہ کرسکے اس لیے انھیں یہ خطرہ ہوا کہ کہیں یہ سکوت مداہنت میں داخل نہ ہو، اور ان کا اس طرح خاموش رہنا نفاق کی کوئی چیز نہ ہو (۲۹) ۔

مامنهم أحد يقول: إنه على إيمان جبريل و ميكائيل

ان میں سے کوئی بھی نہیں کہتا تھا کہ اس کا ایمان جبریل اور میکائیل علیہما السلام کے ایمان کے مثل ہے، یعنی جیسے حضرت جبریل اور حضرت میکائیل کا ایمان مکمل ہے کیونکہ ان کا ایمان شہودی ہے، ان میں کوئی شخص اپنے بارے میں ایسا گمان نہیں کرتا تھا، بلکہ ہر ایک کو یہ خطرہ لگا رہتا تھا کہ اس کے ایمان میں کہیں کسی راستے سے کمی نہ آگئی ہو، اس سے کوئی نفاق کا عمل صادر نہ ہوگیا ہو، نفاق کی کوئی بات زبان سے نہ نکل گئی ہو ۔

بعض حضرات ارشاد فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصود اس جملہ کو نقل کرنے سے امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر تعریض ہے، کیونکہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے "إیمانی کإیمان جبریل" لیکن یہ بات معروف شارحین نووی، کرمانی، عینی، عسقلانی، قسطلانی وغیرہ میں سے کسی نے ذکر نہیں کی، لہذا یہ کہنا کہ اس سے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر تعریض مقصود ہے درست معلوم نہیں ہوتا (۳۰)

اس کا ایک قرینہ یہ بھی ہے کہ یہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے الفاظ ہیں "... علی إیمان جبریل و میکائیل" جب کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے کہیں "میکائیل" کا لفظ منقول نہیں ہے ۔

---

(۲۸) "عن زید بن وهب قال: مات رجل من المنافقین، فلم یصل علیه حذیفة، فقال له عمر: أمِن القوم هذا؟ قال: نعم، قال: بالله أمنهم أنا؟ قال: لا، ولن أخبر به بعدک أحدا" (رواه رُستة فی الإیمان) کذافی کنز العمال (ج۱۳ ص ۳۴۴) رقم (۳۶۹۶۲) نیز دیکھیے رقم (۳۶۹۶۱) ۔

(۲۹) دیکھیے عمدة القاری (ج۱ ص ۲۷۵) وفتح الباری (ج۱ ص ۱۱۱) ۔

(۳۰) انظر تعلیقات لامع الدراری (ج۱ ص ۵۹۹) ۔

اس وجہ سے کچھ بعید نہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصود اپنے کسی ایسے معاصر کی تردید ہو جو مرجئ صاحبِ بدعت ہو، جس سے یہ قول منقول ہو (۳۱)۔

کیا "إیمانی کإیمان جبریل" کا جملہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے ثابت ہے؟

یہاں یہ بات بھی غورطلب ہے کہ یہ جملہ امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے ثابت بھی ہے یا نہیں؟۔

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے "شرح الفقہ الأکبر" میں اور علامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ علیہ نے "ردالمحتار" میں "خلاصہ" کے حوالہ سے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے طریق سے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول نقل کیا ہے "أکرہ أن یقول الرجل: إیمانی کإیمان جبریل، ولکن یقول: آمنت بما آمن بہ جبریل" (۳۲)۔

اسی طرح حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا قول نقل کیا ہے "من قال: إیمانی کإیمان جبریل فھو صاحب بدعۃ" (۳۳)۔

تو جب امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ جو ان کے علوم کے حافظ و ناشر ہیں، نقل کرتے ہیں کہ "إیمانی کإیمان جبریل" کہنا پسندیدہ نہیں، تو امام صاحب بھلا کیسے اس کو پسند فرماسکتے ہیں؟!

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "وکذا لایجوز أن یقول أحد: إیمانی کإیمان الأنبیاء علیھم السلام، بل ولا ینبغی أن یقول: إیمانی کإیمان أبی بکر وعمر رضی اللہ عنھما وأمثالھما" (۳۴)۔

اور اگر مان لیاجائے کہ امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے یہ جملہ منقول ہے تو یہ تفصیل بھی جاننا چاہیے کہ امام صاحب سے اس مقام پر تین قسم کے جملے نقل کئے گئے ہیں:۔

ایک لفظ صاحبِ بحر نے نقل کیا ہے "إیمانی کإیمان جبریل، ولا أقول: إیمانی مثل إیمان جبریل صلوات اللہ علیہ وسلامہ" (۳۵)۔

---

(۳۱) دیکھیے امداد الباری (ج۴ص۶۹۹)۔

(۳۲) شرح الفقہ الأکبر لعلی القاری (ص۸۷و۸۸) وردالمحتار (ج۲ص۴۸۵)۔

(۳۳) تذکرۃ الحفاظ (ج۱ص۲۹۳) ترجمۃ القاضی أبی یوسف الإمام العلامۃ۔

(۳۴) شرح الفقہ الأکبر للقاری (ص۸۸)۔

(۳۵) البحر الرائق (ج۳ص۲۸۷) باب الطلاق، فصل فی إضافۃ الطلاق إلی الزمان۔

دوسرا لفظ صاحبِ خلاصہ نے نقل کیا ہے "أکرہ أن یقول الرجل: إیمانی کإیمان جبریل، ولکن یقول: آمنت بما آمن بہ جبریل" (۳۶)۔

تیسرا لفظ "کتاب العالم و المتعلم" میں منقول ہے "إن إیماننا مثل إیمان الملائکۃ، لأنا آمنا بوحدانیۃ اللّٰہ تعالیٰ وقدرتہ وما جاء من عند اللّٰہ عز وجل بمثل ما أقرت بہ الملائکۃ وصدقت بہ الأنبیاء والرسل، فمن ھھنا إیماننا مثل إیمانھم؛ لأنا آمنا بکل شیء آمنت بہ الملائکۃ مما عاینتہ من عجائب اللّٰہ تعالیٰ، ولم نعاینہ نحن، ولھم بعد ذلک علینا فضائل فی الثواب علی الإیمان وجمیع العبادات..." (۳۷)۔

اب یہاں تین عبارتیں ہوگئیں اور تینوں میں بظاہر تعارض ہے، علامہ ابن کمال پاشا رحمۃ اللہ علیہ نے ایک مستقل رسالہ میں اس مسئلہ کو منقح کیا ہے اور تمام عبارتوں کے محامل متعین کئے ہیں، علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا خلاصہ نقل کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ان میں پہلی عبارت علماء کے حق میں ہے، جو "کاف" اور "مثل" میں فرق کرتے ہیں، کیونکہ "کاف" تو مطلقاً تشبیہ کے لیے آتا ہے، یایوں کہیے کہ تشبیہ فی الذات کے لیے استعمال ہوتا ہے، اور "مثل" تشبیہ فی الذات کے ساتھ ساتھ تشبیہ فی الصفات کے لیے بھی آتا ہے، توگویا پہلی عبارت میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے تشبیہ فی الذات کی تو اجازت دی ہے لیکن تشبیہ فی الصفات کو مکروہ سمجھا ہے، اور اس کی اجازت نہیں دی، اس لیے کہ انسانوں کا ایمان ملائکہ کے ایمان کے من کل الوجوہ تمام صفات میں مشابہ ہو، یہ بعید ہے، کیونکہ ملائکہ کو تو حضور و شہود حاصل ہے اور انسان کو یہ بات حاصل نہیں ہے۔

دوسری عبارت عوام کے اعتبار سے ہے جس میں "کاف" کے استعمال سے بھی منع کیاگیا ہے، کیونکہ وہ "کاف" اور "مثل" میں فرق سے ناواقف ہوتے ہیں۔

تیسری عبارت جس میں "مثل" کا استعمال ہے اس میں تو یہ واضح کردیاگیا ہے کہ ایمانِ جبریل اور ایمانِ ملائکہ کے ساتھ مشابہت اور تشبیہ کی کیا وجہ ہے۔ اور وہ وجہ یہ ہے کہ دونوں کا مؤمن بہ ایک ہے جن چیزوں پر ملائکہ ایمان رکھتے ہیں انہی چیزوں پر جن وانس بھی ایمان رکھتے ہیں، چونکہ وجہِ تشبیہ ذکر کردی گئی ہے اس لیے من کل الوجوہ مشابہت کا ہونا لازم نہیں آتا، اسی لیے اس کی تصریح بھی کردی کہ "ولھم بعد ذلک علینا فضائل فی الثواب..." یعنی ان کا ایمان اور ہمارا ایمان برابر نہیں ہوسکتا، ان کو فضیلت زیادہ حاصل ہے کیونکہ ان کا ایمان شہودی اور حضوری ہے (۳۸) واللہ اعلم۔

---

(۳۶) دیکھیے ردالمحتار (ج۲ ص۴۸۵)۔

(۳۷) حوالۂ بالا۔

(۳۸) دیکھیے ردالمحتار علی الدر المختار (ج۲ ص۴۸۵) کتاب الطلاق، مطلب فی قول الإمام: إیمانی کإیمان جبریل۔

حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے "لامع" میں اس سلسلہ میں بہت سے جواب دیے ہیں من شاء التفصیل فلیرجع إلیہ (۳۹)۔

ویذکر عن الحسن: ماخافہ إلا مؤمن، ولا أمِنَہ إلا منافق

حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ نفاق سے مؤمن ہی ڈرتا ہے، اور منافق تو اس سے ہمہ وقت مطمئن رہتا ہے۔

"خافہ" اور "أمِنَہ" میں ضمیرِ مفعول کس کی طرف راجع ہے؟ امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ ضمیر لفظ الجلالۃ "اللہ" کی طرف لوٹ رہی ہے اور مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سے مؤمن تو ڈرتا رہتا ہے اور منافق بے خوف ہوتا ہے، ابن التین رحمۃ اللہ علیہ اور متاخرین کی ایک جماعت کی رائے بھی یہی ہے (۴۰)، علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی کو راجح قرار دیتے ہوئے کہا کہ "ماخافہ إلا مؤمن" کا مطلب ہے "ماخاف من اللہ إلا مؤمن" گویا اس میں حرف جار "من" کو حذف کرکے فعل کو مفعول کے ساتھ ملادیا، بعینہ یہی تفصیل "أمنہ" کے اندر ہے (۴۱)۔

لیکن حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مطلب اگرچہ اس صورت میں درست ہے لیکن یہ نہ تو حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصود ہے اور نہ ہی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی مراد، کیونکہ یہاں اختصار ہے جس کی وجہ سے غلط فہمی ہوئی ہے، ورنہ جن حضرات نے اس اثر کو موصولاً نقل کیا ہے ان سب نے اس اثر کے جو الفاظ نقل کئے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ضمیر لفظ "اللہ" کی طرف عائد نہیں ہے بلکہ نفاق کی طرف عائد ہے (۴۲)، جیساکہ آگے ہم اس کے الفاظ ذکر کریں گے۔

حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کے فرمان کا مطلب یہ ہے کہ مؤمن کو نفاق کا خوف رہتا ہے کہ کہیں اس کے عمل میں نفاق نہ داخل ہوجائے، ہاں! منافق البتہ نفاق سے بے خوف ہوتا ہے۔

حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کے اثر کی تخریج

حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کے اس اثر کو امام جعفر بن محمد فریابی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب

(۳۹) دیکھیے لامع الدراری (ج۱ص ۶۰۰-۶۰۵)۔

(۴۰) فتح الباری (ج۱ص ۱۱۱)۔

(۴۱) شرح کرمانی (ج۱ص ۱۸۸)۔ علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ کی بات کا رد کیا ہے اور لکھا ہے "إذا کان الفعل متعدیاً بنفسہ فلا یحتاج إلی تقدیر حرف یوصل بہ الفعل إلا فی موضع یحتاج فیہ إلی تضمین معنی فعل بمعنی فعل آخر، وھھنا لیس کذلک" عمدۃ القاری (ج۱ص ۲۷۶)۔

(۴۲) فتح الباری (ج۱ص ۱۱۱)۔

"صفة المنافق" میں موصولاً تخریج کیا ہے، معلّی بن زیاد رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں "سمعت الحسن یحلف فی هذا المسجد: باللہ الذی لا إلٰہ إلا هو، ما مضٰی مؤمن قط ولا بقی، إلا وهو من النفاق مشفق، ولا مضی منافق قط ولا بقی، إلا وهو من النفاق آمن" اسی طرح ان سے یہ الفاظ بھی منقول ہیں "من لم یخف النفاق علٰی نفسہ فهو منافق" (۴۳)۔

اسی طرح جعفر فریابی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی سند سے حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کیا ہے "لا، واللہ! ما أصبح ولا أمسی مؤمن إلا وهو یخاف النفاق علٰی نفسہ" (۴۴)۔

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی "کتاب الایمان" میں حضرت حسن رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کیا ہے "واللہ ما مضٰی مؤمن، ولا بقی، إلا یخاف النفاق، وما أمنہ إلا منافق" (۴۵)۔

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے اس سلسلہ میں ان سے اور بھی الفاظ نقل کئے ہیں (۴۶)۔

ان تمام طرق میں "نفاق" کا صراحۃً ذکر ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے جو الفاظ ذکر کئے ہیں ان میں روایت بالمعنی ہے اور اختصار ہے، لہذا ضمیر "نفاق" ہی کی طرف لوٹنی چاہیے، اس سے پہلے ابن ابی ملیکہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول گذرا ہے "کلهم یخاف النفاق علٰی نفسہ" اس کے ساتھ بھی مطابقت اسی وقت ہوگی جب ضمیر کو "نفاق" کی طرف لوٹایا جائے، اسی طرح "خوف المؤمن أن یحبط عملہ وهو لا یشعر" سے مطابقت بھی تب ہی ہوگی جب "نفاق" کی طرف ضمیر لوٹائی جائے گی۔ واللہ اعلم۔

حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ
کے قول کو صیغۂ تمریض سے کیوں ذکر فرمایا؟

یہاں ایک اشکال یہ ہے کہ یہ بات معروف ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ جب صیغۂ معروف استعمال کرتے ہیں اور جزم کے الفاظ کے ساتھ کسی روایت کو ذکر کرتے ہیں تو یہ اس کی "صحت" کی دلیل ہوتی ہے (۴۷)۔

یہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ابراہیم تیمی اور ابن ابی ملیکہ رحمہما اللہ تعالیٰ کے آثار جب نقل

---

(۴۳) دیکھیے فتح الباری (ج۱ص۱۱۱) وعمدۃ القاری (ج۱ص۲۷۶) وتغلیق التعلیق (ج۲ص۵۳)۔

(۴۴) دیکھیے عمدۃ القاری (ج۱ص۲۷۶) وتغلیق التعلیق (ج۲ص۵۴)۔

(۴۵) فتح الباری (ج۱ص۱۱۱) وعمدۃ القاری (ج۱ص۲۷۶) وتغلیق التعلیق (ج۲ص۵۴)۔

(۴۶) دیکھیے عمدۃ القاری (ج۱ص۲۷۶)۔

(۴۷) انظر تقریب النواوی بشرح تدریب الراوی (ج۱ص۱۱۷و۱۱۸)۔

کئے تو "قال" کا صیغہ استعمال کیا جو جزم کے لیے ہے، جس سے ان آثار کے "صحیح" ہونے کی طرف اشارہ ہوگیا، لیکن جب حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کا اثر نقل کیا تو اسے صیغۂ تمریض "یذکر" سے نقل کیا ہے، اسکی کیا وجہ ہے؟

اس کا جواب حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے "تغلیق التعلیق" میں تو یہ دیا ہے کہ اس کی سند میں جعفر بن سلیمان ہیں، وہ چونکہ مضبوط راوی نہیں ہیں اس لیے جزم کا صیغہ استعمال نہیں فرمایا (۴۸)، حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر جعفر بن سلیمان زیادہ مضبوط نہ بھی ہوں تو بھی اس اثر کی صحّت پر کوئی نقصان نہیں آئے گا کیونکہ وہ متفرد نہیں ہیں (۴۹)۔

اس سے بھی بہتر جواب حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ ہی نے فتح الباری میں دیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ جس طرح امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا صیغۂ جزم و تمریض کے استعمال کا معمول سند کے ضعف و قوت کی بنیاد پر ہے، اسی طرح کبھی یہ صیغے ایک اور قاعدہ کے تحت استعمال ہوتے ہیں، چنانچہ حافظ نے اپنے استاذ حافظ ابو الفضل بن الحسین عراقی رحمۃ اللہ علیہ کے حوالہ سے قاعدہ لکھا ہے "إن البخاری لا یخص صیغة التمریض بضعف الإسناد، بل إذا ذکر المتن بالمعنیٰ، أو اختصره: أتی بها أیضا، کما علم من الخلاف فی ذلک فهنا کذلک" (۵۰) یعنی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ صیغۂ تمریض صرف ضعفِ اسناد ہی کے موقعہ پر نہیں بلکہ اس موقعہ پر بھی لاتے ہیں جب روایت بلفظہ نہ لائے ہوں، بالمعنیٰ لائے ہوں یا اختصار کے ساتھ روایت کو ذکر کیا ہو، چنانچہ یہاں بھی بالمعنیٰ اور اختصار کے ساتھ اس اثر کو ذکر کیا گیا ہے اس لیے "یذکر" مجہول کا صیغہ استعمال کیا ہے۔ واللہ اعلم۔

وما یحذر من الإصرار علی التقاتل والعصیان من غیر توبة؛ لقول اللہ تعالیٰ: وَلَمْ یُصِرُّوْا عَلٰی مَافَعَلُوْا وَهُمْ یَعْلَمُوْنَ

اور ان چیزوں کا بیان جن سے مؤمن کو اجتناب کرنا چاہیے، مثلاً باہمی جنگ وجدال اور گناہوں پر بغیر توبہ کے اصرار کرنا۔ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ (مؤمنوں کی شان یہ ہے کہ) وہ لوگ جان بوجھ کر گناہوں پر

---

(۴۸) تغلیق التعلیق (ج۲ ص۵۳)۔

(۴۹) حوالۂ بالا۔ واضح رہے کہ جعفر بن سلیمان اگرچہ فی نفسہ ثقہ تھے، اسی وجہ سے امام مسلم اور اصحابِ سنن اربعہ نے ان کی روایات نقل کی ہیں لیکن یہ شیعہ تھے، اس لیے حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے "ثقة فیه شیء مع کثرة علومه، قیل: کان أمیا، وهو من زهاد الشیعة" دیکھیے الکاشف (ج۱ ص۲۹۴) رقم (۷۹۲)۔ اسی طرح حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو "صدوق" قرار دیا ہے، دیکھیے تقریب التہذیب (ص۱۴۰) رقم (۹۴۲)۔

(۵۰) دیکھیے فتح الباری (ج۱ ص۱۱۱)۔

اصرار نہیں کرتے۔

یہ "ترجمہ" کا دوسرا جزء ہے۔

اس میں "یحذر" مجہول کا صیغہ ہے اور ذال کو بالتشدید اور بالتخفیف دونوں طرح پڑھ سکتے ہیں (۵۱)۔

اکثر روایات میں یہاں "التقاتل" ہے، حدیث باب کے ساتھ یہی مناسب ہے، جب کہ بعض روایات میں "التقاتل" کے بجائے "النفاق" کا لفظ ہے، حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہاں "النفاق" کا لفظ اگرچہ روایۃً ثابت نہیں لیکن معنیً درست ہیں (۵۲)۔

اس ترجمہ کے اثبات کے لیے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے "وَلَمْ يُصِرُّوْا عَلٰى مَافَعَلُوْا وَهُمْ يَعْلَمُوْنَ" کی آیت نقل فرمائی ہے۔ جس میں گناہوں پر اصرار نہ کرنے والوں کی مدح کی گئی ہے۔

اصرار علی المعاصی کی مضرّتیں

گناہوں پر اصرار بڑی خطرناک چیز ہوتی ہے، اگر گناہِ صغیرہ پر اصرار ہوتا ہے تو وہ کبیرہ بن جاتا ہے اور گناہِ کبیرہ پر اصرار ہوتا ہے تو بسااوقات کفر تک کی نوبت آجاتی ہے، اس اصرار سے قلب کے اندر ظلمت بھرجاتی ہے اور اس میں نیکی کو قبول کرنے کی استعداد باقی نہیں رہتی اور دوبارہ رجوع الی الطاعات کی امید ختم ہوجاتی ہے۔

حق تعالیٰ شانہ نے بنی اسرائیل کے متعلق فرمایا "فَلَمَّا زَاغُوْٓا أَزَاغَ اللّٰهُ قُلُوْبَهُمْ" (۵۳) یعنی جب وہ ٹیڑھی ہی چال چلتے رہے اور معاصی پر ان کا اصرار برقرار رہا، تو اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے ان کے دلوں کو ٹیڑھا کردیا۔

اسی طرح ارشاد ہے "وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوْا بِهٖٓ أَوَّلَ مَرَّةٍ" (۵۴) دل و نگاہ میں ایسا انقلاب آجاتا ہے جیساکہ گویا پہلے ایمان کی توفیق ہی نہیں ہوئی تھی۔

حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما کی مرفوع حدیث ہے "ویل للمصرّین الذین یصرّون علیٰ مافعلوا وھم یعلمون" (۵۵)۔

---

(۵۱) فتح الباری (ج۱ص۱۱۱) وعمدۃ القاری (ج۱ص۲۷۷)۔

(۵۲) فتح الباری (ج۱ص۱۱۲) وعمدۃ القاری (ج۱ص۲۷۷)۔

(۵۳) سورۃ الصف/۵۔

(۵۴) الأنعام/۱۱۰۔

(۵۵) مسند أحمد (ج۲ص۱۶۵ و۲۱۹) مسند عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما۔

جب کہ ایک آدمی جب گناہ کرتا ہے لیکن اس پر اصرار نہیں کرتا بلکہ توبہ کرلیتا ہے تو اس کی ایسی بری حالت نہیں ہوتی ، حضرت ابو بکرصدیق رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً مروی ہے "ما أصرّ من استغفر وإن عاد فی الیوم سبعین مرّۃ" (۵٦) یعنی اگر ایک آدمی ایک گناہ دن میں ستّر مرتبہ کرتا ہے ، اور ستّر مرتبہ کرنے کے باوجود وہ درمیان میں توبہ کرتا رہا تو اس کو معصیت پر اصرار کرنے والا نہیں کہا جائے گا۔

مقصودِ ترجمہ کے ساتھ انطباق

پیچھے ہم بیان کرچکے ہیں کہ ترجمۃ الباب کے دونوں اجزاء سے مرجئہ کی تردید مقصود ہے ، اس جزء سے مرجئہ کی تردید بایں طور پر ہورہی ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ معصیت مضر نہیں ہے اور یہاں معصیت پر اصرار سے ڈرایا جارہا ہے ، جب ایک چیز مضر نہیں تو خواہ اس پر کیسا ہی اصرار ہو اس میں ڈرنے کی کوئی بات ہی نہیں ، لیکن یہاں تو ڈرایا گیا ہے ، معلوم ہوا کہ معصیت مضر ہوتی ہے (۵٧) واللہ أعلم بالصواب۔

٤٨ : حدَّثنا مُحَمَّدُ بْنُ عَرْعَرَةَ قَالَ : حدَّثنا شُعْبَةُ ، عَنْ زُبَيْدٍ قَالَ : سَأَلْتُ أَبَا وَائِلٍ عَنِ الْمُرْجِئَةِ فَقَالَ حَدَّثَنِي عَبْدُ اللهِ (۵٨) أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ : (سِبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ ، وَقِتَالُهُ كُفْرٌ) .
[٥٦٩٧ : ٦٦٦٥]

تراجمِ رجال

(۱) محمد بن عرعرہ: یہ محمد بن عرعرہ (بالعین والراء المہملتین فی کلا الموضعین ، علی وزن فعللۃ) بن البِرِنْد (بکسر الباء الموحدۃ والراء المکسورۃ ویقال بفتحھما ، وسکون النون وفی آخرہ دال مھملۃ) القرشی السامی (بالسین المھملۃ) البصری ہیں ، ان کی کنیت ابو عبداللہ ، یا ابو ابراہیم ، یا ابو عمرو ہے (۵۹)۔

یہ اسماعیل بن مسلم عبدی ، جریر بن حازم ، عبداللہ بن عون ، عمر بن ابی زائدہ اور مبارک بن

---

(۵٦) السنن لأبی داود ، کتاب الصلاۃ ، باب فی الاستغفار ، رقم (۱۵۱۴) والجامع للترمذی کتاب الدعوات ، باب رقم (۱۰۷) رقم الحدیث (۳۵۵۹)

(۵٧) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۷۷)۔

(۵٨) الحدیث أخرجہ البخاری أیضاً فی کتاب الأدب ، باب ماینھی عن السباب واللعن ، رقم (٦۰۴۴) وفی کتاب الفتن ، باب قول النبی ﷺ : لا ترجعوا بعدی کفاراً یضرب بعضکم رقاب بعض ، رقم (٧۰٧٦) وأخرجہ مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۵٨) کتاب الإیمان ، باب بیان قول النبی ﷺ سباب المسلم فسوق وقتالہ کفر ، والنسائی فی سننہ (ج ۲ ص ۱٧۴) کتاب المحاربۃ ، باب قتال المسلم ۔ والترمذی فی جامعہ ، فی کتاب البر والصلۃ باب (بدون ترجمۃ ، بعد باب ماجاء فی الشتم) رقم (۱۹۸۳) وفی کتاب الإیمان ، باب ماجاء : سباب المؤمن فسوق ، رقم (۲٦۳۴) و (۲٦۳۵) وابن ماجہ فی سننہ ، فی المقدمۃ ، باب فی الإیمان ، رقم (٦۹) وفی کتاب الفتن ، باب سباب المسلم فسوق وقتالہ کفر ، رقم (۳۹۳۹)۔

(۵۹) دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۲٦ ص ۱۰٨ و ۱۰۹) وعمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲٧٧)۔

فضالہ رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ سے روایت کرتے ہیں (۶۰) ۔

ان سے روایت کرنے والوں میں امام بخاری ، محمد بن بشّار بندار ، محمد بن المثنی ، ابراہیم بن عبداللہ کَجّی اور خود ان کے بیٹے ابراہیم بن محمد بن عرعرہ رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ حضرات ہیں (۶۱) ۔

امام ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة صدوق" (٦٢)۔

امام نسائیؒ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "لیس به بأس" (٦٣)۔

ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے (۶۴) ۔

امام حاکم اور ابن قانع رحمہما اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں "ثقة" (٦٥)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة" (٦٦)۔

۲۱۳ھ میں ان کی وفات ہوئی (٦٧) ۔ رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعةً ۔

(۲) شعبہ: یہ امیر المؤمنین فی الحدیث شعبہ بن الحجاج بن الورد عتکی بصری ہیں ، ان کے مختصر حالات "باب: المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده" کے تحت گذر چکے ہیں (٦٨) ۔

(۳) زبید: یہ زبید (بالباء الموحدة ، مصغراً) بن الحارث بن عبدالکریم بن عمرو بن کعب الیامی (بالیاء المثناة من تحت) الکوفی ہیں ، ان کی کنیت ابو عبدالرحمٰن یا ابو عبداللہ ہے ، ان کی نسبت میں "یامی" کے بجائے "إیامی" بھی کہاجاتا ہے (٦٩) ۔

یہ ابراہیم بن سوید نخعی ، ابراہیم بن یزید نخعی ، ابراہیم تیمی ، سعید بن جبیر ، ابو وائل شقیق بن سلمہ ، امام شعبی ، عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ اور مجاہد بن جبر رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ سے روایت کرتے ہیں (۷۰) ۔

ان سے روایت کرنے والوں میں جریر بن حازم ، حسن بن عبیداللہ ، زہیر بن معاویہ ، سفیان ثوری ،

---

(٦٠) تہذیب الکمال (ج٢٦ ص١٠٩) ۔

(٦١) تہذیب الکمال (ج٢٦ ص١٠٩) ۔

(۶۲) حوالۂ بالا ۔

(۶۳) حوالۂ بالا ۔

(۶۴) الثقات لابن حبان (ج٩ ص٦٩) ۔

(٦٥) تہذیب التہذیب (ج٩ ص٢٣٣) ۔

(٦٦) تقریب التہذیب (ص٣٩٦) رقم (٦١٣٧) ۔

(٦٧) دیکھیے طبقات ابن سعد (ج٧ ص٣٠٥) والثقات لابن حبان (ج٩ ص٦٩) والکاشف (ج٢ ص٢٠١) رقم (٥٠٤٧) ۔

(٦٨) دیکھیے کشف الباری (ج١ ص٦٦٨) ۔

(٦٩) دیکھیے تقریب التہذیب (ص٢١٣) رقم (١٩٨٩) وتہذیب الکمال (ج٩ ص٢٨٩ و ٢٩٠) ۔

(٧٠) تہذیب الکمال (ج٩ ص٢٩٠) ۔

سلیمان الاعمش ، مالک بن مِغول ، مِسعر بن کِدام اور منصور بن المعتمر رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ حضرات ہیں (۷۱)

امام یحیی بن سعید القطان رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثبت" (۷۲)۔

امام یحیی بن معین ، ابو حاتم اور امام نسائی رحمہم اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں "ثقة" (۷۳)۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "حجة قانت للّٰه" (۷۴)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة ثبت عابد" (۷۵)۔

امام مجاہد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "أعجب أهل الكوفة إليّ أربعة: محمد بن عبدالرحمٰن بن يزيد، وأبو هبيرة يحيى بن عبّاد، وطلحة، وزبيد" (۷۶)۔

انھوں نے اپنی رات کو تین حصّوں میں منقسم کر رکھا تھا ، اس طرح کہ پوری رات عبادت ہوتی رہے ، چنانچہ ایک حصہ میں خود عبادت کرتے تھے ، دوسرے حصہ میں ان کے بیٹے عبدالرحمٰن اٹھ جاتے تھے اور تیسرے حصے میں ان کے دوسرے بیٹے عبداللہ اٹھ جایا کرتے تھے ، پھر بسا اوقات یہ اپنے حصہ کو مکمل کرکے عبدالرحمٰن کو اٹھاتے ، وہ کچھ سستی کرتے تو ان کی جگہ خود مصروفِ عبادت ہوجاتے اور پھر عبداللہ کو اٹھاتے ، وہ بھی سستی کرتے تو ان کی جگہ بھی خود عبادت میں لگ جاتے ، اس طرح کبھی کبھی پوری رات کھڑے رہتے تھے (۷۷) ۔

۱۲۲ھ یا ۱۲۴ھ میں ان کا انتقال ہوا (۷۸) ۔ رحمہ اللہ تعالیٰ رحمة واسعة۔

(۴) ابووائل: یہ مشہور مخضرم تابعی حضرت ابووائل شقیق بن سلمہ اسدی کوفی ہیں ، انھوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا زمانہ پایا لیکن آپ کی زیارت کی سعادت حاصل نہیں ہوئی (۷۹) ۔

یہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں ، لیکن یہ روایات مرسل ہیں ، جب کہ ان کو حضرت عمر ، حضرت عثمان ، حضرت علی ، حضرت عبداللہ بن مسعود ، حضرت عمار بن یاسر ، حضرت

---

(۷۱) تہذیب الکمال (ج۹ ص ۲۹۱)۔

(۷۲) تہذیب الکمال (ج۹ ص ۲۹۲) وسیر أعلام النبلاء (ج۵ ص ۲۹۷)۔

(۷۳) حوالہ جات بالا۔

(۷۴) الکاشف للذہبی (ج۱ ص ۴۰۱) رقم (۱۶۱۴)۔

(۷۵) تقریب التہذیب (ص ۲۱۳) رقم (۱۹۸۹)۔

(۷۶) تہذیب الکمال (ج۹ ص ۲۹۱) وسیر أعلام النبلاء (ج۵ ص ۲۹۷)۔

(۷۷) تہذیب الکمال (ج۹ ص ۲۹۲) وسیر أعلام النبلاء (ج۵ ص ۲۹۶)۔

(۷۸) دیکھیے تہذیب الکمال (ج۹ ص ۲۹۲)۔

(۷۹) تہذیب الکمال (ج۱۲ ص ۵۴۸) وتہذیب النووی (ج۱ ص ۲۴۷) وسیر أعلام النبلاء (ج۴ ص ۱۶۱)۔

خباب بن الارت ، حضرت سعد بن ابی وقاص ، حضرت ابو موسیٰ اشعری ، حضرت اسامہ بن زید ، حضرت عبداللہ بن عمر ، حضرت عبداللہ بن عباس ، حضرت عبداللہ بن الزبیر ، حضرت ابو الدرداء ، حضرت ابو مسعود بدری حضرت براء بن عازب ، حضرت مغیرہ بن شعبہ ، حضرت جریر بن عبداللہ بَجَلی ، حضرت کعب بن عُجرہ ، حضرت ابوہریرہ ، حضرت عائشہ ، حضرت ام سلمہ ، حضرت معاذ بن جبل اور حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہم کے علاوہ دیگر صحابۂ کرام سے بھی سماعِ حدیث کی سعادت حاصل ہے (۸۰) ۔

ان سے روایت کرنے والوں میں جامع بن ابی راشد ، حبیب بن ابی ثابت ، حماد بن ابی سلیمان الفقیہ ، زبید الیامی ، سعید بن مسروق ثوری ، سلیمان الاعمش ، سلمۃ بن کُہیل ، عاصم بن بہدلہ ، عامر بن شراحیل شعبی، منصور بن المعتمر ، ابو اسحاق سبیعی اور مغیرہ بن مِقسم ضبی رحمہم اللہ تعالیٰ جیسے بہت سے علماء واساطینِ حدیث ہیں (۸۱) ۔

امام وکیع بن الجراح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "کان ثقة" (۸۲) ۔

امام یحیی بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة لا یُسأل عن مثله" (۸۳) ۔

امام محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "کان ثقة کثیر الحدیث" (۸۴) ۔

عمرو بن مرہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "قلت لأبی عبیدة: من أعلم أهل الکوفة بحدیث عبداللّٰه؟ قال: أبووائل" (۸۵) ۔

ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "علیک بشقیق؛ فإنی أدرکت الناس وهم متوافرون، وإنهم لیعدونه من خیارهم" (۸۶) ۔

آپ نہایت اعلیٰ اخلاقِ کریمہ کے مالک تھے ، عاصم بن بہدلہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ماسمعت أباوائل سب إنسانا قط ولا بهیمة" (۸۷) ۔

---

(۸۰) حوالہ جاتِ بالا ۔

(۸۱) حوالہ جاتِ بالا ۔

(۸۲) تہذیب الکمال (ج۱۲ص۵۵۳) ۔

(۸۳) تہذیب الکمال (ج۱۲ص۵۵۳) وسیر أعلام النبلاء (ج۴ص۱۶۴) ۔

(۸۴) طبقات ابن سعد (ج۶ص۱۰۲) ۔

(۸۵) تہذیب الکمال (ج۱۲ص۵۵۲) وسیر أعلام النبلاء (ج۴ص۱۶۳) وتہذیب النووی (ج۱ص۲۴۷) ۔

(۸۶) تہذیب النووی (ج۱ص۲۴۷) وتہذیب الکمال (ج۱۲ص۵۵۲) وسیر أعلام النبلاء (ج۴ص۱۶۳) وطبقات ابن سعد (ج۶ص۹۹) ۔

(۸۷) تہذیب الکمال (ج۱۲ص۵۵۲) ۔

آپ کے زرّیں اقوال میں سے ہے "نعم الرب ربّنا، لوأطعناه ماعصانا" (۸۸)۔

اسی طرح آپ کا ارشاد ہے "مافی أمرائنا هؤلاء، واحدة من اثنتین: مافیهم تقوی أهل الإسلام، ولا عقول أهل الجاهلیة" (۸۹)۔

۸۲ھ میں آپ کا انتقال ہوا (۹۰)۔ رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعۃً۔

(۵) عبداللہ: یہ مشہور صحابی حضرت عبداللہ بن مسعود ہُذَلی رضی اللہ عنہ ہیں، ان کے حالات پیچھے "باب ظلم دون ظلم" میں گذر چکے ہیں۔

سألت أباوائل عن المرجئة

زبید کہتے ہیں کہ میں نے ابووائل سے "مرجئہ" کے بارے میں پوچھا۔ مطلب یہ ہے کہ مرجئہ کا جو یہ خیال ہے کہ ایمان کے ہوتے ہوئے معاصی اور ترکِ عمل مضر نہیں، صحیح ہے یا نہیں؟ تو ابو وائل رحمۃ اللہ علیہ نے بجائے اس کے کہ اپنی طرف سے کوئی جواب دیتے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے حوالے سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث نقل کردی جو بیک وقت دعویٰ بھی ہے اور دلیل بھی، یعنی مرجئہ کا مذہب باطل ہے، اس لیے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم "سباب" کو فسق اور "قتال" کو کفر قراردے رہے ہیں۔

ارجاء سے کیا مراد ہے؟

"ارجاء" کے معنی لغت میں مؤخر کرنے کے آتے ہیں اور اصطلاح میں "ارجاء" اعمال کو مؤخر کرنے کو کہتے ہیں، مرجئہ یہ کہتے تھے کہ ایمان کی حقیقت صرف تصدیق ہے، اور ان میں سے بعض تصدیق واقرار کے مجموعہ کو ایمان کہتے تھے، لیکن عمل کو سب ہی ایمان سے خارج قراردیتے تھے۔ مطلق ارجاء سے یہی "إرجاء فی الإیمان" مراد لیتے ہیں۔

ضروری تنبیہ

بعض حضرات نے نقل کیا ہے کہ سب سے پہلے ارجاء کا قول اختیار کرنے والے حسن بن محمد بن

(۸۸) تہذیب الکمال (ج۱۲ ص۵۵۳) وسیر أعلام النبلاء (ج۴ ص۱۶۴)۔

(۸۹) حوالہ جات بالا۔

(۹۰) تہذیب الکمال (ج۱۲ ص۵۵۴) والکاشف (ج۱ ص۴۸۹) رقم (۲۳۰۲)۔

الحنفیہ تھے، چنانچہ ابن سعد رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے "وھو أول من تکلم فی الإرجاء" (۹۱)۔

اسی طرح ایوب سختیانی رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے "إن أول من تکلم فی الإرجاء رجل من أھل المدینة یقال لہ: الحسن بن محمد" (۹۲)۔

مغیرہ رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے "أول من تکلم فی الإرجاء الحسن بن محمد بن الحنفیة" (۹۳)۔

اسی طرح حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے "وھو أول المرجئة" (۹۴)۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان کو "مرجئہ" کا بانی قرار دینا بالکل درست نہیں۔ اس لیے کہ انھوں نے "إرجاء فی الإیمان" کا قول اختیار نہیں کیا، بلکہ ان کو "مرجئہ" میں سے قرار دینے کی وجہ یہ ہوئی تھی کہ انھوں نے یہ رائے ظاہر کی تھی کہ ہم حضرت ابوبکر صدیق اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما کے ساتھ محبت رکھتے ہیں اس لیے کہ ان کی وجہ سے امت میں قتال کی نوبت نہیں آئی، اور ان کے بارے میں کسی کو کبھی شک نہیں ہوا، جب کہ ان کے بعد جو حضرات آئے ان کے دَور میں مسلمانوں کے درمیان قتال ہوا، اور فتنے پیدا ہوئے، اس لیے ہم ان کے معاملہ کو "مؤخر" کرتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کے حوالے کرتے ہیں، نہ ان سے دوستی کا اظہار کرتے ہیں اور نہ ہی اعلانِ براءت کرتے ہیں۔

چنانچہ حافظ مزی رحمۃ اللہ علیہ نے عثمان بن ابراہیم بن محمد بن حاطب سے نقل کیا ہے "أول من تکلم فی الإرجاء الأول: الحسن بن محمد بن الحنفیة؛ کنت حاضراً یوم تکلّم، وکنت فی حلقتہ مع عمّی، وکان فی الحلقة: جخدب، وقوم معہ، فتکلموا فی علی، وعثمان، وطلحة، والزبیر، فأکثروا، والحسن ساکت؛ ثم تکلم، فقال: قد سمعت مقالتکم، ولم أر شیئا أمثل من أن یُرجأ علی، وعثمان، وطلحة، والزبیر، فلا یُتَوَلّوا ولا یُتبرأ منھم..." (۹۵)۔

اسی طرح انھوں نے جو رسالہ لکھا ہے اس کے آخر میں ہے "ونوالی أبابکر وعمر رضی اللہ عنھما، ونجاھد فیھما؛ لأنھما لم تقتتل علیھما الأمة، ولم تشک فی أمرھما، ونرجئ من بعدھما ممن دخل فی الفتنة، فنکِل أمرھم إلی اللہ..." (۹۶)۔

---

(۹۱) طبقات ابن سعد (ج۵ ص۳۲۸)۔

(۹۲) تہذیب الکمال (ج۶ ص۳۲۱)۔

(۹۳) حوالۂ بالا۔

(۹۴) الکاشف (ج۱ ص۳۳۰) رقم (۱۰۶۵)۔

(۹۵) تہذیب الکمال (ج۶ ص۳۲۱)۔

(۹۶) تہذیب التہذیب (ج۲ ص۳۲۱)۔

حتی کہ جب ان کی یہ بات حضرت محمد بن الحنفیہ رحمۃ اللہ علیہ تک پہنچی تو ان کی سرزنش کی اور انھیں زخمی کردیا اور کہا "لا تولی أباک علیا؟" (۹۷) کیا تم اپنے دادا حضرت علی رضی اللہ عنہ سے محبت نہیں رکھتے؟ اس کے بعد انھوں نے وہ رسالہ لکھا جس میں اپنی اس رائے کو ظاہر کیا۔

محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ نے نقل کیا ہے کہ ان کو اپنی اس تصنیف پر افسوس تھا، چنانچہ زاذان اور میسرہ ان کے پاس پہنچے اور ان کی مذکورہ رائے پر ملامت کی تو کہا "لوددت أنی کنت مت ولم أکتبہ" (۹۸)۔

خلاصہ یہ کہ حسن بن محمد بن الحنفیہ کو مرجئہ بمعنی الإرجاء فی الإیمان کا بانی قرار دینا صحیح نہیں، چنانچہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "المراد بالإرجاء الذی تکلم الحسن بن محمد فیہ غیر الإرجاء الذی یعیبہ أھل السنۃ المتعلق بالإیمان..." آگے لکھتے ہیں "فمعنی الذی تکلم فیہ الحسن أنہ کان یری عدم القطع علی إحدی الطائفتین المقتتلتین فی الفتنۃ بکونہ مخطئا أو مصیبا، وکان یری أنہ یرجئ الأمر فیھما، وأما الإرجاء الذی یتعلق بالإیمان، فلم یعرج علیہ، فلا یلحقہ بذلک عاب، واللہ أعلم" (۹۹)۔

اسی طرح حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے "الإرجاء الذی تکلم بہ معناہ أنہ یرجئ أمر عثمان وعلی إلی اللہ، فیفعل فیھم مایشاء" (۱۰۰) واللہ أعلم وعلمہ أتم وأحکم۔

فقال: حدثنی عبداللہ، أن النبی ﷺ قال: سِبَاب المسلم فسوق، وقتالہ کفر

ابووائل رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ مجھے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے حدیث سنائی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مسلمان کو گالی دینا (برا کہنا) فسق ہے اور جنگ وجدال کرنا کفر ہے۔

سباب: یہ یاتو سبّ یسبّ سے اسمِ مصدر ہے، یا باب مفاعلہ سے مصدر ہے جو مشارکت کو چاہتا ہے (۱۰۱)۔

"سبّ" کے معنی لغت میں "قطع" کرنے یعنی "کاٹنے" کے آتے ہیں، چونکہ گالم گلوچ قطعِ تعلّق کا سبب بنتا ہے اس لیے اس کو "سبّ" کہتے ہیں (۱۰۲)۔

---

(۹۷) تہذیب الکمال (ج۶ص ۳۲۲)۔

(۹۸) طبقات ابن سعد (ج۵ص ۳۲۸)۔

(۹۹) تہذیب التہذیب (ج۲ص ۳۲۱)۔

(۱۰۰) حاشیۃ تہذیب الکمال (ج۶ص ۳۲۳) نقلاً عن تاریخ الإسلام للذھبی۔

(۱۰۱) دیکھیے عمدۃ القاری (ج۱ص ۲۷۸)۔

(۱۰۲) دیکھیے تاج العروس (ج۱ص ۲۹۲) وعمدۃ القاری (ج۱ص ۲۷۸)۔

بعض علماء نے کہا ہے کہ یہ "سبة" سے ماخوذ ہے، جس کے معنی "حلقة الدبر" کے ہیں، چونکہ گالی دینے والا مسبوب کے عورات و معائب کو ظاہر کرتا ہے اس لیے اس کو "سب" کہتے ہیں (۱)۔

"المسلم"

اکثر روایات میں یہاں "المسلم" ہی کا لفظ ہے البتہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے "غندر عن شعبة" کے طریق سے ایک روایت نقل کی ہے جس میں "المؤمن" آیا ہے، بظاہر درست روایت "المسلم" ہی کی ہے، جو اکثر رواۃ کی روایت ہے اور "المؤمن" والی روایت بالمعنی نقل کی گئی ہے (۲)۔ واللہ اعلم۔

"فسوق"

فسق کے معنی لغت میں "خروج" کے آتے ہیں اور شریعت کی اصطلاح میں "خروج عن الطاعة" کے آتے ہیں، گویا کہ نافرمان شخص شریعت کی حدود سے باہر نکل گیا (۳)۔

"فسق" کا درجہ "عصیان" سے اونچا ہے، قال اللہ تعالیٰ: "وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ" (۴) فسوق کو کفر و عصیان کے درمیان میں ذکر فرمایا، یعنی اس کا درجہ کفر کے بعد ہے اور عصیان سے پہلے ہے (۵)۔

وقتاله کفر

اور مسلمان کے ساتھ قتال کرنا کافرانہ عمل ہے۔ یہاں حقیقۃً قتال بھی ممکن ہے اور یہ بھی امکان ہے کہ "قتال" سے "مخاصمت" مراد ہو (۶)۔

مرجئہ کی تردید

اس حدیث سے مرجئہ کی تردید ہوگئی، اس طرح کہ گالی دینا گناہ ہے جس کو "فسوق" سے

---

(۱) دیکھیے تاج العروس (ج۱ص۲۹۲) وعمدة القاری (ج۱ص۲۷۸)۔

(۲) دیکھیے فتح الباری (ج۱ص۱۱۲)۔

(۳) دیکھیے فتح الباری (ج۱ص۱۱۲) وعمدة القاری (ج۱ص۲۷۸)۔

(۴) سورة الحجرات/۷۔

(۵) دیکھیے فتح الباری (ج۱ص۱۱۲)۔

(۶) عمدة القاری (ج۱ص۲۷۸)۔

تعبیر کیا ہے، اور "فسوق" مضر ہے، اسی طرح "قتال" بھی ایک گناہ ہے جو "سباب" سے بڑھ کر ہے اور اس کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے "کفر" سے تعبیر کیا ہے، اور کفر بھی مضر ہے، معلوم ہوا کہ معاصی ایمان کے لیے مضر ہیں، لہذا مرجئہ کا یہ کہنا کہ ایمان کے ساتھ معاصی مضر نہیں، غلط اور بے اصل ہے۔

کیا اس حدیث سے خوارج کی تائید ہوتی ہے؟

اس حدیث کے ظاہر سے خوارج نے استدلال کر کے کہا ہے کہ گناہِ کبیرہ یعنی "قتالِ مسلم" کے ارتکاب پر حدیث میں "کفر" کا اطلاق کیا گیا ہے، لہذا معلوم ہوا کہ گناہِ کبیرہ کے ارتکاب سے آدمی ایمان سے خارج ہوجاتا ہے اور کفر میں داخل ہوجاتا ہے۔

خوارج کے استدلال کا الزامی جواب

لیکن ہم الزاماً ان سے کہتے ہیں کہ اگر کبیرہ گناہ کا ارتکاب موجبِ تکفیر ہے تو آپ نے اسی حدیث میں "سباب المسلم فسوق" کیوں فرمایا؟ حالانکہ "سبِّ مسلم" بھی تو کبیرہ گناہ ہے، اس کو "کفر" کیوں نہ فرمایا؟ حالانکہ آپ کے قانون کے مطابق دونوں پر کفر کا اطلاق ہونا چاہیے۔

تحقیقی جواب

"وقتالہ کفر" کا جواب یہ ہے کہ یہ اپنے ظاہر پر محمول نہیں ہے لہذا اس میں تاویل کی جائے گی۔

(۱) سب سے بہتر تاویل یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ اس سے کفرِ اصلی یعنی کفرِ مخرج عن الملۃ مراد نہیں ہے، بلکہ کفرِ فرعی عملی مراد ہے (۷)۔

اسے یوں سمجھئے کہ ایمان کی ایک اصل ہے، وہ تصدیقِ قلبی ہے اور اعمال اس کی فرع ہیں، اسی طرح کفر کی ایک اصل ہے، وہ ہے کفر باللہ اور اعمالِ کفریہ اور معاصی اس کی فرع ہیں، آدمی کفر میں اس وقت داخل ہوگا جب کفرِ اصلی پایا جائے، جیسے ایمان میں اس وقت داخل ہوگا جب تصدیقِ قلبی پائی جائے، اگر امورِ فرعیہ میں سے کوئی چیز پائی گئی لیکن اصل ایمان کا وجود نہیں تو یہ مؤمن نہ ہوگا، مثلاً ایک شخص اللہ پر ایمان نہیں رکھتا، لیکن اس میں توکل کی صفت ہے، یا اس میں جود وسخا ہے، حیا، حلم اور بردباری ہے،

---

(۷) دیکھیے فتح الباری (ج۱ص۱۱۲) وعمدۃ القاری (ج۱ص۲۷۹)۔

یہ سب اعمالِ ایمانیہ اس میں موجود ہیں ، چونکہ یہ سب فروع ہیں ، اصل ایمان نہیں ، اس لیے ان اوصاف والے شخص کو " مؤمن " نہیں کہا جائے گا۔

اسی طرح اگر کسی ایمان والے ، تصدیق والے انسان میں ایسے اوصاف پائے جائیں جو ایمانی اوصاف نہیں ہیں بلکہ کافروں کے اوصاف ہیں ، جیسے گالم گلوچ ، مؤمن کے ساتھ قتال ، طعن فی الأنساب اور نوحہ کرنا وغیرہ ، ان اوصاف کے پائے جانے کی وجہ سے مؤمن ایمان سے خارج نہیں ہوگا ، اس کو دائرۂ ملت سے خارج قرار نہیں دیں گے ، بلکہ وہ مؤمن ہی رہے گا ، البتہ یوں کہیں گے کہ اس کے اندر بعض اوصاف کفار کے سے آگئے ہیں۔

اب اس حدیث پاک میں سمجھئے کہ یہاں کفر سے کفرِفرعی مراد ہے ، یعنی عملِ کفر اور معصیت کا کفر مراد ہے ، اور معاصی کفّار کے اعمال میں سے ہیں۔ یہی توجیہ ان تمام مواقع میں چلے گی جہاں کسی عمل کو شارع علیہ الصلاۃ والسلام نے کفر کہا ہے۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے پیچھے "باب کفران العشیر وکفر دون کفر" میں یہی بیان فرمایا ہے۔

(۲) بعض علماء نے کہا ہے کہ "قتال" کو "کفر" قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ یہ عمل "کفر" کے مشابہ ہے ، کیونکہ مؤمن کے ساتھ قتال کرنا کافر کا کام ہے (۸)۔

اس تاویل کا حاصل بھی پہلی تاویل کی طرح ہے۔

(۳) بعض علماء فرماتے ہیں کہ یہاں کفر سے کفرِلغوی مراد ہے ، لغت میں "کفر" کے معنی "ستر" کے آتے ہیں ، کافر کو کافر اسی لیے کہاجاتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی ربوبیت کو مستور کرتا ہے ، اس کی وحدانیت ، رزاقیت ، خالقیت اور مخصوص صفات کو مستور کرتا ہے اور غیروں کے لیے ثابت کرتا ہے۔

یہاں مسلمان کے ساتھ قتال کو کفر جو کہاگیا ہے وہ اس لیے کہ یہ شخص نعمتِ اسلام کو مستور کررہا ہے ، اسلام تو "سلم" سے ماخوذ ہے ، جس کے معنی صلح و آشتی اور سلامتی کے ہیں ، اسلام کا تقاضا تو یہ تھا کہ مسلمانوں کے ساتھ مسالمت اور مصالحت کے ساتھ رہتا نہ کہ ان کے مقابلہ میں تلوار کھینچتا ، گویاکہ قتال کرکے اس نے مسلمان اور اسلام کے حق کو مستور کردیا (۹)۔

(۴) علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "إنہ یؤول إلی الکفر لشؤمہ" یعنی "قتال" اپنی نحوست کی وجہ سے بالآخر کفر تک پہنچادے گا (۱۰)۔

---

(۸) حوالہ جات بالا۔

(۹) فتح الباری (ج۱ص۱۱۲) وعمدۃ القاری (ج۱ص۲۷۹)۔

(۱۰) شرح الکرمانی (ج۱ص۱۹۰)۔

(۵) امام خطّابی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو استحلال پر محمول کیا ہے، یعنی مطلب یہ ہے کہ مسلمان کے ساتھ قتال کرنا کفر ہے اور قتال کرنے والا کافر ہوجائے گا، بشرطیکہ اس کا عقیدہ یہ ہو کہ مسلمان مباح الدم ہے، اور اس بات کو نہ مانے کہ اسلام نے اس کے خون کو معصوم قرار دیا ہے اور اس کا خون بہانا حرام ہے (۱۱)۔

لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ پھر اس میں کسی معصیت کی تخصیص کیوں ہے؟ جس طرح قتال استحلال کی وجہ سے باعثِ تکفیر ہے اسی طرح گالم گلوچ بھی استحلال کی وجہ سے باعثِ تکفیر ہے، حالانکہ شارع علیہ الصلاۃ والسلام "سباب" کو "فسق" اور "قتال" کو "کفر" قرار دے رہے ہیں۔ معلوم ہوا کہ شارع علیہ الصلوۃ والسلام نے استحلال کی صورت مراد نہیں لی (۱۲)۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں اشکال یہ ہوتا ہے کہ جب اس حدیث میں "وقتالہ کفر" میں "کفر" سے مراد کفرِ فرعی ہے اصلی نہیں، اور اہل السنۃ و الجماعۃ کے نزدیک معصیتِ کبیرہ کے ارتکاب سے انسان ایمان سے خارج نہیں ہوتا تو پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جیسے "سباب" کے لیے "کفر" کا عنوان اختیار نہیں فرمایا تو "قتال" کے لیے بھی آپ "کفر" کا عنوان اختیار نہ فرماتے! آپ نے "کفر" کا عنوان کیوں تجویز فرمایا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ "قتال" "سباب" کے مقابلہ میں "اغلظ" ہے، یا چونکہ وہ کفار کے اخلاق کے زیادہ مشابہ ہے، اس لیے اس پر آپ نے "کفر" کا اطلاق فرمایا، اور "سباب" کا درجہ چونکہ اس سے کمتر ہے اس لیے اس کے لیے "فسوق" کا عنوان اختیار فرمایا (۱۳)۔

اس کو یوں سمجھئے کہ قاعدہ یہ ہے کہ جب دو چیزیں ایک نوع کی ہوتی ہیں لیکن ان کے مراتب میں فرق ہوتا ہے، ایک کا مرتبہ کم ہوتا ہے اور ایک کا مرتبہ زیادہ ہوتا ہے تو وہاں بلغاء عنوان میں فرق کیا کرتے ہیں تاکہ ان کے درجاتِ متفاوتہ کی طرف اشارہ ہوجائے۔

یہاں بھی چونکہ "قتال" اور "سباب" بحیثیت معصیت ہونے کے دونوں کی نوع ایک ہے، لیکن ان میں قتال کی حیثیت اشد ہے سباب کے مقابلے میں، ان کے تفاوتِ درجات کی طرف اشارہ کرنے کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک کے لیے ہلکا یعنی "فسوق" کا عنوان اختیار فرمایا اور دوسرے

(۱۱) أعلام الحدیث للخطابی (ج۱ص۱۷۸) وفتح الباری (ج۱ص۱۱۲) وعمدۃ القاری (ج۱ص۲۷۹)۔

(۱۲) دیکھیے فتح الباری (ج۱ص۱۱۳)۔

(۱۳) دیکھیے شرح الکرمانی (ج۱ص۱۹۰) وعمدۃ القاری (ج۱ص۲۷۹)۔

کے لیے سخت یعنی "کفر" کا عنوان اختیار فرمایا، اگرچہ یہ دونوں "کفر دون کفر" کی قبیل سے ہیں (۱۴)۔ واللہ اعلم۔

مرجئہ کے دو مغالطے اور ان کا ازالہ

مرجئہ جو کہتے ہیں کہ نجات کے لیے محض ایمان کافی ہے، اپنے اس فاسد عقیدے کو ظاہر کرنے کے لیے دو جملے کہتے ہیں جو بظاہر بہت مؤثر ہیں:۔

ایک یہ کہ جس طرح کوئی طاعت کفر کے ساتھ نافع نہیں ہوتی اسی طرح ایمان کے ساتھ کوئی معصیت مضر نہیں ہونی چاہیے، بظاہر یہ جملہ قابلِ غور نظر آتا ہے لیکن حقیقت میں یہ ایک دھوکا ہے، مرجئہ نے ایمان و کفر کی حقیقت کو نہیں سمجھا۔

علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک مثال سے ایمان و کفر کی حقیقت بیان کی ہے جس سے ان کا یہ مغالطہ رفع ہوجائے گا۔

وہ فرماتے ہیں کہ " حیات و موت یہ دو بالمقابل چیزیں ہیں، حیات میں ہر قسم کے نقصانات اور امراض پائے جاتے ہیں، جن کے اعتبار سے حیات میں بے شمار مراتب و مدارج ہیں، ایک پہلوان جیسے تندرست شخص کو بھی زندہ انسان کہاجاتا ہے اور ایک بڈھا جو مدّتوں سے بیماری میں مبتلا ہے اور اسی انتظار میں ہے کہ کسی بھی وقت روح پرواز کرجائے، اس کو بھی زندہ کہاجاتا ہے، مگر دونوں میں بالکل واضح فرق ہے، دونوں کی حیات ایک درجہ کی نہیں، اور جب تک حیات کسی بھی درجہ کی رہے، بقدرِ رمق ہی سہی، اس کے لیے تدابیر کی جاتی ہیں اور بسااوقات یہ تدابیر نافع بھی ہوجاتی ہیں، کوئی بھی عاقل یہ نہیں کہہ سکتا کہ حیات میں جو کچھ عوارض و امراض پیش آتے ہیں کوئی تدبیر ان کے لیے نافع نہیں ہوتی، ساری دنیا اس کو تسلیم کرتی ہے کہ جب تک حیات باقی ہے، جس درجہ میں بھی ہو، تدابیر نافع ہوسکتی ہیں، مگر موت آجانے کے بعد کوئی علاج نافع نہیں ہوسکتا خواہ کیسے ہی اعلیٰ پیمانہ پر تدبیر کی جائے۔

جب یہ بات سمجھ میں آگئی تو یہ سمجھئے کہ اصطلاحِ قرآن میں کفر اور ایمان کو موت و حیات سے تعبیر کیاگیا ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنٰهُ" (۱۵) یعنی جو جہل و ضلالت کی موت مرچکا تھا پھر ہم نے اس کو ایمان و عرفان کی روح سے زندہ کیا۔ ایک دوسرے مقام پر ارشاد ہے: "إِنَّكَ لَا

---

(۱۴) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۵۲۱)۔

(۱۵) الأنعام/۱۲۲۔

تُسْمِعُ الْمَوْتٰی" (۱۶) یعنی جس طرح ایک مردہ کو خطاب کرنا اس کے حق میں سودمند نہیں ، یہی حال ان کا ہے جن کے قلوب مرچکے ہیں ، ان کے حق مین کوئی نصیحت کارگر اور نافع نہیں ۔

مرجئہ کا مذکورہ قول ایسا ہی ہے جیساکہ کوئی کہے کہ جس طرح موت کے ساتھ کوئی تدبیر و علاج نافع نہیں اسی طرح حیات کے ساتھ کوئی بدپرہیزی مضر نہیں ہوسکتی ، یہ بات بجز مجنون کے اور کون کہہ سکتا ہے ؟ مرجئہ کی یہ بات یقیناً غلط ہے ۔

دوسرا جملہ جس سے وہ لوگوں کو مغالطہ میں ڈالتے ہیں وہ یہ کہ جس طرح کفر کو ایک لمحہ کے لیے جنّت میں رسائی نہیں ہوگی ، اسی طرح ایمان کو بھی ایک آن کے لیے دوزخ میں رسائی نہیں ہونی چاہیے ، اب اگر عصاۃِ مؤمنین کو دوزخ میں ڈالا جائے گا تو ان کے ساتھ ساتھ ایمان کا بھی دوزخ میں جانا لازم آئے گا ۔

اس کا جواب حضراتِ صوفیہ نے تو یہ دیا ہے کہ عصاۃِ مؤمنین کو دوزخ میں ڈالتے وقت ان کے ایمان کو علیحدہ کرکے رکھ لیا جائے گا ، جیساکہ قیدی کو جیل میں داخل کرتے وقت اس کا لباس وغیرہ اتار کر رکھ لیا جاتا ہے اور قیدیوں کی وردی میں اس کو جیل میں رکھا جاتا ہے ، پھر جب مدّتِ سزا ختم ہوجائے گی تو لباسِ ایمانی پہناکر جنت میں داخل کیا جائے گا ۔

اَعراض اپنے محل سے کیسے جدا ہوں گے ؟

باقی رہا یہ اشکال کہ ایمان اور ایمانیات تو اَعراض ہیں یہ اپنے محل سے علیحدہ کس طرح ہوسکتے ہیں ؟

مگر اشکال کی گنجائش ہی نہیں ، کیونکہ دارِ آخرت میں اعراض جواہر بن جائیں گے ، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ اس مادی دنیا کے علاوہ ایک اور ایسا عالم موجود ہے جس میں معنوی اور مخفی چیزیں مثلاً صفاتِ انسانی وغیرہ اپنی صفت کے مناسب جسم میں ظہور پذیر ہوں گی ، چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا : "اقرءوا القرآن فإنہ یأتی یوم القیامة شفیعاً لأصحابہ ، اقرءوا الزّهراوین: البقرة وسورة آل عمران ، فإنهما تأتیان یوم القیامة کأنهما غمامتان ، أوکأنهما غیایتان ، أوکأنهما فِرْقانِ من طیرٍ صواف ، تُحاجّان عن أصحابهما ..." (۱۷) اس حدیث میں سورۃ البقرہ اور سورۃ آل عمران کے بارے میں آپ نے فرمایا ہے کہ وہ دونوں سورتیں قیامت کے دن دو بدلیوں ، یا دو چھتریوں یا صف بستہ پرندوں کے دو غول کی صورت میں آئیں گی ۔

---

(۱۶) النمل/۸۰۔

(۱۷) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۷۰) کتاب فضائل القرآن ، باب فضل قراءۃ القرآن و سورۃ البقرۃ ۔

اسی طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "إن اللہ یبعث الأیام یوم القیامة علی هیأتها، ویبعث الجمعة زهراء منیرة، أهلها یحفون بها کالعروس، تهدیٰ إلی کریمها، تضیء لهم، یمشون فی ضوئها، ألوانهم کالثلج بیاضاً، وریحهم یسطع کالمسک، یخوضون فی جبال الکافور، ینظر إلیهم الثقلان، لا یطرقون إلا تعجباً حتی یدخلون الجنة، لا یخالطهم إلا المؤذنون المحتسبون" (۱۸)۔

اس حدیث شریف میں جمعہ کے دن کے بارے میں آیا ہے کہ اللہ تعالیٰ اسے چمک دمک اور روشنی کے ساتھ ظاہر کریں گے۔

اسی طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "یؤتیٰ بالموت کهیأة کبش أملح..." (۱۹)۔

اس کے علاوہ اور بہت سی احادیث ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ اس عالمِ عنصری کے علاوہ اور بہت سی ایسی چیزیں ہیں جن کا عام لوگوں کے نزدیک جسم نہیں ہے، مگر وہ اپنی صفات کے مناسب جسم رکھتی ہیں، جیساکہ اعمال کو تولا جائے گا (۲۰) اور تسبیح وغیرہ اشجار کی صورت میں ہوں گی (۲۱)۔

حضرت شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "عصاۃِ مؤمنین" کو مع ایمان دوزخ میں ڈالنے میں کیا شبہہ ہے؟! جس طرح سونے کو بھٹی میں ڈالا جاتا ہے مگر اصلی سونا نہیں جلتا، بلکہ دوسری کدورتیں فنا ہوکر سونا خالص صاف چمکتا ہوا نکل آتا ہے، ایسے ہی دھوبی زیادہ میلے کپڑے کو بھٹی پر چڑھاتا ہے، میل کٹ کر کپڑا صاف نکل آتا ہے، اسی طرح مؤمن کو آگ میں ڈالنے سے اس کا قلب جو محلِ ایمان ہے محفوظ رہے گا، اس پر کوئی زد نہیں پڑے گی، اس کا قلب ویسا ہی آگ کے اثر سے محفوظ رہے گا جیساکہ حضرت خلیل اللہ علیہ السلام اپنے جسدِ مبارک کے ساتھ آگ کے اندر محفوظ رہے تھے (۲۲) واللہ أعلم وعلمه أتم وأحکم۔

---

(۱۸) المستدرک للحاکم (ج۱ص ۲۷۷) کتاب الجمعة، فضائل یوم الجمعة، وکذلک رواه ابن خزیمة فی صحیحه، کذا قال الألبانی فی سلسلة الأحادیث الصحیحة (ج۲ص ۳۳۰ و ۳۳۱) رقم (۷۰۶)۔

(۱۹) صحیح البخاری (ج۲ص ۶۹۱) کتاب التفسیر، سورة مریم، باب قوله: "وأنذرهم یوم الحسرة..."۔

(۲۰) قال تعالیٰ: "والوزن یومئذ الحق، فمن ثقلت موازینه فاولئک هم المفلحون، ومن خفّت موازینه فاولئک الذین خسروا انفسهم بما کانوا بآیٰتنا یظلمون" (الأعراف/۸و۹) وغیرها من الآیات۔

(۲۱) عن ابن مسعود رضی اللہ عنه قال: قال رسول اللہ ﷺ: "لقیت إبراهیم لیلة أسری بی، فقال: یا محمد، أقرئ أمتک منی السلام، وأخبرهم أن الجنة طیبة التربة، عذبة الماء، وأنها قیعان، وأن غراسها سبحان اللہ، والحمد للہ، ولا إله إلا اللہ، واللہ اکبر" الجامع للإمام الترمذی، کتاب الدعوات، باب (بلا ترجمة، بعد باب ما جاء فی فضل التسبیح والتکبیر والتهلیل والتحمید) رقم (۳۴۶۲)۔

(۲۲) مرجئہ کے مغالطے اور ان کے ازالے سے متعلق تمام مباحث فضل الباری (ج۱ص ۵۱۸ـ ۵۲۱) سے ماخوذ ہیں۔

۴۹ : أَخْبَرَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ : حدَّثنا إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ ، عَنْ حُمَيْدٍ ، عَنْ أَنَسٍ قَالَ : أَخْبَرَنِي عُبَادَةُ بْنُ ٱلصَّامِتِ (۲۳) أَنَّ رَسُولَ ٱللهِ ﷺ خَرَجَ يُخْبِرُ بِلَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ، فَتَلَاحَى رَجُلَانِ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ فَقَالَ : (إِنِّي خَرَجْتُ لِأُخْبِرَكُمْ بِلَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ ، وَإِنَّهُ تَلَاحَى فُلَانٌ وَفُلَانٌ ، فَرُفِعَتْ وَعَسَى أَنْ يَكُونَ خَيْرًا لَكُمْ ، ٱلْتَمِسُوهَا فِي ٱلسَّبْعِ وَٱلتِّسْعِ وَٱلْخَمْسِ) . [۱۹۱۹ ، ۵۷۰۲]

تراجم رجال

(۱) قتیبہ بن سعید: ان کے حالات پیچھے "باب إفشاء السلام من الإسلام" کے تحت گذر چکے ہیں۔

(۲) اسماعیل بن جعفر: ان کے حالات بھی پیچھے "باب علامة المنافق" کے تحت آ چکے ہیں۔

(۳) حُمید: یہ ابو عبیدہ حُمید - بالتصغیر - بن ابی حمید الطویل ، الخزاعی ، البصری ہیں (۲۴) ان کے والد ابو حمید کے نام میں تقریباً دس اقوال ہیں (۲۵)۔

ان کو " طویل " کیوں کہا جاتا ہے؟

اس سلسلے میں ایک قول تو یہ ہے کہ یہ خود چھوٹے قد کے تھے ، لیکن ان کے دونوں ہاتھ لمبے تھے ، چنانچہ کہا جاتا ہے کہ یہ میت کے پاس کھڑے ہو کر جب اپنے دونوں ہاتھوں کو پھیلاتے تو ایک ہاتھ اس کے سر تک پہنچتا تھا اور دوسرا ہاتھ اس کے پاؤں کو چھوتا تھا۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ یہ خود تو غیر معمولی طویل نہیں تھے البتہ ان کے پڑوس میں ان کا ایک ہمنام رہتا تھا جو " حمید قصیر " کے نام سے پہچانا جاتا تھا ، چنانچہ ان کو امتیاز کے لیے " حمید الطویل " کہا گیا (۲۶)۔

انھوں نے حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ کے علاوہ تابعین کی ایک بہت بڑی جماعت سے حدیثیں سنی ہیں جن میں حضرت ثابت بُنانی ، حسن بصری ، رجاء بن حَیْوَہ ، عِکرِمہ مولی ابن عباس اور نافع

---

(۲۳) الحديث أخرجه البخاري ايضاً في صحيحه ، في كتاب فضل ليلة القدر ، باب معرفة ليلة القدر لتلاحي الناس ، رقم (۲۰۲۳) وفي كتاب الأدب ، باب ما ينهى عن السباب واللعن ، رقم (۶۰۴۹) والنسائي في سننه الكبرى (ج۲ ص ۲۷۰ و ۲۷۱) كتاب الاعتكاف ، باب التماس ليلة القدر في التسع والسبع والخمس ، رقم ۳۳۹۴ و ۳۳۹۵)۔

(۲۴) تهذيب الكمال (ج۷ ص ۳۵۵)۔

(۲۵) تقريب التهذيب (ص ۱۸۱) رقم (۱۵۴۴)۔

(۲۶) ان تمام اقوال کے لیے دیکھیے تہذیب الأسماء واللغات (ج۱ ص ۱۷۰) وتہذیب الکمال (ج۷ ص ۳۵۸ و ۳۵۹)۔

مولی ابن عمر رحمہم اللہ تعالیٰ خاص طور پر قابل ذکر ہیں (۲۷)۔

ان سے روایت کرنے والے بھی بہت سے اہل علم ہیں جن میں ابو اسحاق ابراہیم بن محمد الفزاری، اسماعیل بن جعفر، اسماعیل بن عُلَیّہ، حماد بن زید، حماد بن سلمہ، ربیع بن صَبیح، زُہیر بن معاویہ، سفیان بن سعید ثوری، سفیان بن عیینہ، شعبہ بن الحجّاج، عبدالعزیز دراوردی، عمران القطّان، معاذ بن معاذ، معتمر بن سلیمان، یحیی بن سعید انصاری، یحیی بن سعید القطّان اور یزید بن ھارون رحمہم اللہ تعالیٰ جیسے اساطین حدیث ہیں (۲۸)۔

ان کی ثقاہت و جلالت پر اتفاق ہے (۲۹)۔

چنانچہ امام یحیی بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة" (۳۰)۔

امام عجلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "بصری تابعی ثقة" (۳۱)۔

امام ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة لابأس به" (۳۲)۔

عبدالرحمن بن یوسف بن خراش رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة صدوق" (۳۳)۔

حمید طویل پر بعض حضرات نے کلام بھی کیا ہے، اس سلسلے میں ایک بات تو یہ کہی گئی ہے کہ یہ تدلیس کیا کرتے تھے، چنانچہ ابن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "کان ثقة کثیر الحدیث، إلا أنہ ربما دلس" (۳۴) اسی طرح ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو کتاب الثقات میں ذکر کرکے فرمایا "وکان یدلّس" (۳۵)۔

ابن خراش رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "فی حدیثه شیء یقال: إن عامة حدیثه عن أنس إنما سمعه من ثابت" (۳۶)۔

اسی طرح شعبہ رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے "کل شیء سمع حمید عن أنس خمسة أحادیث" (۳۷)

---

(۲۷) تہذیب الأسماء (ج ۱ ص ۱۷۰) و تہذیب الکمال (ج ۷ ص ۳۵۵)۔

(۲۸) تہذیب الأسماء (ج ۱ ص ۱۷۰) و تہذیب الکمال (ج ۷ ص ۳۵۶-۳۵۸)۔

(۲۹) قال الحافظ فی ھدی الساری (ص ۳۹۹): "مشهور من الثقات المتفق علی الاحتجاج بهم..."۔

(۳۰) تہذیب الکمال (ج ۷ ص ۳۵۹)۔

(۳۱) حوالۂ بالا۔

(۳۲) حوالۂ بالا۔

(۳۳) حوالۂ بالا۔

(۳۴) طبقات ابن سعد (ج ۷ ص ۲۵۲)۔

(۳۵) الثقات لابن حبان (ج ۴ ص ۱۴۸)۔

(۳۶) تہذیب الکمال (ج ۷ ص ۳۵۹)۔　　(۳۷) تہذیب الکمال (ج ۷ ص ۳۶۰)۔

نیز ان ہی سے منقول ہے: "لم یسمع حمید من أنس إلا أربعة وعشرین حدیثاً، والباقی سمعها من ثابت، أو ثبته فیها ثابت" (۳۸)۔

ابوبکر بردیجی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "وأما حدیث حمید فلا یحتج منه إلا بما قال: حدثنا أنس" (۳۹)

ایک بات یہ بھی کہی گئی ہے کہ ان کو ان حدیثوں میں تمیز نہیں رہی تھی جو انھوں نے براہِ راست حضرت انس رضی اللہ عنہ سے سنیں اور ان حدیثوں میں جو "ثابت عن انس" اور "قتادہ عن انس" کے طریق سے سنیں (۴۰)۔

امام یحیی بن سعید رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "کان حمید الطویل إذا ذهبت تَقِفُه علی بعض حدیث أنس یشک فیه" (۴۱)۔

نیز امام شعبہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حمید طویل کو بعض احادیث میں شک ہوجایا کرتا تھا (۴۲)۔

تیسری بات یہ کہی گئی ہے کہ زائدہ نے حمید الطویل کی حدیثیں چھوڑ دی تھیں (۴۳)۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ ثقہ راوی ہیں اور ان پر جو کچھ کلام کیا گیا ہے اس کی وجہ سے ان کی احادیث کو رد نہیں کیا جائے گا۔

جہاں تک ان کی تدلیس کا تعلق ہے، سو یہ تدلیس مضر نہیں کیونکہ اس میں واسطہ متعین ہے، اور وہ ثقہ ہے، چنانچہ حافظ ابوسعید علائی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "فعلی تقدیر أن یکون أحادیث حمید مدلسة، فقد تبیّن الواسطة فیها، وهو ثقة صحیح" (۴۴)۔

جہاں تک ان کے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے صرف پانچ حدیثیں سننے کا تعلق ہے سو یہ روایت درست نہیں، چنانچہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ اس روایت کے بارے میں (جو عیسی بن عامر کے واسطے سے منقول ہے) فرماتے ہیں: "وروایة عیسی بن عامر المتقدمة: أن حمیداً إنما سمع من انس خمسة احادیث: قول باطل، فقد صرح حمید بسماعه من انس بشیء کثیر، وفی صحیح البخاری من ذلک جملة، وعیسی بن

(۳۸) تہذیب الکمال (ج ۷ص ۳۶۰)۔

(۳۹) تہذیب التہذیب (ج ۳ص ۴۰)۔

(۴۰) تہذیب الکمال (ج ۷ص ۳۶۲) وتہذیب التہذیب (ج ۳ص ۳۹)۔

(۴۱) تہذیب الکمال (ج ۷ص ۳۶۱)۔

(۴۲) تہذیب الکمال (ج ۷ص ۳۶۰ و ۳۶۱)۔

(۴۳) تہذیب الکمال (ج ۷ص ۳۶۲)۔

(۴۴) دیکھیے تہذیب التہذیب (ج ۳ص ۴۰) نیز دیکھیے حاشیۃ سبط ابن العجمی علی الکاشف (ج ۱ص ۳۵۲)۔

عامر ما عرفته" (۴۵)۔

اسی طرح انھوں نے عیسی بن عامر کے بارے میں تصریح کی کہ وہ غیر معتمد راوی ہے (۴۶)۔

حافظ ابن عدی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "وحمید له حدیث کثیر مستقیم، فأغنی لکثرة حدیثه أن أذکر له شیئا من حدیثه، وقد حدث عنه الأئمة، وأما ماذکر عنه أنه لم یسمع من أنس إلا مقدار ماذکر، وسمع الباقی من ثابت عنه، فإن تلک الأحادیث یمیزها من کان یتهمه أنها عن ثابت عنه؛ لأنه قد روی عن أنس، وقد روی عن ثابت عن أنس أحادیث، فأکثر ما فی بابه أن الذی رواه عن أنس البعض مما یدلسه عن أنس، وقد سمعه من ثابت، وقد دلس جماعة من الرواة عن مشایخ قدرَأوهم" (۴۷)۔

جہاں تک ان کے حضرت انس رضی اللہ عنہ کی احادیث میں تمییز نہ کرنے کا تعلّق ہے سو یہ بھی خاص مضر نہیں، کیونکہ جو حضرات یہ گفتگو کررہے ہیں وہ ساتھ ساتھ یہ بھی کہہ رہے ہیں کہ ان میں اگر واسطہ کوئی ہے تو حضرت ثابت بنانی یا حضرت قتادہ رحمہما اللہ تعالیٰ ہیں۔ واسطوں کے متعین ہوجانے کے بعد تو اس اعتراض میں کوئی قوت نہیں رہتی۔

امام یحیی بن سعید رحمۃ اللہ علیہ نے بھی حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیثوں کے بارے میں جو یہ فرمایا ہے کہ ان کو شک ہوجایا کرتا تھا، یہ بھی اسی پر محمول ہے کہ وہ باقاعدہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے براہِ راست سنی ہوئی احادیث اور ان سے بالواسطہ سنی ہوئی احادیث میں تمییز کرکے روایت نہیں کرتے تھے، یا تمییز نہیں کرپاتے تھے، جہاں تک نفسِ حدیث میں غلطی کرنے کا تعلق ہے، سو یہ بات کسی نے نہیں کہی۔

امام شعبہ رحمۃ اللہ علیہ کی بات بھی اسی پر محمول ہے، بلکہ ممکن ہے امام شعبہ رحمۃ اللہ علیہ کو غلط فہمی ہوئی ہو، اس لیے کہ حافظ مزّی رحمۃ اللہ علیہ نے معاذ بن معاذ سے نقل کیا ہے کہ ہم حمید طویل کے پاس بیٹھے تھے کہ شعبہ آئے، اور پوچھنے لگے کہ ابو عبیدہ! فلاں فلاں احادیث میں آپ کو شک ہے؟ حمید نے جواب دیا کہ ہاں! بعض اوقات مجھے شک ہوجاتا ہے، شعبہ جب چلے گئے تو حمید نے کہاکہ مجھے کسی حدیث میں شک نہیں، لیکن چونکہ یہ ڈینگیں مارنے والا اور زیادہ پَر پرزے نکالنے والا لڑکا ہے، اس لیے میں نے چاہا کہ ذرا اس پر سختی کروں (۴۸)۔

اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ امام شعبہ رحمۃ اللہ علیہ نے جو شک ہوجانے کی بات کی ہے وہ اس

(۴۵) تہذیب التہذیب (ج۳ص ۴۰)۔

(۴۶) ھدی الساری (۳۹۹)۔

(۴۷) الکامل فی ضعفاء الرجال (ج۲ص ۲۶۸) ۔ بتصویب التحریفات والأخطاء فی العبارة من سیر أعلام النبلاء (ج۶ص ۱۶۶ و ۱۶۷) وتہذیب الکمال (ج۷ص ۳۶۲)۔

(۴۸) تہذیب الکمال (ج۷ص ۳۶۱)۔

واقعہ پر مبنی ہے، جب کہ حمید ان کو شک لاحق ہونے سے صاف انکار کررہے ہیں!!

اس کے علاوہ حمید کی حضرت انس رضی اللہ عنہ سے براہ راست سنی ہوئی احادیث اور "ثابت عن انس" اور "قتادہ عن انس" کے طریق سے سنی ہوئی احادیث میں اختلاط کا قول شویب بصری کے طریق سے منقول ہے۔ جس کو "درست" کے نام سے بھی پکارا جاتا ہے۔ جو قابلِ اعتناء نہیں ہے۔

چنانچہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "وحکایة سفیان عن درست لیست بشیء؛ فان درست ھالک"(۴۹)۔

جہاں تک زائدہ بن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ کے ان کی حدیثوں کو چھوڑنے کا تعلق ہے سو یہ کسی ایسی بنیاد پر نہیں کہ ان کی حدیثوں میں کوئی عیب ہے بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے سرکاری اہلکاروں کا لباس اور ان کی ہیئت اختیار کی تھی اس لیے انھوں نے ان کی حدیثیں چھوڑ دیں۔

چنانچہ حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "إنما طرحَہ للبسہ سواد الخلفاء، وزِیّ أعوانھم، فعن مکی بن إبراھیم قال: مررت بحمید، وعلیہ ثیاب سود، فقال لی أخی: ألا تسمع منہ؟ فقلت: أأسمع من الشرطی؟ (۵۰)

پھر یہاں یہ بھی واضح رہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے حمید کی صرف ان احادیث کی تخریج اپنی صحیح میں کی ہے جن میں سماع کی تصریح موجود ہے اور ایسی حدیثوں کو بھی انھوں نے متابعۃً اور تعلیقاً نقل کیا ہے (۵۱)۔ واللہ اعلم۔

۱۴۲ھ میں ان کا انتقال ہوا (۵۲)۔ رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعۃً۔

(۴) **انس**: یہ حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ ہیں، ان کے حالات پیچھے "باب من الإیمان أن یحب لأخیہ ما یحب لنفسہ" کے تحت گذر چکے ہیں۔

(۵) **عبادہ بن الصامت**: یہ بھی مشہور صحابی ابو الولید حضرت عبادہ بن الصامت انصاری خزرجی رضی اللہ عنہ ہیں، ان کے حالات بھی پیچھے "باب علامة الإیمان حب الأنصار" کے بعد "باب بلاترجمۃ" کے تحت گذر چکے ہیں۔

---

(۴۹) تہذیب التھذیب (ج۳ص۴۰)۔

(۵۰) میزان الاعتدال (ج۱ص۶۱۰)۔

(۵۱) دیکھیے ھدی الساری (ص۳۹۹)۔

(۵۲) دیکھیے سیر أعلام النبلاء (ج۶ص۱۶۸) وغیرہ۔

أن رسول اللہ ﷺ خرج بخبر بليلة القدر، فتلاحى رجلان من المسلمين

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ القدر کے بارے میں بتانے کے لیے نکلے، مسلمانوں میں سے دو آدمی جھگڑ پڑے۔

"تلاحی" منازعت اور مخاصمت کو کہتے ہیں، حدیث کا مطلب یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ القدر کو متعین طور پر بتانے کے لیے تشریف لارہے تھے تو دیکھاکہ دو شخص زور زور سے بول رہے ہیں، ان کے درمیان کسی بات پر خصومت ہورہی تھی۔

ابن دحیہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول کے مطابق یہ دونوں حضرت کعب بن مالک اور عبداللہ بن ابی حَدْرَدْ رضی اللہ عنہما تھے، حضرت کعب بن مالک رضی اللہ عنہ کا دَین حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ کے ذمّہ تھا، اس سلسلے میں دونوں میں منازعت ہوئی اور مسجد میں ان کی آواز بلند ہوگئی تھی (۵۳)۔

فقال: إني خرجت لأخبِرَكم بليلة القدر، وإنه تلاحى فلان وفلان، فرفعت، وعسى أن يكون خيراً لكم

آپ نے فرمایا کہ میں تمھیں لیلۃ القدر کی تعیین کے بارے میں بتانے کے لیے نکلا تھا کہ فلاں فلاں جھگڑرہے تھے، چنانچہ لیلۃ القدر کی تعیین اٹھالی گئی، شاید اسی میں تمھارے لیے خیر ہو۔

روافض کا کہنا یہ ہے کہ لیلۃ القدر کی ذات اٹھالی گئی، اب لیلۃ القدر کا کوئی وجود نہیں (۵۴)۔

یہ بات بالکل غلط ہے، اگر لیلۃ القدر کی ذات اٹھالی گئی ہوتی تو یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے "عسیٰ أن یکون خیراً لکم" کیوں فرمایا؟! اور "التمسوھا فی السبع والتسع والخمس" کا کیا مطلب ہے؟ (۵۵)۔

قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مخاصمت مذموم ہے اور وہ معنوی عقوبت یعنی حرمان کا سبب بن جاتی ہے، نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ جہاں شیطان حاضر ہو وہاں سے برکت اور خیر اٹھالی جاتی ہے (۵۶) کیونکہ امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ سے جو روایت

---

(۵۳) دیکھیے فتح الباری (ج۱ ص۱۱۳) وعمدۃ القاری (ج۱ ص۲۸۱)۔

(۵۴) دیکھیے فتح الباری (ج۴ ص۲۶۳) کتاب فضل لیلۃ القدر، باب تحری لیلۃ القدر فی الوتر من العشر الأواخر۔

(۵۵) "عن عبداللہ بن یحنّس قال: قلت لأبی ہریرۃ: زعموا أن لیلۃ القدر قد رفعت، قال: کذب من قال ذلک، قال: قلت: فھی فی کل رمضان أستقبلہ؟ قال: نعم" المصنف لعبد الرزاق (ج۴ ص۲۵۵) کتاب الصیام، باب لیلۃ القدر. وارجع الیہ لروایات وآثار أخر فی ھذا الصدد۔

(۵۶) فتح الباری (ج۱ ص۱۱۳)۔

نقل کی ہے اس کے الفاظ ہیں "فجاء رجلان یحتقان معهما الشیطان".(۵۷) یعنی دو آدمی اس طرح آئے کہ وہ دونوں اپنے آپ کو حق پر ثابت کررہے تھے، ان کے ساتھ شیطان لگا ہوا تھا۔

لیکن یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس مخاصمت کو آپ مذموم، باعثِ حرمان اور سببِ ارتفاعِ خیر وبرکت کیسے قرار دے سکتے ہیں جب کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرمارہے ہیں "وعسٰی أن یکون خیرا لکم" جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مخاصمت خیر کا سبب بنی ؟!

ان دونوں باتوں میں حقیقۃً کوئی تعارض نہیں ہے، مخاصمت کی بے برکتی اور سببِ حرمان ہونا اور اعتبار سے ہے اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد دوسری جہت سے ہے۔

قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ منازعت تعیینِ رحمت کے ختم کا باعث بن گئی اور اگر یہ تعیین ہوتی تو بہت سے ضعفاء کو فائدہ پہنچ جاتا، وہ اس رات میں جاگ کر ایک ہزار ماہ سے زائد عبادت کی فضیلت حاصل کرتے، اس اعتبار سے یہ منازعت ارتفاعِ خیر کا سبب بنی۔

جب کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے "رفع" کو خیر اس لحاظ سے قرار دیا ہے کہ اگر سارے لوگوں کو لیلۃ القدر علی التعیین معلوم ہوجاتی تو صرف اسی رات میں عبادت کرتے، باقی راتوں میں اطمینان سے بیٹھ جاتے اور نوافل وغیرہ میں مشغول نہ ہوتے، اور اب چونکہ تعیین اٹھادی گئی اور یہ بتادیا گیا کہ لیلۃ القدر عشرۂ اخیرہ کے اندر دائر ہے تو لوگ بجائے ایک رات کے بہت سی راتوں کا احیاء کریں گے، اور ایک رات کی عبادت کا ثواب حاصل ہونے کے بجائے ان کو کئی راتوں کی عبادت کا ثواب حاصل ہوگا۔

اس کے علاوہ اس "رفع" میں "خیر" کی مزید وجوہ بھی ہیں انشاء اللہ "لیلۃ القدر" کے مباحث میں ان کو ذکر کیا جائے گا۔

کیا طلبِ حق مذموم امر ہے؟

پیچھے ہم نے ذکر کیا ہے کہ یہ دونوں حضرات جو خصومت کررہے تھے اپنے دَین کے بارے میں کررہے تھے، گویا کہ "حق" کا مطالبہ ہورہا تھا اسی کو مسلم کی روایت میں "فجاء رجلان یحتقان" (۵۸) کے الفاظ سے بیان کیا گیا ہے، تو دَین اور حق کا مطالبہ کرنا کیا قابلِ مذمت اور باعثِ حرمان شے ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ مطلق طلبِ حق قابلِ مذمت شے نہیں ہے البتہ اس واقعہ میں مذموم صورت ہوگئی ہے اس لیے کہ اول تو یہ واقعہ مسجد میں پیش آیا، جو محلِ ذکر وعبادت ہے، اور پھر مسجد

(۵۷) صحیح مسلم (ج۱ص ۳۷۰) کتاب الصیام، باب فضل لیلۃ القدر والحث علی طلبها......

(۵۸) قدسبق تخریجه آنفاً۔

نبوی میں، جس کا مرتبہ عام مساجد کے مقابلہ میں زیادہ ہے، پھر زمانہ بھی رمضان شریف کا، جو صرف اور صرف عبادت کا زمانہ ہے، مزید براں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں یہ واقعہ پیش آرہا ہے جس میں رفعِ صوت متحقق ہورہا ہے اور رفعِ صوت بحضرۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بموجب نصِ قرآنی سببِ حبطِ اعمال ہے۔ ان تمام وجوہ کی بنا پر مخاصمت کو مذموم قرار دیا گیا ہے، نہ کہ اس وجہ سے کہ مطلق طلبِ دین و حق مذموم ہے (۵۹)۔ واللہ اعلم۔

التمسوھا فی السبع و التسع و الخمس

اس رات کو تم ساتویں، نویں اور پانچویں رات میں تلاش کرو۔

اس جملہ سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ شب قدر ساتویں، نویں اور پانچویں شب میں تلاش کی جائے، لیکن یہ مراد نہیں بلکہ اس سے عشرۂ اخیرہ کی ساتویں نویں اور پانچویں راتیں مراد ہیں (۶۰)۔

"شبِ قدر" کے بارے میں جتنے اختلافات ہیں وہ انشاء اللہ تفصیل سے اپنے مقام پر ہی آئیں گے، البتہ یہاں اتنی بات سمجھ لیجئے کہ اس میں اختلاف ہے کہ یہ پانچ، سات اور نو راتیں لیالیِ ماضیہ کے اعتبار سے مراد ہیں یا لیالیِ باقیہ کے اعتبار سے؟ یعنی عشرۂ اخیرہ کی راتوں کو اول سے شمار کیا جائے گا یا آخر سے (۶۱)۔

بعض حضرات تو کہتے ہیں کہ لیالیِ ماضیہ کے اعتبار سے شمار کیا جائے گا یعنی ان راتوں کو اول سے شروع کیا جائے گا، اس صورت میں پانچویں سے پچیسویں شب، ساتویں سے ستائیسویں شب اور نویں سے انتیسویں شب مراد ہوگی۔

جب کہ کچھ دوسرے علماء فرماتے ہیں کہ اعتبار لیالیِ باقیہ کا ہوگا یعنی آخر سے ان راتوں کو شمار کیا جائے گا۔

اس صورت میں پھر بعض علماء تو فرماتے ہیں کہ مہینہ تیس کا لیا جائے گا اور بعض فرماتے ہیں

---

(۵۹) دیکھیے فتح الباری (ج۱ص۱۱۳) نیز ملاحظہ کیجئے عمدۃ القاری (ج۱ص۲۸۱) فقد قال العینی فیہ: "طلب الحق غیر مذموم لا فی المسجد ولا فی الوقت المخصوص، وإنما المذمۃ فیھا لیست راجعۃ إلی مجرد الخصومۃ فی الحق، وإنما ھی راجعۃ إلی زیادۃ منازعۃ حصلت بینھما عن القدر المحتاج إلیہ، وتلک الزیادۃ ھی اللغو، والمسجد لیس بمحل للغو، مع ما کان فیھما من رفع الصوت بحضرۃ النبی ﷺ فافھم"۔

(۶۰) عمدۃ القاری (ج۱ص۲۸۱)۔

(۶۱) فتح الباری (ج۱ص۱۱۴)۔

کہ مہینہ انتیس کا لیا جائے گا۔

اگر تیس کا مہینہ لیا جائے گا تو چونکہ شمار آخر سے کیا جائے گا اور ترتیب یوں ہوگی ۳۰، ۲۹، ۲۸، ۲۷، ۲۶، ۲۵، ۲۴، ۲۳، ۲۲، ۲۱، اس اعتبار سے ساتویں سے چوبیسویں شب، پانچویں سے چھبیسویں شب اور نویں سے بائیسویں شب مراد ہوگی۔

اور اگر انتیس کا مہینہ مانا جائے تو تاسعہ کا مصداق اکیسویں رات، سابعہ کا مصداق تیئیسویں رات اور خامسہ کا مصداق پچیسویں رات ہوگا۔ واللہ اعلم۔

پھر یہاں یہ بھی سمجھ لیجئے کہ اکثر روایات میں ترتیب یہی ہے "سبع، تسع، خمس" اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ساتویں رات میں لیلۃ القدر کا ہونا اقوی ہے، اگرچہ ابو نعیم رحمۃ اللہ علیہ نے "مستخرج" میں جو روایت نقل کی ہے اس میں ترتیب نزولی ہے یعنی "تسع، سبع، خمس" (٦٢) واللہ أعلم۔

احادیث و آثار کا ترجمۃ الباب سے انطباق

پیچھے ہم بیان کر چکے ہیں کہ یہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے دو ترجمے قائم فرمائے ہیں:۔

ایک "خوف المؤمن من أن یحبط عملہ وھو لا یشعر" اور دوسرا ترجمہ ہے "وما یحذر من الإصرار علی التقاتل والعصیان من غیر توبۃ"۔

ان دونوں ترجموں کے تحت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے تین آثار، ایک آیتِ کریمہ اور دو حدیثیں ذکر کی ہیں۔

عام شارحین کے مطابق ان میں سے تینوں آثار کا تعلق تو پہلے ہی ترجمہ سے ہے اور ان کی مناسبت بھی ترجمہ کے ساتھ واضح ہے، کیونکہ ترجمہ میں "خوفِ مؤمن" کا ذکر ہے اور ابراہیم تیمی رحمۃ اللہ علیہ کے اثر میں "خشیت أن أکون مکذبا" میں یہی مفہوم ہے، ابن ابی ملیکہ رحمۃ اللہ علیہ کے اثر میں "خوف من النفاق" کا ذکر ہے، اسی طرح حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کے اثر میں بھی یہی معنی ہیں۔

چونکہ ان آثار کا تعلق پہلے ترجمہ سے ہے اس لیے ان کو اس "ترجمہ" کے فوراً بعد ذکر کیا۔

اس کے بعد آیت کا تعلق دوسرے ترجمہ سے ہے، اور اسی طرح دو حدیثوں میں پہلی حدیث یعنی حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث "سباب المسلم فسوق..." کا تعلق بھی اسی دوسرے ترجمہ سے ہے۔

اس حدیث کی وجہِ مطابقت یہ بیان کی گئی ہے کہ اس حدیث میں مرجئہ کے قول کا ابطال ہے جو

---

(٦٢) فتح الباری (ج۱ ص۱۱۴) وعمدۃ القاری (ج۱ ص۲۸۱)۔

مرتکبینِ کبائر کو فاسق نہیں ٹھہراتے اور نہ ہی مرتکبینِ قتال پر کفر و کفران کا حکم لگاتے ہیں، گویا کہ "سباب" و "قتال" پر اصرار من غیر توبہ کو مضر نہیں سمجھتے، اس لیے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ترجمہ قائم فرمایا "وما یحذر من الإصرار علی التقاتل والعصیان من غیر توبة"۔

جب کہ دوسری حدیث جو حضرت عبادہ بن الصامت رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے اس کا تعلق پہلے ہی ترجمہ سے ہے۔

اس حدیث کی ترجمۃ الباب کے پہلے جزء سے مطابقت اس طرح ہے کہ اس میں "تلاحی" کی مذمّت بیان کی گئی ہے، کیونکہ "متلاحی" بہت سے اعمالِ خیر سے محروم رہ جاتا ہے خصوصاً جب کہ مسجد میں ہو اور پھر اگر یہ "تلاحی" حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں ہو تو بطلانِ عمل کی بنیاد بھی بن جاتی ہے (۶۳)۔

حضرت علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ تلاحی کی وجہ سے لیلۃ القدر کی قطعی تعیین اٹھالی گئی، اسی طرح معصیت کبھی حبطِ عمل کا سبب بھی بن جاتی ہے (۶۴)۔

یہ تو تھی عام شارحین کی بات، جن کے نزدیک تین آثار کا تعلق ترجمۂ اولیٰ سے ہے اور آیت اور پہلی حدیث کا تعلق ترجمۂ ثانیہ سے ہے، جب کہ دوسری حدیث کا تعلق ترجمۂ اولیٰ ہی سے ہے۔ گویا کہ ان کے نزدیک لف و نشرِ غیر مرتب ہے۔

حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس باب میں دو ترجمے ہیں اول کے اثبات کے لیے ابراہیم تیمی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ تابعین کے اقوال مذکور ہیں اور دوسرے ترجمہ کے ساتھ آیتِ قرآنی کو لائے، اس کے بعد دو روایتیں ذکر کیں جن کا صریح تعلق ترجمۂ ثانیہ سے معلوم ہوتا ہے۔

غالباً ترجمۂ اولیٰ سے یہ غرض ہے کہ مؤمن کو نفاق سے خائف رہنا چاہیے اور ترجمۂ ثانیہ سے مقصودِ صریح تخویف عن المعاصی ہے۔ الحاصل ضروریات اور مکملاتِ ایمان سے فارغ ہو کر مفسدات و مضراتِ ایمان کو بتلانا منظور ہے جو دو چیزیں ہیں، اول نفاق دوسرے معاصی مع الاصرار بلا توبہ۔ اصرار بغیر توبہ چونکہ روایاتِ باب میں مذکور نہیں تھا تو اس کے اثبات کے لیے ترجمہ کے ساتھ آیت کو بیان کردیا (۶۵)۔

واللہ أعلم وعلمہ أتم وأحکم۔

---

(۶۳) دیکھیے عمدۃ القاری (ج۱ ص۲۷۵ ـ ۲۷۹) وفتح الباری (ج۱ ص۱۱۱)۔

(۶۴) دیکھیے فیض الباری (ج۱ ص۱۳۶)۔

(۶۵) دیکھیے "الأبواب والتراجم لصحیح البخاری" از شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب قدس سرہٗ (ص۳۸)۔

٣٦ - باب : سُؤَالِ جِبْرِيلَ النَّبِيَّ ﷺ عَنِ الْإِيمَانِ وَالْإِسْلَامِ وَالْإِحْسَانِ وَعِلْمِ السَّاعَةِ .
وَبَيَانِ النَّبِيِّ ﷺ لَهُ ، ثُمَّ قَالَ : (جَاءَ جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ يُعَلِّمُكُمْ دِينَكُمْ) فَجَعَلَ ذٰلِكَ كُلَّهُ دِينًا ، وَمَا بَيَّنَ النَّبِيُّ ﷺ لِوَفْدِ عَبْدِ الْقَيْسِ مِنَ الْإِيمَانِ [ر : ٥٣] . وَقَوْلِهِ تَعَالَى : «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ» /آل عمران : ٨٥/ .

اس ترجمہ میں "سؤال" مصدر ہے جو فاعل کی طرف مضاف ہے اور "النبی صلی اللہ علیہ وسلم" مفعول واقع ہے ، "عن الإیمان... الخ" "سؤال" سے متعلق ہے ، "وعلم الساعة" کا عطف "الإیمان" پر ہے اور "ووقت علم الساعة" کی تقدیر میں ہے کیونکہ "ایمان" ، "اسلام" اور احسان" کے بارے میں تو سوال کیا گیا ہے "ماالإیمان"، "ماالإسلام" اور "ماالإحسان" کے عنوان سے ، اور "الساعة" کے بارے میں "متی الساعة" کہہ کر پوچھا گیا ہے اور "متی" وقت کے ساتھ مخصوص ہے (۱) ۔

"وبیان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لہ"

اس کا عطف "سؤال" پر ہے (۲) ۔

"لہ" کی ضمیر کس طرف لوٹ رہی ہے ؟

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ ضمیر ایمان ، اسلام ، احسان اور علم الساعۃ کے "مجموع" کی طرف لوٹ رہی ہے (۳) ۔

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ آپ نے تو "متی الساعة" کا جواب نہیں دیا تو پھر "لہ" کی ضمیر ان تمام اشیاء کی طرف کیسے لوٹ سکتی ہے ؟

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ آپ نے چونکہ اکثر مسئول عنہ کا جواب دیا ہے ، لہذا بقاعدۂ "للأکثر حکم الکل" گویا کہ سب کا جواب دے دیا ، اس لیے اس کی طرف ضمیر کا لوٹنا درست ہے ۔

یا اس لیے ضمیر کا لوٹنا درست ہے کہ آپ نے "متی الساعة" کے جواب میں "ماالمسئول عنہا بأعلم من السائل" فرما کر جہاں لاعلمی کا اظہار فرمایا وہاں گویا کہ اللہ تعالیٰ کے حوالہ فرمادیا ، اللہ تعالیٰ کے

---

(۱) دیکھئے عمدۃ القاری (ج۱ص۲۸۱ و ۲۸۲) ۔

(۲) دیکھئے عمدۃ القاری (ج۱ص۲۸۲) وفتح الباری (ج۱ص۱۱۵) وشرح الکرمانی (ج۱ص۱۹۲) ۔

(۳) شرح الکرمانی (ج۱ص۱۹۲) ۔

علم کے حوالے کردینا یہی " بیان " ہے ، لہذا ضمیر کو سب کے مجموعہ کی طرف لوٹانا درست ہوگیا (۴) ۔

بعینہ یہی بات حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے کرمانی رحمۃ اللہ علیہ کے حوالہ کے بغیر نقل کی ہے (۵) ۔

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ خواہ مخواہ اس تکلّف میں پڑنے کی ضرورت نہیں ، "لہ" کی ضمیر " جبریل " کی طرف لوٹ رہی ہے (٦) ۔ اب مطلب بے غبار ہے کہ یہ باب حضرت جبریل علیہ السلام کے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایمان ، اسلام ، احسان اور قیامت کے بارے میں سوال ، اور آپ کے حضرت جبریل علیہ السلام کے سامنے بیان کرنے کے بارے میں ہے ۔ واللہ اعلم ۔

ترجمۃ الباب کی ماقبل سے مناسبت

بابِ سابق میں "خوف المؤمن أن یحبط عملہ" کا ذکر تھا ، یعنی مؤمن کو حبطِ اعمال سے ڈرتے رہنا چاہیے ، اور اس باب میں اس بات کا بیان ہے کہ آدمی مؤمن کیونکر ہوگا ، اور شریعت کی نظر میں مؤمن کون ہے ؟ لہذا دونوں ابواب میں مناسبت ظاہر ہوگئی (۷) ۔

ترجمۃ الباب کا مقصد

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ماقبل میں مختلف عنوانات سے اعمال کو ایمان کا جزء بتاتے آرہے ہیں لیکن عنوان میں کبھی " ایمان " کو ذکر کرتے ہیں کبھی " اسلام " کو اور کبھی " دین " کو ، مثلاً فرماتے ہیں "حب الرسول من الإیمان" ، "من الدین الفرار من الفتن" "إفشاء السلام من الإسلام" اشکال ہوتا ہے کہ آپ تو اعمال کے ایمان کا جزء ہونے کے قائل ہیں تو پھر "من الإسلام" یا "من الدین" کا عنوان کیسے درست ہوسکتا ہے ؟

اس کا جواب امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس ترجمہ کو منعقد فرماکر دے رہے ہیں کہ " اسلام " ، ایمان " اور " دین " تینوں متحد ہیں ، لہذا اعمال کو اسلام کا جزء کہا جائے یا دین کا جزء قرار دیا جائے یا ایمان کا جزء بتلایا جائے ، بات ایک ہی ہے ۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ پہلے یہ بات گذر چکی ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے

---

(۴) کرمانی (ج۱ ص۱٦۲) ۔

(۵) فتح الباری (ج۱ ص۱۱۵) ۔

(٦) عمدۃ القاری (ج۱ ص۲۸۲) ۔

(۷) دیکھئے عمدۃ القاری (ج۱ ص۲۸۲) ۔

نزدیک ایمان و اسلام متحد ہیں، چونکہ حضرت جبریل علیہ السلام کے سوال سے اور پھر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب سے ظاہراً یہ معلوم ہورہا ہے کہ ان دونوں میں تغایر ہے، اس لیے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس باب کو قائم فرماکر ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اسلام و ایمان میں تغایر نہیں بلکہ اتحاد ہے (۸)۔

حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں "ترجمہ" میں تین اجزاء ذکر کئے ہیں۔

(۱) جبریل علیہ السلام نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایمان، اسلام، احسان اور قیامت کے علم کا سوال کیا، آپ نے ان کے سامنے ان کو بیان کیا، پھر فرمایا "جاء یعلم الناس دینهم" یعنی جبریل علیہ السلام لوگوں کو ان کا "دین" سکھانے آئے تھے، گویا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسلام، ایمان اور احسان وغیرہ سب کو "دین" قرار دیا، معلوم ہوا کہ یہ سب ایک ہی ہیں، ترجمہ کے اِس پہلے جزء سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد بھی یہی ہے کہ تمام اصول وفروع، عقائد و اعمال، ایمان و اسلام اور اخلاص وصدق سب "دین" میں داخل ہیں، اسی کو انھوں نے "فجعل ذلک کله دیناً" کہہ کر واضح کیا ہے۔

(۲) دوسرے جزء میں انھوں نے حدیثِ وفد عبدالقیس (۹) کا حوالہ دیا ہے جس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے "ایمان" کی شرح فرماتے ہوئے ان ہی چیزوں کا ذکر فرمایا ہے جو حدیثِ جبریل میں "اسلام" کی شرح میں مذکور ہیں، اس سے بھی معلوم ہوا کہ اسلام اور ایمان دونوں ایک ہیں۔

(۳) تیسرا جزء اس "ترجمہ" میں آیتِ کریمہ ہے "وَمَنْ يَّبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِيْنًا فَلَنْ يُّقْبَلَ مِنْهُ" (۱۰) اس آیت میں اسلام کو دین کہا گیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام اور دین ایک ہی ہیں۔

ان تمام نصوص سے معلوم ہوا کہ اسلام، ایمان اور دین میں سے ہر ایک کا اطلاق دوسرے پر ہوسکتا ہے، اور سلف کے نزدیک نصوص میں وارد اطلاقات ہی پسندیدہ ہیں، لہذا جب ان تینوں کا استعمال اور اطلاق نصوص میں ایک دوسرے کی جگہ ہوا ہے تو ان کو اسی طرح عموم اور اطلاق کے ساتھ رکھنا چاہیے، وہ متاخرین کے کلامی مباحث کو پسند نہیں کرتے تھے، کیونکہ ان کے نزدیک "دین"، "ایمان" اور "اسلام" میں سے ہر ایک کی الگ الگ تعریف کی جاتی ہے، اس طرح ان میں سے کسی کو دوسرے کے معنی میں استعمال کرنا ممکن نہیں رہتا، جبکہ نصوص سے ان میں سے ہر ایک کو دوسرے کی جگہ استعمال کرنے کی

(۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۴)۔
(۹) حدیثِ وفد عبدالقیس عنقریب "باب أداء الخمس من الإیمان" کے تحت آرہی ہے۔
(۱۰) آل عمران /۸۵۔

اجازت معلوم ہوتی ہے۔ دراصل متاخرین کے ہاں عقلی مباحث اور منطقی طرزِ استدلال کے غلبہ کی وجہ سے یہ چیز غالب ہے کہ وہ ہر شے کی ماہیت اور کُنہ کے درپے رہتے ہیں، اس کے لیے جامع مانع تعریف لانے کی کوشش کرتے ہیں، کلام اللہ اور کلام رسول ان عقلی اصطلاحات پر کلّی طور پر وارد نہیں ہوتے، بلکہ دوسرے معنی پر بھی وارد ہوتے ہیں اس لیے انھیں ایسے مقامات میں تجوّز کا قائل ہونا پڑتا ہے اور وہ وہاں تکلف سے کام لیتے ہیں، جبکہ متقدمین اور حضرات سلف ان اصطلاحاتِ حادثہ کے پابند نہیں ہوتے اور نہ ہی انھیں منطقیانِ یونان کی موشگافیوں سے کوئی دلچسپی ہوتی ہے اس لیے وہ الفاظِ شرعیہ کو اصطلاحاتِ حادثہ کے محدود جامے میں محدود رکھنے کے بجائے نصوص کا تتبع کرکے ان کے اطلاقات پر محمول رکھتے ہیں۔

اس سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ پیچھے جن ابواب میں مختلف عنوانات اختیار کئے گئے ہیں کہ کہیں "من الدين كذا" کہا گیا ہے اور کہیں "من الإسلام كذا" اور کہیں "من الإيمان كذا" یہ تمام اطلاقات درست ہیں (۱۱)۔ واللہ تعالی اعلم۔

کیا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے ان دلائل سے حنفیہ کے مسلک پر زد پڑتی ہے؟

ان مجموعی دلائل سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد بخوبی واضح ہوگیا، لیکن یہاں یہ بات سمجھ لیجئے کہ ان کے اِن دلائل سے حنفیہ کے مسلک پر کوئی زد نہیں پڑتی، کیونکہ اطلاقات و استعمالات میں توسّع ہوتا ہے، تو سعاً و مجازاً ایک کا دوسرے پر اطلاق کردینا، یا تفسیر میں ایک کی چیز دوسری چیز میں ذکر کردینا اس میں کوئی تحجّر اور مضایقہ نہیں (۱۲)۔

جہاں تک ایمان و اسلام کی حقیقت کا تعلق ہے سو وہ بالکل علیحدہ علیحدہ ہے، جب کہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کی تشریح سے بات بالکل واضح ہوجاتی ہے۔

حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تمام دلائل پر نظر کرنے کے بعد جو کچھ منقح ہوا وہ یہ ہے کہ ایمان و اسلام دونوں کی الگ الگ حقیقتِ شرعیہ ہے جس طرح کہ ان کی الگ الگ ہی حقیقتِ لغویہ بھی ہے، لیکن ہر ایک دوسرے کو مستلزم ہے، اس لحاظ سے کہ ایک دوسرے کی تکمیل کا باعث ہے، پس جس طرح ایک عامل بغیر صحت عقائد کے کامل مسلمان نہیں ہوسکتا، ایسے ہی ایک خوش اعتقاد شخص بغیر عمل کے کامل

---

(۱۱) دیکھئے "الأبواب والتراجم لصحيح البخاري" از حضرت شیخ الحدیث صاحب رحمۃ اللہ علیہ (ص ۳۸ و ۳۹)

(۱۲) دیکھئے فضل الباری (ج ۱ ص ۵۲۵)۔

مؤمن نہیں ہوسکتا ۔ اور جہاں کہیں اسلام کی جگہ پر ایمان کا ، یا ایمان کی جگہ پر اسلام کا اطلاق ہوتا ہے ، یا ایک کو بول کر دونوں کا مجموعہ مراد ہوتا ہے وہ بطریقِ مجاز ہے اور موقع و محل سے مراد کا تعیّن ہوجایا کرتا ہے ، مثلاً اگر دونوں ایک ساتھ مقامِ سوال میں جمع ہو جائیں تو دونوں کے حقیقی معنی مراد ہوں گے ، اور اگر دونوں ساتھ نہ ہوں یا سوال کا موقع نہ ہو تو مقامی قرائن کے لحاظ واعتبار سے حقیقت یا مجاز پر محمول کریں گے ۔

محمد بن نصر رحمۃ اللہ علیہ نے اکثر علماء سے نقل کیا ہے کہ " اسلام " اور " ایمان " دونوں مساوی اور مترادف ہیں ، ابن عبدالبر رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ان کی اتباع کی ہے ۔ جبکہ لالکائی اور ابن السمعانی رحمہما اللہ تعالیٰ نے اہل السنۃ و الجماعۃ سے نقل کیا ہے کہ ان دونوں کے درمیان فرق ہے ۔ محدث اسماعیلی رحمۃ اللہ علیہ نے اہل السنۃ و الجماعۃ سے نقل کیا ہے ، کہ ایمان و اسلام دونوں کا مدلول و مصداق ایک جگہ ذکر ہونے کی صورت میں مختلف اور الگ الگ ہوا کرتا ہے ، اور الگ الگ ذکر ہوں تو ایک دوسرے کے ضمن میں شامل ہوا کرتا ہے ۔ اسی تفصیل کی روشنی میں محمد بن نصر رحمۃ اللہ علیہ کے کلام کا محمل حدیثِ عبدالقیس کے مدلول کو سمجھنا چاہیے ، جس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے " ایمان " کی تشریح ان چیزوں سے فرمائی ہے جو حدیثِ جبریل میں " اسلام " کے تحت مذکور ہیں جس سے دونوں کے درمیان تساوی معلوم ہوتی ہے ۔ جبکہ لالکائی اور ابن السمعانی رحمہما اللہ تعالیٰ کے کلام کا محمل مدلولِ حدیثِ جبریل قرار دینا چاہیے ، جس میں " ایمان " اور " اسلام " کا مصداق الگ الگ قرار دیا گیا ہے ۔ واللہ الموفق (۱۳)۔

تنبیہ

پیچھے کتاب الایمان کے ابتدائی مباحث میں اسلام و ایمان کے درمیان نسبت کی تفصیل آچکی ہے ۔ فارجع إلیہ إن شئت (۱۴)۔

ومابیّن النبی صلی اللہ علیہ وسلم لوفد عبدالقیس من الإیمان

اس میں "واو" مصاحبت کے لیے ہے اور "مع" کے معنی میں ہے ، اور "من الإیمان" کا

---

(۱۳) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۵)۔

(۱۴) دیکھئے کشف الباری (ج ۱ ص ۶۰۶ ـ ۶۰۸) مزید تفاصیل کے لیے دیکھئے إحیاء علوم الدین مع شرح إتحاف السادۃ المتقین (ج ۲ ص ۲۳۳ ـ ۲۴۰) الفصل الرابع فی الإیمان و الإسلام و ما بینہما من الاتصال و الانفصال ـ و عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۰۹ و ۱۱۰) کتاب الإیمان ـ

مطلب ہے "من تفصيل الإيمان" اسی طرح آگے "وقوله تعالیٰ..." میں بھی "واو" معیت کے لیے ہے (۱۵)۔

۵۰ : حدَّثنا مُسَدَّدٌ قَالَ : حدَّثنا إسْمَاعِيلُ بْنُ إبراهِيمَ ، أَخْبَرَنَا أَبُو حَيَّانَ ٱلتَّيْمِيُّ ، عَنْ أَبِي زُرْعَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ (۱۶) كَانَ ٱلنَّبِيُّ ﷺ بَارِزًا يَوْمًا لِلنَّاسِ ، فَأَتَاهُ جِبْرِيلُ فَقَالَ : مَا ٱلْإِيمَانُ ؟ قَالَ : (أَنْ تُؤْمِنَ بِٱللهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَبِلِقَائِهِ وَرُسُلِهِ وَتُؤْمِنَ بِالْبَعْثِ) . قَالَ : مَا ٱلْإِسْلَامُ ؟ قَالَ : (ٱلْإِسْلَامُ : أَنْ تَعْبُدَ ٱللهَ وَلَا تُشْرِكَ بِهِ ، وَتُقِيمَ ٱلصَّلَاةَ ، وَتُؤَدِّيَ ٱلزَّكَاةَ ٱلْمَفْرُوضَةَ ، وَتَصُومَ رَمَضَانَ) . قَالَ : مَا ٱلْإِحْسَانُ ؟ قَالَ : (أَنْ تَعْبُدَ ٱللهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ) . قَالَ : مَتَى ٱلسَّاعَةُ ؟ قَالَ : (مَا ٱلْمَسْؤُولُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ مِنَ ٱلسَّائِلِ ، وَسَأُخْبِرُكَ عَنْ أَشْرَاطِهَا : إِذَا وَلَدَتِ ٱلْأَمَةُ رَبَّهَا ، وَإِذَا تَطَاوَلَ رُعَاةُ ٱلْإِبِلِ ٱلْبُهْمِ فِي ٱلْبُنْيَانِ ، فِي خَمْسٍ لَا يَعْلَمُهُنَّ إِلَّا ٱللهُ) . ثُمَّ تَلَا ٱلنَّبِيُّ ﷺ : «إِنَّ ٱللهَ عِنْدَهُ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ» ٱلْآيَةَ ، ثُمَّ أَدْبَرَ ، فَقَالَ : (رُدُّوهُ) . فَلَمْ يَرَوْا شَيْئًا ، فَقَالَ : (هٰذَا جِبْرِيلُ ، جَاءَ يُعَلِّمُ ٱلنَّاسَ دِينَهُمْ) .

قَالَ أَبُو عَبْدِ ٱللهِ : جَعَلَ ذٰلِكَ كُلَّهُ مِنَ ٱلْإِيمَانِ . [۴۴۹۹]

تراجم رجال

(۱) مسدّد : یہ مشہور محدّث مسدد بن مسرہد رحمۃ اللہ علیہ ہیں ان کے حالات "باب من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه" کے تحت گذر چکے ہیں۔

(۲) اسماعیل بن ابراھیم : یہ مشہور محدّث اسماعیل بن ابراھیم بن مِقْسَم رحمۃ اللہ علیہ ہیں، جو "ابن عُلَیّہ" کے نام سے مشہور ہیں، ان کے حالات بھی "باب حب الرسول صلی اللہ علیہ وسلم من الإيمان" کے تحت آچکے ہیں۔

پیچھے مذکورہ باب میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے جب ان کے طریق سے روایت نقل کی تھی اس میں فرمایا تھا "حدثنا ابن عُلَيّة" اور یہاں فرمارہے ہیں "حدثنا إسماعيل بن إبراهيم" ۔ علامہ کرمانی رحمۃ اللہ

(۱۵) دیکھئے شرح الکرمانی (ج ۱ ص ۱۹۳) و عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۸۲) وفتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۴)۔

(۱۶) الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه، فی کتاب التفسیر، سورۃ لقمان، باب: إن الله عنده علم الساعة، رقم (۴۷۷۷) ومسلم فی صحیحه (ج ۱ ص ۲۹) کتاب الإیمان، رقم (۱۰۶) والنسائی فی سننه، فی کتاب الإیمان وشرائعه، باب صفة الإیمان والاسلام، رقم (۴۹۹۴) وأبوداود فی سننه، فی کتاب السنة، باب فی القدر، رقم (۴۶۹۸) وابن ماجه فی سننه، فی المقدمة، باب فی الایمان، رقم (۶۴)۔

علیہ فرماتے ہیں : ”وهذا دليل على كمال ضبط البخاری وأمانته، حيث نقل لفظ الشيوخ بعينه وأداه كما سمعه، رحمه الله تعالى“ (۱۷) ۔

(۳) ابو حیّان التیمی : یہ یحیی بن سعید بن حیّان تیمی کوفی ہیں (۱۸) ۔

یہ اپنے والد سعید بن حیّان ، ضحاک بن المنذر ، امام شعبی ، عِکرِمہ مولی ابن عباس ، یزید بن حیّان تیمی اور ابوزرعہ رحمہم اللہ تعالیٰ سے روایت کرتے ہیں (۱۹) ۔

ان سے ابراہیم بن عیینہ ، اسماعیل بن عُلیّہ ، ایوب سختیانی ، جریر بن عبدالحمید ، حماد بن سلمہ ، سفیان ثوری ، اعمش ، شعبہ ، عبداللہ بن المبارک ، ہُشیم بن بَشیر اور یحیی بن سعید القطّان رحمہم اللہ وغیرہ روایتِ حدیث کرتے ہیں (۲۰) ۔

عبداللہ بن داوٗد خُریبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ سفیان ثوری ان کی تعظیم و توثیق کیا کرتے تھے (۲۱)۔

محمد بن فُضیل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”حدثنا أبو حيان التيمی وكان صدوقا“ (۲۲) ۔

امام یحیی بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة“ (۲۳) ۔

امام عجلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة، صالح، مُبَرِّز، صاحب سنة“ (۲۴)۔

امام ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”صالح“ (۲۵) ۔

ابن حبّان رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے اور فرمایا ”وكان من المتهجدين بالليل الطويل“ (۲۶)۔

ابن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”وكان ثقة وله أحاديث صالحة“ (۲۷)۔

---

(۱۷) شرح الکرمانی (ج۱ص۱۹۴)۔

(۱۸) تہذیب الکمال (ج۳۱ص۳۲۳)۔

(۱۹) تہذیب الکمال (ج۳۱ص۳۲۳)۔

(۲۰) تہذیب الکمال (ج۳۱ص۳۲۳و۳۲۴)۔

(۲۱) تہذیب الکمال (ج۳۱ص۳۲۴) وتہذیب التہذیب (ج۱۱ص۲۱۵)۔

(۲۲) حوالہ جاتِ بالا۔

(۲۳) تہذیب الکمال (ج۳۱ص۳۲۵) وتہذیب التہذیب (ج۱۱ص۲۱۵)۔

(۲۴) حوالہ جاتِ بالا۔

(۲۵) حوالہ جاتِ بالا۔

(۲۶) کتاب الثقات (ج۷ص۵۹۲)۔

(۲۷) الطبقات (ج۶ص۳۵۳)۔

امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة" (۲۸)۔
یعقوب بن سفیان رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "روی عنه أئمة الكوفة وهو ثقة مأمون كوفي" (۲۹)۔
امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "من خيار عباد الله" (۳۰)۔
امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "كوفي من خيار الناس" (۳۱)۔
امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة ثبت" (۳۲)۔
فلاس رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة" (۳۳)۔
حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "إمام ثبت" (۳۴)۔
حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة عابد" (۳۵)۔
۱۴۵ھ میں آپ کا انتقال ہوا (۳۶)۔ رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃ واسعۃ۔
(۴) **ابوزرعہ**: یہ ابوزرعہ بن عمرو بن جریر بجلی رحمۃ اللہ علیہ ہیں ان کے حالات "باب الجهاد من الإيمان" کے تحت گذر چکے ہیں۔
(۵) **ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ**: ان کے حالات تفصیل سے "باب أمور الإيمان" کے تحت آ چکے ہیں (۳۷)۔

حدیثِ جبریل اور اس کی اہمیت

حدیثِ باب "حدیثِ جبریل" کے نام سے معروف ہے، یہ حدیث بہت عظیم الشان ہے، اس میں قواعد و اصول کی بہت سی انواع، اور بہت سے اہم فوائد بیان ہوئے ہیں۔
چنانچہ علامہ قرطبی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے "هذا الحديث يصلح أن يقال له: أم السنة، لما تضمنه

---

(۲۸) جامع ترمذی، کتاب المناقب، باب مناقب علي بن أبي طالب، رقم (۳۷۱۴)۔
(۲۹) حاشیۂ تہذیب الکمال (ج ۳۱ ص ۳۲۵) نقلاً عن "المعرفة" (ج ۳ ص ۹۴) و انظر تہذیب التہذیب (ج ۱۱ ص ۲۱۵)۔
(۳۰) حاشیۂ تہذیب الکمال (ج ۳۱ ص ۳۲۵) نقلاً عن المعرفة (۲/۱۹۶)۔
(۳۱) تہذیب التہذیب (ج ۱۱ ص ۲۱۵)۔
(۳۲) حوالۂ بالا۔
(۳۳) حوالۂ بالا۔
(۳۴) الکاشف (ج ۲ ص ۳۶۶) رقم (۶۱۷۳)۔ نیز دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۴ ص ۳۸۰) رقم (۹۵۲۱)۔
(۳۵) تقریب التہذیب (ص ۵۹۰) رقم (۷۵۵۵)۔
(۳۶) دیکھئے الثقات لابن حبان (ج ۷ ص ۵۹۲)۔
(۳۷) دیکھئے کشف الباری (ج ۱ ص ۶۵۹-۶۶۳)۔

من جمل علم السنة" (۳۸) یعنی یہ حدیث اس قابل ہے کہ اس کو "أم السنّة" کا لقب دیا جائے، کیونکہ پوری سنّت کا اجمالی علم اس میں سمو دیا گیا ہے۔

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ولما اشتمل هذا الحديث على هذه المطالب العزيزة، والمقاصد السنية، التي هي أمهات أصول الدين: أودَعَه محيي السنة في مُستهَلّ بابَيْ كتابيه "شرح السنة" و "المصابيح" تأسياً بالله عز وجل في تقديم الفاتحة التي هي أم القرآن المشتملة على ما بعدها إجمالاً براعةً للاستهلال . والله أعلم بالأسرار" (۳۹) ۔ مطلب یہ ہے کہ چونکہ یہ حدیث نہایت قابلِ قدر اور اعلیٰ مطالب و مقاصد یعنی اہم اصولِ دین پر مشتمل ہے اس لیے محی السنۃ بغوی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی دونوں کتابوں "شرح السنۃ" اور "مصابیح" کا آغاز اسی حدیث سے کیا ہے، گویا جس طرح اللہ تعالیٰ کی کتاب کا افتتاح سورۃ فاتحہ سے ہوتا ہے، اور اس میں پورے قرآن کا اجمالی بیان ہے اسی طرح حدیثِ جبریل کو ذکر کرکے کتاب اللہ کی اتباع کی گئی ہے، کیونکہ اس میں پوری سنت کا خلاصہ اور نچوڑ ہے۔

قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ تمام وظائف عباداتِ ظاہری وباطنی بھی اس میں ہیں اور اعمالِ جوارح بھی، اخلاصِ نیات وسرائر بھی اس میں ہے اور آفاتِ اعمال سے تحفّظ بھی، حتی کہ تمام علوم شریعت اسی سے پھوٹی ہوئی شاخیں ہیں اور اسی کی طرف راجع ہیں (۴۰)۔

كان النبي صلى الله عليه وسلم بارزاً يوماً للناس

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایک روز لوگوں کے سامنے نمایاں ہوکر تشریف فرما تھے۔

ابتداء میں ایسا ہوتا تھا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم غلبۂ عبدیت و تعلیم تواضع کے لیے حضرات صحابۂ کرام کے ساتھ گھل مِل کر بیٹھ جایا کرتے تھے حتی کہ نو واردین کو آپ کے پہچاننے میں دقّت ہوتی تھی اور پوچھنا پڑتا تھا، چنانچہ حضرات صحابہ نے درخواست کی کہ یارسول اللہ! کیوں نہ آپ کے لیے ایک نمایاں اور ممتاز جگہ بنادیں، اس پر آپ تشریف فرما ہوا کریں تو آنے والوں کو دِقّت نہیں ہوگی، آپ نے اس کو منظور فرمالیا، حضرات صحابہ نے آپ کے لیے ایک مٹی کا چبوترا بنادیا، اس پر آپ رونق افروز ہوا کرتے تھے اور حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم اس کے دونوں پہلوؤں میں بیٹھ جاتے تھے (۴۱)۔

---

(۳۸) فتح الباری (ج۱ص۱۲۵)۔ (۳۹) الکاشف عن حقائق السنن المعروف بشرح الطیبی (ج۱ص۱۱۰ و ۱۱۱)۔

(۴۰) فتح الباری (ج۱ص۱۲۵)۔

(۴۱) چنانچہ سنن ابی داؤد (کتاب السنة، باب في القدر، رقم۴۶۹۸) کی روایت میں ہے "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجلس بين ظهري أصحابه، فيجيء الغريب، فلا يدري أيهم هو، حتى يسأل، فطلبنا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نجعل له مجلسا يعرفه الغريب إذا أتاه، قال: فبنينا له دكانا من طين، فجلس عليه، وكنا نجلس بجنبتيه" ۔ نیز دیکھئے سنن نسائی (ج۲ص۲۶۵) کتاب الإيمان وشرائعه، باب صفة الإيمان والإسلام۔

علامہ قرطبی رحمۃ اللہ علیہ نے اس سے یہ حکم مستنبط کیا ہے کہ اگر ضرورت ہو تو عالم کو اونچی جگہ پر بیٹھنا چاہیے (۴۲)، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے باوجود عبدیت کے غالب ہونے کے اس بات کو قبول فرمالیا اور اس نمایاں اور اونچی جگہ پر آپ تشریف فرما ہوئے۔ تو معلوم ہوا کہ موقعۂ ضرورت میں یہ بالکل درست ہے۔

فأتاه رجل

پس ایک شخص آپ کے پاس آیا۔

اس روایت میں "رجل" کی کوئی صفت مذکور نہیں ہے جبکہ نسائی کی روایت میں "إنا الجلوس ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی مجلسہ، إذ أقبل رجل أحسن الناس وجھاً، وأطیب الناس ریحاً، کأن ثیابہ لم یمسھا دنس" (۴۳) وارد ہوا ہے۔

صحیح مسلم میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی روایت کے الفاظ ہیں "بینما نحن ذات یوم عند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، إذ طلع علینا رجل شدید بیاض الثیاب شدید سواد الشعر" (۴۴)۔

ابن حبّان کی روایت میں ہے "شدید سواد اللحیۃ، لا یری علیہ أثر السفر، ولا یعرفہ منا أحد، حتی جلس إلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم، وأسند رکبتیہ إلی رکبتیہ ووضع کفیہ علی فخذیہ" (۴۵)۔

سلیمان تیمی کی روایت میں ہے "لیس علیہ سَحْناء سفر، ولیس من البلد، فتخطی حتی برَکَ بین یدی النبی علیہ السلام کما یجلس أحدنا فی الصلاۃ، ثم وضع یدہ علی رکبتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم" (۴۶)

اس "رجل" سے مراد حضرت جبریل علیہ السلام ہیں، وہ انسان کی شکل میں آئے تھے، اس لیے راوی نے اول حال کا اعتبار کرکے "رجل" سے تعبیر کردیا ہے۔

طلبِ علم کے آداب

روایت کے ان مختلف الفاظ سے طلبِ علم کے کئی آداب معلوم ہوئے:۔

---

(۴۲) دیکھئے فتح الباری (ج۱ ص۱۱٦) وعمدۃ القاری (ج۱ ص۲۸۴)۔

(۴۳) سنن النسائی (ج۲ ص۲٦۵) کتاب الإیمان وشرائعہ، باب صفۃ الإیمان والإسلام۔

(۴۴) صحیح مسلم (ج۱ ص۲۷) کتاب الایمان۔

(۴۵) حکاہ الحافظ فی الفتح (ج۱ ص۱۱٦) والعینی فی العمدۃ (ج۱ ص۲۸۴)۔ ولم أجدہ فی "الاحسان" بھذا اللفظ، وإنما فیہ: "إذ جاء رجل شدید سواد اللحیۃ، شدید بیاض الثیاب، فوضع رکبتہ علی رکبۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم..." انظر (ج۱ ص۳۳٦) رقم (۱٦۸)۔

(۴٦) انظر فتح الباری (ج۱ ص۱۱٦) وعمدۃ القاری (ج۱ ص۲۸۴)۔

۱۔ ایک ادب تو یہ معلوم ہوا کہ جوانی کے زمانہ میں علم حاصل کرنا چاہیے، اس لیے کہ اس وقت انسان کی قوّت پورے زوروں پر ہوتی ہے، اس کا یہ مطلب نہیں کہ آدمی بچپن میں علم حاصل نہ کرے بلکہ مطلب یہ ہے کہ اصل میں ایسے زمانے میں علم حاصل کیا جائے جب انسان میں قوتِ مدرکہ عاقلہ پوری طرح محفوظ ہو۔ یہ زمانہ طلبِ علم کے لیے نہایت ہی مناسب وموزوں ہے۔ اور بچپن کے ایام اس تحصیلِ علم کے مبادی میں صرف کئے جائیں جیسے تعلیم قراءت وکتابت اور قرآن کریم حفظ و ناظرہ کی تعلیم۔

۲۔ دوسرا ادب یہ معلوم ہوا کہ طالبِ علم کو نظافت اختیار کرنی چاہیے۔ "أطیب الناس ریحاً، کأن ثیابہ لم یمسھا دنس" سے یہی بات سمجھ میں آرہی ہے۔ لیکن نظافت کا یہ مطلب نہیں کہ کپڑا بیش قیمت بھی ہو، بلکہ کھدّر اور معمولی کپڑا بھی نظیف ہوسکتا ہے اگر اس کو میل کچیل سے محفوظ رکھا جائے۔

۳۔ تیسرا ادب یہ معلوم ہوا کہ طالب علم ایسے طور پر بیٹھے کہ استاذ کی بات اچھی طرح سن اور سمجھ سکے، "وأسند رکبتیہ إلی رکبتیہ ووضع کفیہ علی فخذیہ" سے یہی ادب معلوم ہوتا ہے۔

"فخذیہ" کی ضمیر کس طرف راجع ہے؟

پھر "فخذیہ" کی ضمیر کے بارے میں دو احتمال ہیں، ایک یہ کہ یہ ضمیر خود "رجل" یعنی جبریل علیہ السلام کی طرف لوٹے اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف لوٹے۔

امام نووی اور علامہ توربشتی رحمہما اللہ تعالیٰ نے راجح اسی کو قرار دیا ہے کہ یہ ضمیر خود حضرت جبریل علیہ السلام کی طرف لوٹ رہی ہے۔ اس لیے کہ اس سے پہلے "کفیہ" کی ضمیر بھی حضرت جبریل علیہ السلام کی طرف لوٹ رہی ہے، نیز ادب کا تقاضا بھی یہی ہے کہ ہاتھ اپنے گھٹنوں پر رکھے جائیں نہ کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے گھٹنوں پر (۴۷)۔

جبکہ امام بغوی، اسماعیل تیمی اور علامہ طیبی رحمہم اللہ وغیرہ کا رجحان اس طرف ہے کہ یہ ضمیر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف لوٹ رہی ہے، اس لیے کہ سلیمان تیمی کی روایت میں تصریح ہے کہ "ثم وضع یدہ علی رکبتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم" (۴۸)۔

اس روایت سے یہ مسئلہ تو صاف ہوجاتا ہے کہ ضمیر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف لوٹ رہی ہے، البتہ یہ اشکال ہوتا ہے کہ بظاہر یہ صورت ادب کے خلاف معلوم ہوتی ہے۔

---

(۴۷) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱٦) وعمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۸۷) وشرح الطیبی (ج ۱ ص ۹۵)۔

(۴۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱٦) وعمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۸۷) نیز دیکھئے شرح طیبی (ج ۱ ص ۹۵)۔

اس اشکال کے ازالہ کی ایک صورت تو یہ ہے کہ اس روایت کے اندر کسی راوی کا تصرف مانا جائے اور کہا جائے کہ "رکبتیہ" کہنے کے بجائے کسی راوی نے اپنی سمجھ کے مطابق "رکبتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم" کہہ دیا ہو، اس صورت میں ضمیر کا حضرت جبریل کی طرف لوٹنا متعین ہوگا اور خلافِ ادب ہونے کا اشکال نہیں ہوگا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ضمیر تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی طرف لوٹ رہی ہے جیسا کہ مذکورہ روایت میں تصریح آگئی، البتہ جہاں تک خلافِ ادب ہونے کا تعلق ہے سو بعض علماء تو فرماتے ہیں کہ اصل میں طالب علم کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ استاذ کی طرف پوری طرح متوجہ ہو اور یہ صورت مکمل اصغاء پر دال ہے (۴۹)۔

یہ توجیہ دل کو زیادہ نہیں لگتی، اس سے بہتر توجیہ وہ ہے جو بعض علماء نے کی ہے کہ اس آنے والے نے "تعمیہ" سے کام لیا ہے، یعنی وہ چاہتا تھا کہ اس کا حال بالکل مستور رہے، کسی کو کچھ پتہ نہ چلنے پائے، لوگ سمجھیں کہ کوئی عامی دیہاتی آدمی ہے جو آداب سے بالکل ناواقف ہے، اسی غرض سے وہ شخص تخطیِ رقاب کرتا ہوا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے آکر بیٹھتا ہے (۵۰)۔ اور اسی لیے اس نے اپنے ہاتھ آپ کے گھٹنوں پر رکھے یا یہ کہا جائے کہ شدتِ احتیاج کے اظہار کے لیے اور آپ کی توجہ کو مکمل طور پر اپنی طرف مبذول کرنے کے لیے انھوں نے ایسا کیا۔ واللہ اعلم۔

حضرت جبریل کی آمد کب ہوئی تھی؟

حضرت جبریل علیہ السلام کی بشکلِ انسان یہ آمد کب ہوئی تھی؟ اس سلسلہ میں ابن مندہ کی روایت میں ہے "أن رجلا فی آخر عمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم جاء إلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم..." (۵۱)

اس روایت سے معلوم ہوا کہ حضرت جبریل علیہ السلام کی یہ آمد حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی آخری عمر میں ہوئی تھی۔

امام ابو حاتم ابن حبّان بُستی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ ہے کہ یہ قصہ حجۃ الوداع سے پہلے پیش آیا (۵۲)

(۴۹) دیکھئے فتح الباری (ج۱ص۱۱۶)۔

(۵۰) دیکھئے عمدۃ القاری (ج۱ص۲۸۷)۔

(۵۱) دیکھئے فتح الباری (ج۱ص۱۱۹) وعمدۃ القاری (ج۱ص۲۹۲و۲۹۳)۔

(۵۲) چنانچہ انھوں نے حضرت جبریل علیہ السلام کی آمد کے اس واقعہ کو ذکر کرنے کے بعد فرمایا: "ثم إن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أراد أن یحج حجۃ الوداع..." دیکھئے الثقات لابن حبان (ج۲ص۱۲۳و۱۲۴)۔

یہی علامہ تورپشتی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے بھی ہے (۵۳) ۔

جبکہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کا رُجحان اس طرف ہے کہ یہ واقعہ حجۃ الوداع کے بعد پیش آیا ہے کیونکہ یہی "آخر عمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم" ہے ، حضرت جبریل علیہ السلام آخر حیات میں ان تمام احکام ومسائل اور معتقدات کا خلاصہ بیان کرنے تشریف لائے تھے جن کو متفرق طور پر تیئیس سال میں نازل کیا گیا تھا ، گویا کہ حجۃ الوداع کے بعد جبکہ آپ تین مہینے بھی نہیں رہے ۔ استقرارِ شریعت ہوجانے کے بعد اس کا خلاصہ اور نچوڑ حضرت جبریل علیہ السلام کے سوالات اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جوابات سے حضراتِ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کے سامنے لانا مقصود تھا (۵۴) ۔

فقال : ماالإیمان؟

اس نے پوچھا کہ ایمان کیا ہے ؟

عدمِ تسلیم کا اشکال اور اس کا ازالہ

یہاں اشکال ہوتا ہے کہ جبریل امین نے کلام سے پہلے سلام کیوں نہیں کیا ؟ یہ تو اسلامی آداب کے خلاف ہے !!

اس کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ جبریل امین علیہ السلام نے اخفاءِ حال کی غرض سے یہ صورت اختیار کی تھی (۵۵) ۔

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جبریل امین نے اس لیے سلام نہیں کیا تاکہ معلوم ہوجائے کہ سلام واجب نہیں ہے (۵۶) ۔

لیکن یہ دونوں جواب ضعیف ہیں کیونکہ دوسری روایات میں تصریح ہے کہ حضرت جبریل علیہ السلام نے سلام کیا تھا ، چنانچہ نسائی کی روایت میں ہے "حتی سلم فی طرف البساط ، فقال : السلام علیک یامحمد فرد علیہ السلام ..." (۵۷) اسی طرح ابو داؤد کی روایت میں ہے "حتی سلم من طرف السماط ، فقال :

---

(۵۳) فقال : "ہذہ الأسولۃ والأجوبۃ صدرت قبیل حجۃ الوداع فی السنۃ العاشرۃ من الهجرۃ ، قریب انقطاع الوحی واستقرار الشرع" انظر شرح الطیبی (ج۱ص۱۱۱)۔

(۵۴) دیکھئے فتح الباری (ج۱ص۱۱۹)۔

(۵۵) فتح الباری (ج۱ص۱۱۷) وعمدۃ القاری (ج۱ص۲۹۲)۔

(۵۶) حوالہ جات بالا ۔

(۵۷) سنن نسائی (ج۲ص۲۶۵) کتاب الإیمان وشرائعہ ، باب صفۃ الإیمان والإسلام۔

السلام علیک یامحمد، قال: فرد علیہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم" (۵۸) ۔

مسند امام اعظم میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت میں ہے "إذ أقبل شاب جمیل أبیض حسن اللمۃ، طیب الریح، علیہ ثیاب بیض، فقال: السلام علیک یارسول اللہ، السلام علیکم، قال: فرد علیہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم، ورددنا معہ" (۵۹) ۔

اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت میں بھی ہے "جاء جبریل الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی صورۃ شاب علیہ ثیاب بیاض، فقال: السلام علیک یارسول اللہ..." (۶۰) ۔

ان نصوص سے معلوم ہوا کہ جبریل امین نے سلام کیا تھا جس سے بعض راویوں نے سکوت کیا ہے، علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "وطریق التوفیق ان روایۃ من قال: سلم، مقدمۃ علی من سکت" (۶۱) ۔

طریقِ خطاب میں تعارض اور اس کا ازالہ

یہاں آپ دیکھ رہے ہیں کہ نسائی و ابوداؤد کی روایات میں "السلام علیک یامحمد" کے الفاظ ہیں جبکہ مسند امام اعظم میں دونوں حضرات حضرت عبداللہ بن عمر اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کی روایتوں میں "السلام علیک یارسول اللہ" کے الفاظ ہیں، اب ان میں تعارض ہوگیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے جبریل امین نے دونوں قسم کے جملے استعمال کئے ہوں، پہلے "السلام علیک یامحمد" کہا ہو اور اس سے مقصود وہی تعمیہ اور اخفاءِ حال کی کوشش ہے، کہ انھوں نے ایسا طرز اختیار کیا جیساکہ عام دیہات کے لوگ کرتے ہیں پھر بعد میں "السلام علیک یارسول اللہ" کہا ہو (۶۲) واللہ اعلم۔

طریقِ خطاب کا اشکال اور اس کا دفعیہ

یہاں اگر "السلام علیک یامحمد" کے الفاظ ثابت مان لئے جائیں تو ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ قرآن کریم میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو عام لوگوں کی طرح خطاب کرنے سے منع کیا گیا ہے، ارشادِ ربانی ہے "لَا تَجْعَلُوْا دُعَآءَ الرَّسُوْلِ بَيْنَكُمْ كَدُعَآءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا" (۶۳) پھر حضرت جبریل علیہ السلام

---

(۵۸) سنن أبی داود، کتاب السنۃ، باب فی القدر، رقم (۴۶۹۸) ۔

(۵۹) مسند الإمام الأعظم (ص ۴) فاتحۃ کتاب الإیمان والإسلام والقدر والشفاعۃ۔

(۶۰) مسند الإمام الأعظم (ص ۵) ۔

(۶۱) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۹۲) وکذلک قالہ ابن حجر فی فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۷) ۔

(۶۲) حوالہ جات بالا۔ نیز دیکھئے مرقاۃ المفاتیح (ج ۱ ص ۵۱) والتعلیق الصبیح (ج ۱ ص ۱۵) ۔

(۶۳) سورۃ النور/۶۳۔

نے "یامحمد" کہہ کر کیسے خطاب کیا؟

اس کا جواب بعض حضرات نے یہ دیا ہے کہ ممکن ہے یہ ممانعت سے پہلے کا واقعہ ہو (۶۴)۔

لیکن یہ جواب درست نہیں، کیونکہ پیچھے ہم ابن مندہ کے حوالہ سے روایت ذکر کر چکے ہیں کہ یہ واقعہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی آخری عمر میں پیش آیا تھا، ظاہر ہے یہ آیت اس سے پہلے نازل ہو چکی تھی البتہ بعض صحابہؓ کرام سے جو اس قسم کا خطاب منقول ہے وہ ممانعت سے قبل پر محمول ہے یا ممانعت کا علم نہ ہونے کی وجہ سے ہے (۶۵)۔

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ ممانعت آپ کی اِس امت کے ساتھ مخصوص ہے، کیونکہ آیتِ کریمہ میں خطاب آدمیوں سے ہے نہ کہ فرشتوں سے، اور حضرت جبریل علیہ السلام نہ صرف مقرب ترین فرشتے ہیں بلکہ "ملک معلِّم" بھی ہیں (۶۶)۔

تیسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہاں علم مقصود نہیں ہے، بلکہ وصفی معنیٰ مراد ہیں، چونکہ مکّہ مکرمہ کے مشرکین حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ضد وعناد اور عداوت کی وجہ سے "مذمّم" کہتے تھے، اس لیے جبریل امین نے ان کی تردید کے لیے معنی وصفی کے لحاظ سے تعریف کے طور پر "یامحمد" کہا، جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ ذات جو ستودہ صفات اور ہر طرح قابلِ ستائش اور خصالِ حمیدہ کی جامع ہے (۶۷)۔

لیکن یہ دونوں جوابات بھی تکلّف سے خالی نہیں، اس لیے کہ اگرچہ آیتِ کریمہ میں خطاب انسانوں سے ہے اور فرشتے اس کے مکلّف نہیں ہیں لیکن اُس وقت حضرت جبریل علیہ السلام انسانی شکل ہی میں آئے تھے، تمام صحابہ کرام، حتی کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک ان کو انسان ہی سمجھ رہے تھے، ایسے موقعہ پر اِس طرح کا خطاب موہم عدمِ احترام ضرور ہے۔

اسی طرح معنی وصفی کا لحاظ واعتبار متبادر الی الذہن نہیں ہے، خصوصاً جبکہ یہ واقعہ بھی آخری عمر کا ہے، اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے نامِ نامی میں بگاڑ کا واقعہ ابتداءِ اسلام کا ہے۔

لہذا صحیح جواب یہی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت جبریل علیہ السلام نے تعمیہ کے طور پر اخفاءِ حال کی غرض سے ایسا کیا تھا، کیونکہ سب جانتے تھے کہ اس قسم کا خطاب اکھڑ دیہاتی ہی کرتا ہے (۶۸)۔

---

(۶۴) مرقاۃ المفاتیح (ج۱ ص۵۱)۔

(۶۵) دیکھئے مرقاۃ (ج۱ ص۵۱) وامداد الباری (ج۴ ص۴۲۹)۔

(۶۶) مرقاۃ المفاتیح (ج۱ ص۵۱) والتعلیق الصبیح (ج۱ ص۱۵) وامداد الباری (ج۴ ص۴۲۹)۔

(۶۷) حوالہ جات بالا۔

(۶۸) دیکھئے حوالہ جات بالا۔

سوالات کی مختلف ترتیب اور اس کی حکمت

اِس روایت میں پہلے " ایمان " کے متعلق سوال ہے ، پھر " اسلام " کے بارے میں اور آخر میں " احسان " کے بارے میں ۔ مسلم شریف کی ایک روایت میں بعینہ یہی ترتیب ہے ، جبکہ مسلم ہی کی ایک دوسری روایت میں جو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ہی سے مروی ہے ، اس میں پہلے اسلام ، پھر ایمان اور پھر احسان کے متعلق سوال مذکور ہے ، یہی ترتیب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی روایت میں بھی ہے ۔

اگر سائل نے پہلے ایمان کے متعلق سوال کیا تب تو ترتیب کی وجہ یہ ہے کہ ایمان اصل ہے ، اور اسلام " ایمان کا مظہر ہے ، اور آخر میں " احسان " کا نمبر ہے کیونکہ اس کا دونوں سے تعلق ہے (۶۹) ۔

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث کی شرح کرتے ہوئے اس کی ترتیب (اسلام ، ایمان ، احسان) کو سامنے رکھتے ہوئے یہ تقریر فرمائی ہے کہ چونکہ ایمان یعنی تصدیق ہی پر اسلام کی بنیاد ہوتی ہے ، اور ایمان کے بغیر اعمال کا اعتبار نہیں ہوتا ، اس حیثیت سے ایمان کو مقدّم کرنا چاہیے تھا ، لیکن چونکہ وہ ایک باطنی امر ہے اور اسلام ظاہری شے ہے ، شعائرِ دین کا اظہار اسی سے ہوتا ہے اس لیے ترتیب أهم فالأهم کی ہونی چاہیے جس میں ترقی من الأدنی إلی الأعلیٰ ہو ۔ لہذا پہلے اسلام کے متعلق سوال کیا ، اس لیے کہ اس کا تعلق عملِ ظاہر سے ہے اور پھر ترقی کی اور ایمان کے متعلق سوال کیا ، اس لیے کہ اس کا تعلق باطن سے ہے اور پھر مزید ترقی کی اور احسان کے متعلق سوال کیا (۷۰) ۔

مگر یہ سب نکات بعد الوقوع ہیں ، اور بظاہر یہ ترتیب رواۃ کی اپنی تعبیر ہے ، اس لیے کہ مطر الوراق کی ایک روایت میں ترتیب " اسلام " ، " احسان " اور پھر " ایمان " کی بھی ہے (۷۱) ۔ معلوم ہوا کہ ترتیبِ واقعی تو کوئی ایک ہوگی لیکن یہ تقدیم وتاخیر رواۃ کا تصرف ہے ۔ واللہ اعلم ۔

قال: الإيمان أن تؤمن بالله...

آپ نے فرمایا کہ " ایمان " یہ ہے کہ تم ایمان لاؤ اللہ پر ... ۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے "ما الإیمان" کے جواب میں "الإيمان أن تؤمن بالله... الخ" فرمایا ہے ، چونکہ "ما" کے ذریعہ کسی شے کی حقیقت کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے اس لیے بظاہر "ما الإیمان" کے جواب میں اتنا کہہ دینا کافی تھا کہ "الإيمان هو التصديق" لیکن چونکہ وہ مجمع اہلِ عرب کا تھا

(۶۹) فتح الباری (ج۱ص۱۱۷) وعمدۃ القاری (ج۱ص۲۹۲) ۔

(۷۰) دیکھئے شرح الطیبی (ج۱ص۹۸) ۔

(۷۱) دیکھئے فتح الباری (ج۱ص۱۱۷) وعمدۃ القاری (ج۱ص۲۹۲) ۔

اور وہ جانتے تھے کہ " ایمان " کے معنی تصدیق کے ہیں، اس لیے سائل کا مقصد صرف اتنا ہی نہیں ہوسکتا بلکہ سائل کا منشا یہ تھا کہ ایمان کا تعلق کن چیزوں سے ہوتا ہے؟ اس لیے آپ نے جواب میں وہ چیزیں بیان فرمائیں جن سے تصدیق متعلق ہوتی ہے۔ اس روایت میں کہیں بھی "ماالإیمان" کے جواب میں اعمال کا ذکر نہیں ہے اس لیے کہا جاسکتا ہے کہ اعمال حقیقتِ ایمان سے خارج ہیں (۱) ۔ واللہ اعلم۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں "الإیمان أن تؤمن باللہ..." پر اشکال ہوتا ہے کہ " ایمان " کی تعریف کی جارہی ہے " أن تؤمن... " کہہ کر، "أن" مصدر یہ ہے، لہذا اب مطلب ہوا "الإیمان هو الإیمان..."، اور یہ تعریف الشیء بنفسہ ہے، یا یوں کہئے کہ اس میں "أخذ المحدود في الحد" لازم آرہا ہے، جو درست نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ "الإیمان" جو محدود ہے اس سے ایمانِ شرعی اور اصطلاحی مراد ہے، اور ان تؤمن... " سے ایمانِ لغوی مراد ہے، یعنی "الإیمان الشرعي الاصطلاحي أن تصدق..." (۲) اب کوئی اشکال وارد نہیں ہوگا۔

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ "أن تؤمن" "أن تعترف" کے معنی میں ہے، کیونکہ آگے صلہ میں باء آرہی ہے (۳) ۔

لیکن ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "باء" کے آنے کی وجہ سے "تؤمن" کو "تعترف" کے معنی میں لینے کی ضرورت نہیں، کیونکہ "تؤمن" کے صلہ میں بھی "باء" کا استعمال ہوتا ہے، چنانچہ قاموس " میں ہے "آمن بہ إیماناً: أي صدّقہ" البتہ اگر "تؤمن" کے اندر " اعتراف " کے معنی کی تضمین مانی جائے تو یہ بہتر ہے، اس صورت میں تقدیر ہوگی "أن تصدق معترفاً..." (۴) ۔ واللہ أعلم۔

وملائکتہ

اور (ایمان لاؤ) اس کے فرشتوں پر۔

---

(۱) دیکھئے إمداد الباری (ج۴ص ۷۳۰) ۔

(۲) دیکھئے شرح الکرمانی (ج ۱ص ۱۹۳) ۔ وقال الحافظ في الفتح (ج ۱ص ۱۱۷) : " والذي یظهر أنہ إنما أعاد لفظ "الإیمان" للاعتناء بشأنہ تفخیماً لأمرہ..."۔

(۳) دیکھئے شرح الطیبی (ج ۱ص ۹۷و ۹۸) ۔

(۴) مرقاۃ المفاتیح (ج ۱ص ۵۵) ۔

ملائکہ "ملک" کی جمع ہے۔ فرشتوں کو کہتے ہیں۔

"ملک" یا "فرشتہ" کی تعریف "بدء الوحی" کی دوسری حدیث کے ذیل میں ہم ذکر کر آئے ہیں (۵) کہ "الملائكة هم أجسام علوية لطيفة تتشكل أي شكلٍ أرادوا" (٦)۔

فرشتے اللہ تعالیٰ کی ایک مستقل مخلوق ہیں جو نور سے پیدا کئے گئے ہیں، وہ اللہ تعالیٰ کی نافرمانی نہیں کرتے اور جن کاموں میں اللہ تعالیٰ نے انھیں مقرر کر رکھا ہے ان ہی میں لگے رہتے ہیں، وہ اللہ تعالیٰ کے معزز بندے ہیں، اللہ تعالیٰ کے حکم کی خلاف ورزی کیا معنیٰ ؟! جو حکم ان کو دیا جاتا ہے اس کے بجا لانے میں ذرا سی سستی بھی نہیں کرتے، انتہائی معزز و مقرب ہونے کے باوجود ادب و اطاعت کا یہ حال ہے کہ جب تک اللہ تعالیٰ کی مرضی اور اجازت نہ پائیں اس کے سامنے خود آگے بڑھ کر لب نہیں ہلاتے اور نہ کوئی کام اس کی مرضی اور حکم کے بغیر کر سکتے ہیں، گویا کمالِ عبودیت ان کا امتیاز ہے (۷)۔

فرشتوں کے بارے میں یہ عقیدہ رکھنا ضروری ہے کہ فرشتے موجود ہیں، ان کی تعداد اللہ تعالیٰ کے سوا اور کسی کو معلوم نہیں، ان میں جن فرشتوں کا تفصیلی ذکر قرآن کریم یا احادیث میں آیا ہے ان پر تفصیلی اور بقیہ فرشتوں پر اجمالی طور پر ایمان لانا ضروری ہے (۸)۔

ان فرشتوں میں چار فرشتے مقرّب ترین اور مشہور ہیں حضرت جبرئیل، حضرت میکائیل، حضرت اسرافیل اور حضرت عِزرائیل علیہم السلام (۹)۔

وکتبہ

اور (ایمان لاؤ) اس کی کتابوں پر۔

یہاں "وکتبہ" کا لفظ ہمارے نسخوں میں موجود نہیں ہے، صرف اصیلی کے نسخہ میں ہے، جبکہ کتاب التفسیر میں یہ لفظ باتفاقِ جمیعِ رواۃ مذکور ہے (۱۰)۔

اللہ تعالیٰ کی کتابوں پر ایمان لانے کا مطلب یہ ہے کہ اس بات کی تصدیق کی جائے کہ یہ اللہ کا

(۵) کشف الباری (ج۱ ص۳۰۹)۔

(٦) فتح الباری (ج۱ ص۲۱)۔

(۷) دیکھئے إمداد الباری (ج۱ ص۷۳۱)۔

(۸) دیکھئے مرقاۃ المفاتیح (ج۱ ص۵٦)۔

(۹) حوالۂ بالا۔

(۱۰) دیکھئے فتح الباری (ج۱ ص۱۱۷)۔

کلام ہے، نیز یہ کہ جو کچھ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے وہ بالکل برحق ہے (۱۱)۔

اللہ تعالیٰ نے اپنے انبیاء ورسل پر چھوٹی بڑی بہت ساری کتابیں نازل فرمائی ہیں، ان میں سے چھوٹی کتابوں کو "صحیفے" کہتے ہیں اور بڑی کتابوں کو "کتاب" (۱۲)۔

یہ کتب اور صحیفے کتنے ہیں؟ اس کے بارے میں کوئی صحیح روایت ثابت نہیں، البتہ ابن حبانؒ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی "صحیح" (۱۳) میں، اور ابو نعیم رحمۃ اللہ علیہ نے حلیۃ الاولیاء (۱۴) میں حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ کی ایک طویل روایت نقل کی ہے، جس میں ہے "یارسول اللہ، کم کتاباً أنزل اللہ؟ قال: مائة کتاب وأربعة کتب، أنزل علیٰ شیث خمسون صحیفة، وأنزل علی أخنوخ ثلاثون صحیفة، وأنزل علیٰ إبراهیم عشر صحائف، وأنزل علی موسیٰ قبل التوراة عشر صحائف وأنزل التوراة، والإنجیل، و الزبور، والفرقان" (۱۵)۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کتابوں کی تعداد ایک سو چار ہے۔ لیکن اس روایت کو اگرچہ ابن حبانؒ نے اپنی "صحیح" میں ذکر کیا ہے لیکن اس میں ایک راوی ابراهیم بن هشام بن یحیی بن یحیی الغسانی ہے، جس کو اگرچہ ابن حبانؒ نے ثقہ قرار دیا ہے (۱۶) لیکن جمہور کے نزدیک یہ قابل اعتماد نہیں ہے (۱۷)۔

لہذا درست یہ ہے کہ کتابوں پر ایمان لانے کے سلسلے میں کسی تعداد کو ملحوظ نہ رکھا جائے، بلکہ جن کتابوں کے بارے میں قطعی طور پر علم ہے ان پر تفصیلاً، یعنی نام بنام اور جن کے بارے میں تفصیلی علم نہیں ہے ان پر اجمالاً ایمان لانا کافی ہے (۱۸)۔

---

(۱۱) فتح الباری (ج۱ ص۱۱۷ و ۱۱۸)۔

(۱۲) دیکھئے إمداد الباری (ج۴ ص۴۳۲)۔

(۱۳) دیکھئے موارد الظمآن إلی زوائد ابن حبان (ص۵۲-۵۴) کتاب العلم، باب السؤال للفائدة۔

(۱۴) دیکھئے حلیة الأولیاء (ج۱ ص۱۶۶-۱۶۸) ترجمة سیدنا أبی ذر الغفاری رضی اللہ عنہ۔

(۱۵) وقال علی القاری فی المرقاة (ج۱ ص۵۷): "قیل: الکتب المنزلة مائة وأربعة کتب: منها عشر صحائف نزلت علی آدم، وخمسون علیٰ شیث وثلاثون علی إدریس، وعشرة علی إبراهیم، والأربعة السابقة..."۔

(۱۶) دیکھئے کتاب الثقات (ج۸ ص۷۹)۔ وقال الطبرانی: "لم یرو هذا عن یحییٰ إلا ولده، وهم ثقات" انظر میزان الاعتدال (ج۱ ص۷۳) ولسان المیزان (ج۱ ص۱۲۲)۔

(۱۷) چنانچہ ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "أظنه لم یطلب العلم، وهو کذاب"۔ علی بن الحسین بن الجنید فرماتے ہیں "ینبغی أن لا یحدث عنه" امام ابو زرعہ نے فرمایا "کذاب"، دیکھئے "میزان الاعتدال (ج۱ ص۷۳) ابو الطاہر مقدسی فرماتے ہیں "دمشقی ضعیف" - نیز حافظ ذہبی فرماتے ہیں "إن إبراهیم هذا متروک" لسان المیزان (ج۱ ص۱۲۳)۔

(۱۸) دیکھئے مرقاة المفاتیح (ج۱ ص۵۷)۔

وبلقائه

اور (ایمان لاؤ) اس سے ملنے پر ۔

یہ لفظ اس روایت میں "کتب" اور "رسل" کے درمیان واقع ہے ، یہی صورت مسلم میں بھی ہے ، جبکہ باقی کسی روایت میں یہ لفظ موجود نہیں ہے (۱۹) ۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ لفظ زائد اور مکرر ہے ، کیونکہ اس کا مفہوم "ایمان بالبعث" میں داخل ہے جو آگے آرہا ہے ۔

حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حق بات یہ ہے کہ اس کو تکرار نہیں قرار دینا چاہیے (۲۰) ، چنانچہ دونوں کے مفہوم میں تفریق کرنے کے لیے بعض حضرات نے کہا کہ "بعث" سے مراد "قیام من القبور" یعنی قبروں سے زندہ ہوکر اٹھنا ہے ، جبکہ "لقاء" "بعث" کے بعد حساب وکتاب کے مرحلہ کو کہتے ہیں (۲۱) ۔ بعض دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ "لقاء" سے مراد "انتقال من دار الدنیا" یعنی موت ہے اور "بعث" کا مرحلہ اس کے بعد ہے (۲۲) ۔ اس قول کی تائید مطر الوراق کی روایت سے بھی ہوتی ہے جس میں ہے "وبالموت وبالبعث بعد الموت" (۲۳) ۔

پھر امام خطابی رحمۃ اللہ علیہ نے "لقاء" کے معنی رویت باری تعالیٰ کے کئے ہیں (۲۴) ۔

جبکہ امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر تعقب کیا ہے کہ "لقاء" کی تفسیر "رویت" سے کرنا اس لیے درست نہیں کیونکہ کوئی شخص قطعی طور پر یہ نہیں کہہ سکتا کہ اسے رویت باری تعالیٰ حاصل ہوگی ، کیونکہ رویت باری تعالیٰ سے مشرف ہونے کے لیے ایمان پر خاتمہ ہونا ضروری ہے ، اور کوئی شخص قطعی طور پر نہیں کہہ سکتا کہ اس کا خاتمہ ضرور ایمان ہی پر ہوگا ، لہذا اس کو شروط ایمان میں سے قرار دینا کیسے درست ہوسکتا ہے (۲۵) ۔

لیکن بظاہر امام نووی رحمۃ اللہ علیہ کی بات درست نہیں معلوم ہوتی کیونکہ "لقاء" کے معنی جو "رویت" کے کئے گئے ہیں اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ہر شخص اس بات پر ایمان لائے کہ اس کو یا کسی

---

(۱۹) فتح الباری (ج۱ ص۱۱۸) ۔

(۲۰) حوالۂ بالا ۔

(۲۱) دیکھئے شرح النووی علیٰ صحیح مسلم (ج۱ ص۲۹) کتاب الإیمان ۔

(۲۲) حوالۂ بالا ۔

(۲۳) فتح الباری (ج۱ ص۱۱۸) ۔

(۲۴) چنانچہ وہ فرماتے ہیں "وقوله: أن تؤمن بلقائه، فيه إثبات رؤية الله عز وجل في الآخرة" أعلام الحديث (ج۱ ص۱۸۲) ۔

(۲۵) شرح النووی علیٰ صحیح مسلم (ج۱ ص۲۹) ۔

خاص شخص کو " رؤیت " حاصل ہوگی ، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ شخص اس بات پر ایمان لانے کا مکلّف ہے کہ آخرت میں اہلِ ایمان کو رؤیت حاصل ہوگی ۔ یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ ہر شخص کو جنت اور دوزخ پر ایمان لانے کا مکلّف بنایا جاتا ہے جبکہ ہر شخص کا جنت یا دوزخ میں جانا لازم نہیں ہے ۔

لہذا "لقاء" کی تفسیر " رؤیت " سے کرنا اور یہ معنی لینا بالکل درست ہے کہ " اللہ تعالیٰ کی رؤیت حق ہے جو آخرت میں مؤمنوں کو حاصل ہوگی " واللہ اعلم ۔

چنانچہ علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "لا دخل نقطعه لنفسه، بل اللازم أن يقطع بأنه حق فی نفس الأمر" (۲۶) یعنی اس روایت میں اپنے لیے قطعیت کے ساتھ رؤیت کا حکم لگانا مقصود نہیں ہے ، بلکہ یہ مقصود ہے کہ رؤیت کے نفس الامر میں حق ہونے پر ایمان لایا جائے ، اسی کو علامہ عینی اور حافظ ابن حجر رحمہما اللہ تعالیٰ نے اختیار کیا ہے (۲۷) ۔ بلکہ حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں " وهذا من الأدلة القوية لأهل السنة فی إثبات رؤية الله تعالیٰ فی الآخرة؛ إذ جعلت من قواعد الإيمان" (۲۸) ۔

حاصل یہ ہے کہ لقاءِ خداوندی پر ایمان لانا ضروری ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ رؤیتِ باری تعالیٰ کی تصدیق کرے اور اس بات کا اعتقاد رکھے اور اسے مانے کہ آخرت میں اللہ کے بہت سے بندوں کو دیدارِ الٰہی ہوگا ۔ واللہ اعلم ۔

مسئلہ رؤیتِ باری تعالیٰ

مسئلہ رؤیت کے بارے میں اہل السنۃ والجماعۃ اس بات پر متفق ہیں کہ دنیا میں رؤیتِ باری تعالیٰ ممکن ہے لیکن واقع نہیں ہوگی ، اور آخرت میں رؤیتِ باری تعالیٰ ممکن بھی ہے اور اللہ تعالیٰ کے مخصوص بندوں کو حاصل بھی ہوگی ۔

جبکہ معتزلہ ، خوارج اور مرجئہ میں سے بعض لوگوں کا کہنا یہ ہے کہ رؤیتِ باری تعالیٰ دنیا و آخرت ہر جگہ ناممکن اور محال ہے (۲۹) ۔

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں " وهذا الذی قالوه خطأ صريح، وجهل قبيح، وقد تظاهرت أدلة الكتاب ، والسنة ، وإجماع الصحابة فمن بعدهم من سلف الأمة علیٰ إثبات رؤية الله تعالیٰ فی الآخرة

(۲۶) شرح الکرمانی (ج ۱ ص ۱۹۴) ۔

(۲۷) دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۸۸) و فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۸) ۔

(۲۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۸) ۔

(۲۹) دیکھئے شرح النووی علیٰ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۹۹) کتاب الإيمان، باب إثبات رؤية المؤمنين فی الآخرة ربهم سبحانه وتعالیٰ ۔

للمؤمنین، ورواها نحو من عشرین صحابیا عن رسول اللہ ﷺ، وآیات القرآن فیها مشہورۃ" (۳۰) ۔

مثبتینِ رؤیت کی دلیل وہ حدیثیں ہیں جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کی جاتی ہیں، امام دار قطنی رحمۃ اللہ علیہ نے "کتاب الرؤیۃ" میں امام یحیی بن معین رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کیا ہے "عندی سبعۃ عشر حدیثا فی الرؤیۃ، صحاح" (۳۱) ۔

امام دارقطنی رحمۃ اللہ علیہ نے "رؤیت" سے متعلقہ طرقِ حدیث کو جمع کیا ہے، جن کی تعداد بیس سے متجاوز ہے (۳۲) ۔

حکیم ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے اس سلسلہ میں ایک رسالہ لکھا ہے اور اکیس روایتیں جمع کی ہیں ۔

ابن جریر طبری رحمۃ اللہ علیہ نے تیئیس روایتیں ذکر کی ہیں، علامہ قاسم بن قطلوبغا رحمۃ اللہ علیہ نے حکیم ترمذی رحمۃ اللہ علیہ کی روایات پر سات روایات کا اضافہ کیا ہے، اس طرح کل اٹھائیس روایتیں ہوئیں، حافظ ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ نے "حادی الأرواح الی بلاد الافراح" میں احادیثِ رؤیت کی تعداد تیس تک پہنچا دی ہے (۳۳) ۔

اس کے علاوہ اہل السنۃ والجماعۃ کا استدلال آیتِ کریمہ "وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ" (۳۴) سے ہے ۔

"نظر" کا لفظ مشترک طور پر "رؤیت"، "تفکر"، "انتظار" اور "شفقت و رأفت" کے معانی میں مستعمل ہوتا ہے (۳۵)، ان معانیِ اربعہ میں سے پہلے معنی مراد ہیں ۔

یہاں "نظر" "تفکر" کے معنی میں نہیں ہوسکتا، اس لیے کہ اول تو یہاں تفکر و اعتبار کا مقام نہیں، دوسرے "تفکر" کے معنی میں ہو تو عموماً "فی" کے صلہ کے ساتھ آتا ہے (۳۶)، جبکہ یہاں "إلی" کے صلہ کے ساتھ ہے ۔

"نظر" بمعنی "انتظار" بھی یہاں درست نہیں، اس لیے کہ یہاں "امتنان" کا اظہار ہے اور "نضارت" کی خوشخبری دی جارہی ہے، مقامِ بشارت میں انتظار کی کیا مناسبت ہے؟ جس میں شدت

---

(۳۰) حوالۂ سابقہ ۔

(۳۱) فتح الباری (ج۱۳ص ۴۳۴) کتاب التوحید، باب قول اللہ تعالیٰ: وجوہ یومئذ ناضرۃ إلی ربہا ناظرۃ ۔

(۳۲) حوالۂ بالا ۔

(۳۳) فتح الباری (ج۱۳ص ۴۳۴) ۔

(۳۴) سورۃ القیامۃ/۲۲ و ۲۳ ۔

(۳۵) دیکھئے تاج العروس (ج۳ص ۵۷۳ و ۵۷۴) ۔

(۳۶) قال الزبیدی: "... ونظرت فی کذا: تاملتہ" تاج العروس (ج۳ص ۵۷۳) ۔

ہی شدت ہے "الانتظار أشد من الموت"، پھر "نظر" بمعنیٰ "انتظار" "إلیٰ" کے صلہ کے ساتھ استعمال نہیں ہوتا بلکہ بغیر صلہ کے متعدی بنفسہ ہوتا ہے، چنانچہ کہتے ہیں "نظرت فلانا" "أي انتظرته" (۳۷)

اسی طرح یہاں "شفقت ورأفت" کے معنی میں بھی نہیں ہوسکتا اس لیے کہ بندہ اللہ جلّ جلالہ پر شفقت نہیں کرسکتا، نیز اس کے صلہ میں بھی عموماً "لام" استعمال ہوتا ہے، چنانچہ کہتے ہیں "نظرلہ" أي رثی لہ وأعانہ (۳۸)۔

جب تینوں معنیٰ منتفی ہوگئے تو "رویت" ہی کے معنی متعین ہوگئے (۳۹)۔

اسی طرح اللہ جل شانہ کا ارشاد "فَمَنْ كَانَ يَرْجُوْ لِقَآءَ رَبِّهٖ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَّلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهٖٓ أَحَدًا" (۴۰) بھی رویت کی دلیل ہے۔

ارشاد خداوندی "لِلَّذِيْنَ أَحْسَنُوا الْحُسْنٰى وَزِيَادَةٌ" (۴۱) میں "زیادۃ" کی تفسیر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے "رویت" اور "دیدار" سے منقول ہے (۴۲)۔

اسی طرح حدیث میں "لَهُمْ مَّا يَشَآءُوْنَ فِيْهَا وَلَدَيْنَا مَزِيْدٌ" (۴۳) میں "مزید" کی تفسیر "رویتِ باری تعالیٰ" سے منقول ہے (۴۴)۔

مانعینِ رویت نے آیتِ کریمہ "لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ..." (۴۵) کو بطورِ دلیل پیش کیا ہے۔

لیکن آیتِ مذکورہ کو عدمِ رویت کی دلیل کے طور پر پیش کرنا بالکل درست نہیں، اس لیے کہ:۔

۱۔ آیتِ مبارکہ میں "ادراک" کی نفی کی گئی ہے اور "ادراک" صرف "رویت" کو نہیں بلکہ علی سبیل الاحاطہ رویت کو کہتے ہیں (۴۶) لہذا آیت کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رویت علی سبیل الاحاطہ کسی کے اختیار میں نہیں ہے، جہاں تک مطلق رویت کا تعلق ہے سو اس کی نفی نہیں ہے (۴۷)۔

---

(۳۷) دیکھئے تاج العروس (ج۳ص۵۷۳)۔

(۳۸) حوالۂ بالا۔

(۳۹) دیکھئے فتح الباری (ج۱۳ص۴۲۵) کتاب التوحید، باب قول اللہ تعالیٰ: وجوہ یومئذ ناضرۃ....۔

(۴۰) سورۃ الکہف/۱۱۰۔

(۴۱) یونس/۲۶۔

(۴۲) دیکھئے صحیح مسلم (ج۱ص۱۰۰) کتاب الإیمان، باب إثبات رویۃ المؤمنین فی الآخرۃ ربہم سبحانہ وتعالیٰ۔

(۴۳) سورۃ ق/۳۵۔

(۴۴) دیکھئے تفسیر ابن کثیر (ج۴ص۲۲۸)۔

(۴۵) الأنعام/۱۰۳۔

(۴۶) "لا تدرکہ الابصار: لا تحیط بحقیقتہ" انظر مجمع بحار الأنوار (ج۲ص۱۶۹)۔

(۴۷) دیکھئے تفسیر عثمانی (ص۱۸۸) آیت لا تدرکہ الأبصار" نیز دیکھئے فتح الباری (ج۸ص۶۰۷) کتاب التفسیر، سورۃ النجم۔

۲۔ آیتِ مبارکہ میں جس ادراک کی نفی کی گئی ہے وہ دنیوی ادراک ہے، آخرت کی رویت کی نفی نہیں ہے (۴۸)۔

۳۔ حضرت شاہ عبدالقادر صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ آنکھ میں یہ قوّت نہیں کہ اس کو دیکھ لے، ہاں! وہ ازراہِ لطف وکرم اپنے کو دکھانا چاہے تو آنکھوں میں ویسی ہی قوّت بھی پیدا فرمادے گا، مثلاً آخرت میں حسب مراتب رویت ہوگی جیسا کہ نصوصِ کتاب وسنّت سے ثابت ہے (۴۹)۔

۴۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا تھا "رأی محمد ربه" اس پر ان کے شاگرد عِکرِمہ نے کہا "أليس الله يقول: لَاتُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ، وَهُوَيُدْرِكُ الْأَبْصَارَ" تو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا: "ويحك! ذاك إذا تجلى بنوره الذي هو نوره" (۵۰) یعنی عدمِ ادراکِ ابصار اس وقت ہوگا جب حق تعالیٰ اپنے ایک خاص نور کے ساتھ تجلی فرمائینگے۔

معلوم ہوا کہ حق تعالیٰ شانہ کی تجلّیات متفاوت ہیں، بعض قاہرہ للبصر ہیں اور بعض ایسی نہیں ہیں۔

۵۔ علامہ قرطبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "لَاتُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ" میں "ابصار" سے ابصارِ کفّار مراد ہیں، نہ کہ ابصارِ مؤمنین، کیونکہ مؤمنوں کے بارے میں تو آیا ہے "وُجُوهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ" (۵۱) اور کفّار کے بارے میں ارشادِ باری تعالیٰ ہے "كَلَّآ إِنَّهُمْ عَنْ رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُوْنَ" (۵۲)۔

۶۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات باقی ہے اور باقی رہنے والی ہے، جبکہ اس دنیا میں انسان خود بھی فانی ہے اور اس کی آنکھیں بھی فانی ہیں، لہذا اس فانی دنیا میں فانی آنکھوں سے "باقی" کی رویت نہ ہوگی، البتہ آخرت میں جب "باقی" آنکھیں عطا ہوں گی تو "باقی" کی رویت ہوسکے گی (۵۳)۔

مانعینِ رویت نے ارشادِ باری تعالیٰ "لَنْ نُّؤْمِنَ لَكَ حَتّٰى نَرَى اللّٰهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ" (۵۴) سے بھی استدلال کیا ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ موسیٰ علیہ السلام کی قوم نے جب رویت کا سوال کیا تو ان پر صاعقہ نازل ہوئی۔ رویت کے سوال پر صاعقہ نازل ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ رویت محال ہے، محال چیز

---

(۴۸) فتح الباری (ج۱۳ص۴۲۶) کتاب التوحید، باب قول اللّٰہ تعالیٰ: وجوہ یومئذ ناضرۃ إلیٰ ربہا ناظرۃ۔

(۴۹) دیکھئے تفسیر عثمانی (ص۱۸۸)۔

(۵۰) جامع الترمذی، کتاب تفسیر القرآن، باب: ومن سورۃ: والنجم، رقم (۳۲۷۹)۔

(۵۱) سورۃ القیامۃ/۲۲ و۲۳۔

(۵۲) سورۃ التطفیف/۱۵۔ دیکھئے فتح الباری (ج۸ص۶۰۷) کتاب التفسیر، سورۃ النجم۔

(۵۳) دیکھئے الجامع لأحکام القرآن للقرطبی (ج۷ص۵۶) سورۃ الأنعام۔

(۵۴) سورۃ البقرۃ/۵۵۔

کا سوال کرنا حرام ہے، اس لیے ان پر صاعقہ کا عذاب آیا۔

لیکن اس سے استدلال کرنا بھی درست نہیں، اس لیے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ نفس رویت کے سوال پر صاعقہ نازل ہوا تھا بلکہ ان کی ضد اور ہٹ دھرمی کی بنا پر نازل ہوا تھا جیساکہ آیت میں "لَنْ نُّؤْمِنَ لَکَ" کا جملہ صاف دلالت کررہا ہے، پھر نبی سے یہ کہنا "لَنْ نُّؤْمِنَ لَکَ" بجائے خود بے ادبی ہے۔

اگر مطلقاً سوالِ رویت پر صاعقہ نازل ہوا ہوتا تو حضرت موسیٰ علیہ السلام پر بھی نازل ہونا چاہیے تھا کیونکہ انھوں نے بھی تو رویت کا سوال کیا تھا جیساکہ قرآن کریم میں ان کا قول اللہ تعالیٰ نے بیان فرمایا ہے "رَبِّ أَرِنِیْٓ أَنْظُرْ إِلَیْکَ" (۵۵) جب حضرت موسیٰ علیہ السلام پر صاعقہ نازل نہیں ہوا تو معلوم ہوا کہ نفسِ رویت کے سوال پر صاعقہ نازل نہیں ہوا تھا۔

پھر حضرت موسیٰ علیہ السلام کے اسی سوال "رَبِّ أَرِنِیْٓ أَنْظُرْ إِلَیْکَ" اور پھر حق تعالیٰ کے جواب "قَالَ لَنْ تَرَانِیْ وَلٰکِنِ انْظُرْ إِلَی الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَکَانَہٗ فَسَوْفَ تَرَانِیْ" میں باری تعالیٰ کی رویت کے امکان کی دلیل موجود ہے، اس طرح کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے درخواست کی ہے "رَبِّ أَرِنِیْٓ أَنْظُرْ إِلَیْکَ" جس سے معلوم ہوتا ہے کہ رویتِ باری ممکن ہے، کیونکہ ناممکن اور محال کا سوال کرنا حرام ہے اور چونکہ حضراتِ انبیاءِ کرام معصوم ہوتے ہیں اس لیے کسی نبی سے حرام کا صدور نہیں ہوسکتا۔

پھر آگے اللہ تعالیٰ نے "وَلٰکِنِ انْظُرْ إِلَی الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَکَانَہٗ فَسَوْفَ تَرَانِیْ" جو فرمایا اس میں رویتِ باری تعالیٰ کو استقرارِ جبل کے ساتھ معلّق کیا ہے، چونکہ استقرارِ جبل ممکنات میں سے ہے اور قاعدہ ہے کہ جو چیز ممکن پر معلق ہوتی ہے وہ خود ممکن ہوتی ہے، لہذا معلوم ہوگیا کہ رویتِ باری ممکن ہے (۵۶)۔

جہاں تک حق تعالیٰ کا ارشاد "لَنْ تَرَانِیْ" کا تعلّق ہے سو اس میں یہ نہیں بیان کیا گیا کہ تم مجھے دیکھ ہی نہیں سکتے، بلکہ یہ کہا گیا ہے کہ تم مجھے نہیں دیکھو گے۔

مانعینِ رویت نے ایک عقلی دلیل یہ بھی پیش کی ہے کہ قاعدہ ہے کہ رائی اور مرئی کے اندر ایک مخصوص قسم کا تقابل ضروری ہے، اور چونکہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ تقابل نہیں ہوسکتا کیونکہ وہ متمکن فی المکان اور متحیز نہیں ہے، اس لیے رویت محال ہے۔

لیکن یہ استدلال بھی درست نہیں کیونکہ یہ واجب کو ممکن پر قیاس کرنا ہے "وقیاس الغائب علی الشاھد فاسد" (۵۷) پھر آج کل کی سائنسی ترقیات نے تو یہ ظاہر کردیا کہ مخصوص تقابل بھی شرط نہیں ہے۔

---

(۵۵) سورۃ الأعراف/۱۴۳۔

(۵۶) انظر شرح العقائد النسفیۃ بشرح النبراس (ص ۲۵۲ و ۲۵۳)۔

(۵۷) انظر المصدر السابق۔

پھر جب قرآن و حدیث اور اجماع سے رویتِ باری تعالیٰ کے امکان کا ثبوت ہو رہا ہے تو اس کے مقابلہ میں کسی عقلی دلیل کا پیش کرنا صحیح نہیں، کیونکہ قیاس تو اس جگہ کیا جاتا ہے جہاں نص نہ ہو (۵۸) واللہ أعلم بالصواب۔

ورسلہ

اور (ایمان لاؤ) اس کے رسولوں پر۔

اصیلی کے نسخہ میں "وبرسلہ" کا لفظ ہے (۵۹)۔

"رسول" اور "نبی" کسے کہتے ہیں؟ ان کے درمیان کیا فرق ہے؟ اس کو ہم تفصیل سے پہلے ذکر کرچکے ہیں (٦٠)۔

یہاں "إیمان بالرسل" کا مطلب سمجھ لیجئے، وہ یہ کہ اس بات کی تصدیق کرنا کہ جتنے حضرات کو اللہ تعالیٰ نے نبی اور رسول بناکر لوگوں کی ہدایت کے واسطے بھیجا ہے وہ سب سچے ہیں (٦١)۔

انبیاء ورسل کی تعداد

اللہ تعالیٰ کی طرف سے کتنے رسول اور نبی تشریف لائے ہیں؟ ان کی صحیح تعداد اللہ تعالیٰ ہی کو معلوم ہے، چنانچہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے "مِنْهُمْ مَّنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَّنْ لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ" (٦٢)۔

البتہ بعض احادیث میں انبیائے کرام و رسلِ عظام کی متعین تعداد بھی وارد ہوئی ہے۔

چنانچہ ایک روایت میں انبیاء کی تعداد ایک لاکھ چوبیس ہزار وارد ہے، جن میں تین سو تیرہ رسول تھے (٦٣)۔

ایک روایت میں انبیاء کی تعداد تو یہی مروی ہے جو مذکور ہوئی، البتہ رسولوں کی تعداد تین سو پندرہ منقول ہے (٦٤)۔

---

(۵۸) دیکھئے إمداد الباری (ج ۴ ص ٦٣٧)۔

(۵۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۸)۔

(٦٠) دیکھئے کشف الباری (ج ۱ ص ۲۲۵ و ۲۲٦)۔

(٦١) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۸)۔

(٦٢) سورۃ المؤمنین/۷۸۔

(٦٣) رواہ أحمد، وابن مردویہ، وابن حبان، عن أبی ذر رضی اللہ عنہ، کما فی تفسیر ابن کثیر (ج ۱ ص ۵۸۵ و ۵۸٦)۔

(٦٤) رواہ ابن ابی حاتم۔ حوالۂ بالا۔

اسی طرح کی کچھ اور روایات بھی منقول ہیں لیکن یہ تمام روایات کلام سے خالی نہیں (۶۵)، اس لیے ان روایات کی بنیاد پر انبیاء ورسل کی تعداد کا متعین کرنا درست نہیں، کیونکہ مسئلہ اعتقادیات کا ہے، جس میں قطعی نص کی ضرورت ہوتی ہے۔

اس لیے یہاں بھی اُسی طرح ایمان لایا جائے جس طرح کتابوں پر ایمان لانے کے سلسلہ میں ذکر ہوا کہ جن کے نام معلوم ہیں ان پر تفصیلاً اور جن کے نام وغیرہ معلوم نہیں اُن پر اجمالاً ایمان لایا جائے (۶۶)۔ واللہ اعلم۔

وتؤمن بالبعث

اور ایمان لاؤ مرنے کے بعد دوبارہ زندہ کیے جانے پر۔

کتاب التفسیر کی روایت میں "وتؤمن بالبعث الآخر" کے الفاظ ہیں (۶۷) مسلم کی روایت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی روایت میں "والیوم الآخر" کے الفاظ ہیں (۶۸)۔

حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "بعث" کے ساتھ "آخر" کی قید یا تو تاکید کے لیے ہے جیسے کہا جاتا ہے "أمس الذاهب" یا اس وجہ سے کہ بعث دو مرتبہ واقع ہوا ہے، ایک مرتبہ "إخراج من العدم إلى الوجود" یا "إخراج من بطون الأمهات بعد النطفة والعلقة إلى الحياة الدنيا" ہے اور دوسری مرتبہ بعث من بطون القبور إلى محل الاستقرار" (۶۹)۔

"الیوم الآخر" کہنے کی وجہ یا تو یہ ہے کہ وہ "آخر أيام الدنيا" ہے یا "آخر الأزمنة المحدودة" ہے (۷۰)۔

یوم آخرت یا بعث بعد الموت پر ایمان لانے کا مطلب یہ ہے کہ قیامت کے دن کے واقع ہونے اور اس میں جو کچھ چیزیں ہونگی، مثلاً حساب کتاب، میزان، جنت اور جہنم، ان سب کی تصدیق کی جائے (۷۱)۔

---

(۶۵) ان روایات کی تفصیلات اور ان پر کلام کے لیے دیکھئے تفسیر ابن کثیر (ج ۱ ص ۵۸۵ و ۵۸۶) بذیلِ آیت "ورسلاً قد قصصنهم عليك من قبل ورسلاً لم نقصصهم عليك" (سورہ نساء/۱۶۴)۔

(۶۶) دیکھئے تفسیر عثمانی (ص ۶۳۲)۔

(۶۷) دیکھئے کتاب التفسیر، سورۃ لقمان، باب: إن الله عنده علم الساعة، رقم (۴۷۷۷)..وفي صحيح مسلم كذلك: "وتؤمن بالبعث الآخر"۔ انظر (ج ۱ ص ۲۹) فواتح كتاب الإيمان۔

(۶۸) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۷) کتاب الایمان۔

(۶۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۸)۔

(۷۰) حوالۂ بالا۔

(۷۱) حوالۂ بالا۔

پھر یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ یہاں "والبعث" کہہ کر ماقبل کے الفاظ پر عطف کرنے کے بجائے "وتؤمن بالبعث" کہا گیا ہے۔

اس کی وجہ ایک تو یہ بیان کی گئی ہے کہ "بعث" کا وقوع آخرت میں ہوگا جبکہ باقی اشیاء ابھی موجود ہیں، اس لیے "بعث" کے ساتھ مستقلاً "تؤمن" کا اضافہ کیا گیا ہے (۷۲)۔

لیکن اس جواب پر اشکال ہوتا ہے کہ پیچھے "لقاء" کا بھی ذکر آیا ہے اور اس کی تفسیر۔ جیسا کہ ماقبل میں گذر چکی ہے۔ بعث بعد الموت سے بھی کی گئی ہے، جو فی الحال موجود نہیں، بلکہ آخرت میں ہوگی۔

لہذا بہتر جواب یہ ہے کہ چونکہ بعث بعد الموت کا مسئلہ آسمانی مذاہب اور آسمانی کتابوں کی خصوصیات میں سے ہے، غیر سماوی ادیان میں اس کا تصور نہیں، اور اس مسئلہ میں عرب کے مشرکین کو بہت زیادہ تعجب ہوا کرتا تھا، اس لیے اس کی اہمیت کے پیش نظر یہاں "تؤمن" کا لفظ مستقلاً دوبارہ لایا گیا ہے (۷۳)۔ واللہ اعلم۔

فائدہ

بخاری شریف کی روایت میں "ما الإیمان؟" کے جواب میں صرف یہی چیزیں ہیں جو مذکور ہوئیں جبکہ امام اسماعیلی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی "مستخرج" میں ان کے بعد "وتؤمن بالقدر" کا اضافہ بھی نقل کیا ہے، ابو فروہ کی روایت میں بھی یہ جملہ ہے، کہمس اور سلیمان تیمی کی روایات میں "وتؤمن بالقدر خیرہ وشرہ" وارد ہوا ہے، یہی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے، "عطاء عن ابن عمر" کے طریق سے منقول ایک روایت میں "وحلوہ ومرہ من اللہ" کا اضافہ بھی ہے مسلم شریف میں عمارہ بن القعقاع کی روایت میں "وتؤمن بالقدر کلہ" کے الفاظ آئے ہیں (۷۴)۔

قدر یا تقدیر

قدر یا تقدیر کے معنی لغت میں اندازہ کرنے کے ہیں اللہ تعالیٰ نے اپنے علم ازلی میں تمام اشیاءِ عالم کا ان کی ایجاد اور آفرینش سے پہلے ہی اندازہ فرمالیا تھا کہ یہ چیز فلاں وقت میں اس طرح پیدا کی جائے گی

---

(۷۲) حوالۂ بالا۔

(۷۳) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۸) وإمداد الباری (ج ۴ ص ۶۳۷)۔

(۷۴) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۸) وعمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۸۴)۔

اور یہ چیز اس طرح - ارشادِ خداوندی ہے "قَدْ جَعَلَ اللّٰهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا" (۷۵) نیز ارشاد فرمایا "وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهٗ تَقْدِيْرًا" (۷۶) -

پس اللہ تعالیٰ کا ابتدائے آفرینش سے قیامت تک واقع ہونے والی چیزوں کی حد اور اندازہ مقرر کردینے اور اُن کو لکھ دینے کا نام تقدیر ہے اور پھر اس اندازہ کے مطابق اشیاءِ عالم کو بتدریج پیدا کرنے کا نام قضا ہے، اول تقدیر ہے اور پھر قضاء ہے -

اب ایمان بالقدر کے یہ معنی ہوئے کہ بندہ اس بات پر یقین کرے کہ عالم میں جو کچھ خیر و شر اور ایمان و کفر واقع ہورہا ہے اللہ تعالیٰ کو پہلے سے سب کا علم تھا اور ایجاد سے پہلے ہی اللہ تعالیٰ نے ان کو اپنی تقدیر سے مقرر فرمادیا تھا کہ فلاں وقت اور فلاں مکان میں یہ بھلی یا بُری چیز پیدا ہوگی، کوئی چیز اس کی تقدیر سے خارج نہیں -

چونکہ قضاوقدر کا تعلق اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت سے ہے، اس لیے اس میں غلطی اور خطا کا امکان نہیں -

اہلِ حق کا مذہب یہ ہے کہ بندہ جو کچھ کرتا ہے، نیک ہو یا بد، ایمان ہو یا کفر، طاعت ہو یا معصیت، سب خدا کی تقدیر سے ہے اور وہی اس کا خالق ہے، عالم میں جو کچھ ہو رہا ہے وہ سب اسی کی مشیت اور ارادے سے ہورہا ہے (۷۷) -

فرقۂ قدریہ

حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کے اخیر زمانہ میں ایک فرقہ قدریہ ظاہر ہوا جو قضا و قدر کا منکر ہے، جس کا عقیدہ یہ ہے کہ قضا و قدر کچھ نہیں، بندہ مختارِ مطلق ہے اور اپنے افعال کا خود خالق ہے، پہلے سے کوئی شے مقدر نہیں -

پھر ان میں سے ایک فریق تو یہاں تک غلو کرتا ہے کہ حق تعالیٰ کو پہلے سے بندہ کے افعال کا علم بھی نہیں ہوتا، بندہ کے کرنے کے بعد حق تعالیٰ کو علم ہوتا ہے - معبد جُہَنی، غَیلان دمشقی اور جَعد بن درہم

---

(۷۵) سورۃ الطلاق/۳-
(۷۶) سورۃ الفرقان/۲-
(۷۷) دیکھئے عقائد الاسلام از حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ (ج ۱ ص ۲۲ - ۳۱) و (ج ۲ ص ۳۱ - ۳۹) - نیز دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۸ و ۱۱۹)-

اس مسلک کے حامی اور علم بردار تھے۔ متاخرینِ صحابہ (جن کے زمانے میں یہ لوگ ظاہر ہوئے) نے ان سے تبرّی اور بیزاری ظاہر فرمائی، چنانچہ عبداللہ بن عمر، جابر بن عبداللہ، ابوہریرہ، ابن عباس، انس بن مالک، عبداللہ بن ابی اوفیٰ اور عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہم اپنے اصحاب کو وصیت فرماتے تھے کہ قدریہ کو نہ سلام کرنا نہ ان کی نمازِ جنازہ پڑھنا اور نہ ان کے مریض کی عیادت کرنا۔

دوسرا فریق اللہ تعالیٰ کے علم کا تو منکر نہیں، البتہ بندہ کے مختارِ مطلق ہونے اور اپنے افعال کے خود خالق ہونے کے عقیدہ میں پہلے فریق کے ساتھ شریک ہے۔

ان میں سے پہلا فریق جو سرے سے اللہ تعالیٰ کے علم ہی کا منکر ہے وہ تو اسلام سے خارج ہے، البتہ جو فرقہ بندہ کو مختارِ مطلق اور اپنے افعال کا خالق سمجھتا ہے وہ دائرۂ اسلام سے تو خارج نہیں، البتہ مبتدع ضرور ہے (۷۸)۔

قال: ما الاسلام؟

سائل نے پوچھا کہ اسلام کیا چیز ہے؟

مسند امام اعظم کی روایتوں میں "فأخبرني عن شرائع الإسلام" اور "فما شرائع الإسلام" کے الفاظ ہیں (۱)۔

الإسلام أن تعبد الله ولا تشرک به

اسلام یہ ہے کہ تم اللہ تعالیٰ کی عبادت کرو اور اس کے ساتھ شریک نہ کرو۔

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ممکن ہے کہ "عبادت" سے یہاں "معرفتِ خداوندی" مراد ہو، اس صورت میں "صلوٰۃ" وغیرہ کا عطف "أن تعبد الله" پر "معرفت" کو "اسلام" میں داخل قرار دینے کے لیے ہوگا۔

اور یہ بھی ممکن ہے کہ "عبادت" سے مطلق طاعت مراد ہو، ایسی صورت میں "صلوٰۃ" وغیرہ کا عطف عطف الخاص علی العام کی قبیل سے ہوگا (۲)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ پہلا احتمال بعید ہے کیونکہ "معرفت" متعلقاتِ ایمان

---

(۷۸) دیکھئے تکملۂ عقائد الاسلام (ج ۱ ص ۱۷۰ و ۱۷۱)۔ نیز دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۹)۔

(۱) مسند الإمام الأعظم (ص ۵ و ۷) کتاب الإیمان والإسلام والقدر والشفاعة۔

(۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۹)۔

میں سے ہے ، جبکہ اسلام قولی اور بدنی اعمال کا نام ہے ، لہذا " عبادت " سے دوسرا احتمال یعنی مطلق طاعت ہی مراد ہے (۳) ۔

لیکن خود حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے اس دوسرے احتمال کو بھی رد فرمادیا اور فرمایا کہ صحیح بات یہ ہے کہ "أن تعبد اللہ" "أن توحد اللہ" کے معنی میں ہے ، مگر چونکہ یہ معنی "أن تعبد اللہ" سے سمجھ میں نہیں آتے اس لیے آگے "ولا تشرک بہ" کہنا پڑا ، اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی روایت میں اس جگہ "أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله" آیا ہے (۴) معلوم ہوا کہ اس حدیث میں " عبادت " سے نطق بالشہادتین مراد ہے (۵) ۔ واللہ اعلم ۔

وتقیم الصلاۃ

اور (اسلام یہ ہے کہ) تم نماز قائم کرو ۔

صحیح مسلم کی روایت میں "المکتوبۃ" کی قید بھی ہے (۶) جو "المفروضۃ" کے معنی میں ہے ، اس سے آگے "وتؤدی الزکاۃ المفروضۃ" (۷) کے الفاظ ہیں ، اگرچہ " مکتوبہ " اور " مفروضہ " دونوں ہم معنی ہیں ، لیکن تفنن کے لیے الگ الگ الفاظ ذکر کئے گئے ہیں (۸) ، یہ بھی ممکن ہے کہ چونکہ قرآن کریم میں " صلوۃ " کے ساتھ " مکتوبہ " ہونے کی صفت مذکور ہے "إِنَّ الصَّلٰوةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ كِتَاباً مَّوْقُوْتاً" (۹) اس لیے یہاں "صلوۃ" کے ساتھ "مکتوبہ" کی تخصیص کی گئی ہے (۱۰) ۔ واللہ اعلم ۔

" مکتوبہ " کی قید سے " نافلہ " سے احتراز مقصود ہے ، نوافل اگرچہ اعمالِ اسلام میں سے ہیں لیکن وہ ارکان میں سے نہیں ہیں ، چونکہ یہاں ارکانِ اسلام کا بیان ہے اس لیے مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا (۱۱) ۔

---

(۳) حوالۂ بالا ۔

(۴) دیکھئے صحیح مسلم (ج۱ ص ۲۷) فاتحۃ کتاب الإیمان ۔

(۵) فتح الباری (ج۱ ص۱۱۹) ۔

(۶) صحیح مسلم (ج۱ ص۲۹) ۔

(۷) دیکھئے حدیثِ باب اور صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۹) ۔

(۸) فتح الباری (ج۱ ص ۱۲۰) ۔

(۹) سورۃ النساء/۱۰۳ ۔

(۱۰) فتح الباری (ج۱ ص ۱۲۰) ۔

(۱۱) عمدۃ القاری (ج۱ ص۲۸۸) ۔

وتؤدّی الزکاۃ المفروضۃ

اور (اسلام یہ ہے کہ) تم فرض زکوہ ادا کرو۔

وتصوم رمضان

اور (اسلام کے ارکان میں سے یہ ہے کہ) تم رمضان کے مہینے میں روزے رکھو۔

اس سے معلوم ہوا کہ "رمضان" کا استعمال بغیر لفظ "شهر" کے جائز ہے۔ کما سبق تفصیلہ (۱۲)

ارکانِ اسلام پر بحث پیچھے "باب قول النبی ﷺ بنی الإسلام علی خمس" کے تحت آچکی ہے (۱۳)

البتہ یہاں آپ دیکھ رہے ہیں کہ "حج" کا ذکر نہیں آیا، اس کی کیا وجہ ہے؟

بعض حضرات نے تو یہ کہہ دیا کہ اُس وقت حج فرض نہیں ہوا تھا (۱۴)۔

لیکن یہ بات بالکل کمزور ہے، پیچھے ہم بتا چکے ہیں کہ حضرت جبریل علیہ السلام کی آمد یا تو حجۃ الوداع سے ذرا پہلے ہوئی تھی یا حجۃ الوداع کے بھی بعد، بہرحال یہ واقعہ آپ کی آخر عمر کا ہے اور اُس وقت تک حج فرض ہو چکا تھا۔

چنانچہ حدیثِ جبریل کے بعض طرق میں حج کا ذکر بھی آیا ہے۔جہاں تک اس روایت میں "حج" کو ذکر نہ کرنے کا تعلق ہے سو یہ رواۃ کے ذہول ونسیان کی وجہ سے ہے، کہمس کی روایت میں ہے "وتحج البیت إن استطعت إلیہ سبیلاً" حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں بھی اسی طرح ہے، عطاء خراسانی کی روایت میں "صوم" کا ذکر نہیں ہے، ابو عامر کی حدیث میں صرف صلوٰۃ اور زکوٰۃ کا ذکر ہے، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث میں صرف شہادتین پر اکتفا کیا گیا ہے، جبکہ سلیمان تیمی نے نہ صرف سب کو جمع کیا بلکہ "وتحج البیت" کے بعد "وتعتمر، وتغتسل من الجنابۃ وتتم الوضوء" کا اضافہ بھی کیا ہے (۱۵)۔

معلوم ہوا کہ حدیثِ باب میں حج کا ذکر راوی کے عدمِ ضبط کی وجہ سے ہے۔ واللہ اعلم۔

---

(۱۲) دیکھئے کشف الباری (ج۱ص۶۳۹ و ۶۴۰)۔

(۱۳) دیکھئے کشف الباری (ج۱ص۶۳۸ و ۶۳۹)۔

(۱۴) فتح الباری (ج۱ص۱۱۹)۔

(۱۵) ان تمام روایات کے لیے دیکھئے فتح الباری (ج۱ص۱۱۹ و ۱۲۰) وعمدۃ القاری (ج۱ص۲۹۲ و ۲۹۳)۔

قال: ما الإحسان؟

سائل نے پوچھا کہ "احسان" کیا ہے؟

"احسان" کے لغوی معنیٰ، اور اس کی قسمیں

"احسان" متعدی بنفسہ بھی ہوتا ہے اور متعدی بحرف الجرّ بھی، جب متعدی بنفسہ ہو تو اس کے معنی لغت میں "اتقان و احکام" کے آتے ہیں، یعنی کسی کام کو اچھی طرح سنوار کر کرنا۔ اور اگر "إلیٰ" کے صلہ کے ساتھ آئے تو اس کے معنی ہوتے ہیں "إیصال النفع إلی الغیر" (١٦)۔

یہاں پہلے معنی مراد ہیں کیونکہ "احسان" کا مقصد اِس جگہ "اتقان فی العبادۃ" ہے، اگرچہ دوسرے معنی کا احتمال بھی موجود ہے، بایں طور کہ جو شخص محسن یعنی مخلص ہوگا وہ اپنے اخلاص سے اپنے آپ کو نفع پہنچانے والا بھی ہوگا (١٧)۔

پھر "احسان فی العبادۃ" کی دو قسمیں ہیں احسانِ ظاہری اور احسانِ معنوی، پھر احسانِ ظاہری کے دو درجے ہیں، پہلا درجہ فرض ہے اور وہ اس کے ارکان، فرائض اور واجبات کا ادا کرنا ہے اور دوسرا درجہ مسنون و مستحب ہے اور وہ عبادت کو اس کے آداب و مستحبات کے ساتھ بجالانا ہے۔

احسانِ معنوی یہ ہے کہ آدمی نہایت خشوع و خضوع سے اللہ کی عبادت کرے، اس طرح کہ اعضاء وجوارح، روح وقلب سب اللہ کی طرف متوجہ ہوں۔

مقامِ مشاھدہ اور مقامِ مراقبہ

پھر اس کی بھی دو قسمیں ہیں ایک مقامِ مشاہدہ ہے اس مقام میں عابد نورِ بصیرت سے اللہ تعالیٰ کا مشاہدہ کرتا ہے اور اس پر یہ حال مستولی ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ سامنے ہیں اور وہ ان کو اپنے قلب کی آنکھ سے دیکھ رہا ہے۔

دوسرا مقام مقامِ مراقبہ ہے، اس میں بندہ یہ خیال کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو دیکھ رہے ہیں اور اس کی تمام حرکات و سکنات اور ظاہر وباطن سے پوری طرح واقف ہیں، یہ دوسرا مقام پہلے مقام کا زینہ ہے، آدمی اس مراقبے سے نماز پڑھتا ہے یا کوئی عبادت کرتا ہے تو آہستہ آہستہ وہ پہلے مقام یعنی مقامِ مشاہدہ پر پہنچ جاتا ہے۔

---

(١٦) فتح الباری (ج ١ ص ١٢٠)۔

(١٧) حوالۂ بالا۔

قال: أن تعبداللہ کأنک تراہ فإن لم تکن تراہ فإنہ یراک

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ (احسان یہ ہے کہ) تم اللہ کی عبادت اس طرح کرو گویا کہ تم اُسے دیکھ رہے ہو، اس لیے کہ تم اگرچہ اسے نہیں دیکھ سکتے وہ تو تمھیں دیکھ رہا ہے۔

"احسان" کی دو مختلف تشریح

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے احسان کی جو تعریف فرمائی اس کی توجیہ میں شارحین کے دو گروہ ہیں:۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس جملہ سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دو مقامات اور احوال کی طرف اشارہ کیا ہے جن کا ذکر ابھی پیچھے ہوا کہ ایک مقام "مقامِ مشاہدہ" ہے اور دوسرا مقام، "مقامِ مراقبہ"۔

ان میں سے پہلا مقام اعلیٰ وارفع ہے جس میں بندہ اپنے قلب سے حق کا مشاہدہ اس طرح کرتا ہے گویا کہ اس کو اپنی آنکھوں سے دیکھ رہا ہے اور دوسری حالت اس سے کمتر ہے کہ اس کے قلب پر مشاہدۂ حق کا غلبہ تو نہیں ہوتا، مگر اس کے قلب میں اتنی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے کہ وہ اس امر کا استحضار کر سکتا ہے کہ حق تعالیٰ اس کے ہر حال سے مطلع ہیں۔

گویا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو "أن تعبداللہ..." فرمایا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر پہلی حالت کسی کو حاصل نہ ہو تو دوسری کم درجہ والی تو ضرور ہی حاصل ہونی چاہیے۔

ان میں سے پہلا مرتبہ اس لیے ارفع اور اعلیٰ ہے کہ وہ کمالِ استغراق کی صورت ہے اور نفس کی صفت ہے اور حال کا درجہ ہے اور دوسرا صرف علم کے درجہ کی چیز ہے جس کا مرتبہ حال سے کم ہے، کیونکہ علم کی کیفیت ہی رسوخ کے بعد صفتِ نفس بن جانے پر حال ہو جاتی ہے (۱۸)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ دونوں حالتیں معرفتِ خداوندی اور حق تعالیٰ کے خوف وخشیت سے پیدا ہوتی ہیں، چنانچہ عمارہ بن القعقاع کی روایت میں، اسی طرح حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں "أن تخشی اللہ کأنک تراہ..." وارد ہوا ہے (۱۹)۔

لیکن امام نووی، علامہ سندھی اور دوسرے محققین نے اس کی ایک دوسری تشریح کی ہے اور یہی

---

(۱۸) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۰)۔

(۱۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۰)۔

راجح ہے، ان حضرات کی تقریر کا حاصل یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے "احسان" کی تعریف کرتے ہوئے دو علیحدہ علیحدہ مقام بیان نہیں فرمائے بلکہ دونوں جملوں میں ایک ہی مقصد کو بیان فرمایا ہے، پہلے جملہ میں تو اصل مقصود کا ذکر ہے، اس میں چونکہ ایک شبہ پیش آرہا تھا اس لیے اس کو دوسرے جملے میں دور کردیا۔

اس کو ایک مثال سے سمجھئے، فرض کیجئے کہ کچھ لوگ دربارِ شاہی میں حاضر ہیں، ہر شخص بخوبی اندازہ لگا سکتا ہے کہ یہ لوگ دربارِ شاہی کے کس قدر حقوق کا لحاظ رکھیں گے۔

اب یہاں دو چیزیں ہیں، ایک یہ کہ بادشاہ ان کو دیکھ رہا ہے، دوسری یہ کہ یہ لوگ بادشاہ کو دیکھ رہے ہیں، اب قابلِ غور بات یہ ہے کہ یہ لوگ جو آداب و حقوق کی پوری رعایت ولحاظ کر رہے ہیں اس کی علّت کیا ہے؟ بادشاہ کا ان کو دیکھنا یا ان لوگوں کا بادشاہ کو دیکھنا؟ اگر ذرا غور کیا جائے تو بخوبی واضح ہوگا کہ علّت اور مؤثر بادشاہ کا ان کو دیکھنا ہے، اس لیے کہ فرض کیجئے کہ ان لوگوں میں اگر کوئی نابینا ہو جو بادشاہ کو نہیں دیکھ سکتا کیا وہ دوسروں کی نسبت آداب وحقوق کی رعایت ولحاظ میں کسی قسم کی کوتاہی اور کمی کریگا؟! ہرگز نہیں، بلکہ وہ اوروں سے زیادہ محتاط رہے گا کہ کہیں بادشاہ کے سامنے کوئی نامعقول حرکت سرزد نہ ہو جائے اگر ان لوگوں کا بادشاہ کو دیکھنا علّت ومؤثر ہوتا تو اس نابینا کو رعایت ولحاظ کی حاجت نہ ہوتی، کیونکہ یہ تو بادشاہ کو نہیں دیکھتا، معلوم ہوا کہ تعظیم وادب کی رعایت اور خوف وخشیت کی علّت بادشاہ کی رویت ہے نہ کہ ان لوگوں کی رویت، چونکہ حاضرین یہ خوب سمجھ رہے ہیں کہ بادشاہ ہمیں دیکھ رہا ہے اس لیے ہر بینا و نابینا، قریب وبعید پوری رعایت ولحاظ کرتا اور آداب وحقوق کو بجالاتا ہے۔

اسی بنا پر امام نووی اور علامہ سندھی رحمہما اللہ تعالیٰ وغیرہ حضرات کہتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم دونوں جملوں کے مجموعہ میں ایک ہی مقصد بیان فرما رہے ہیں کہ وظائفِ عبودیت کو اس طرح ادا کرو کہ گویا تم اللہ تعالیٰ کو دیکھ رہے ہو، اور ظاہر ہے کہ اگر بندہ عبادت کے وقت واقعی اللہ تعالیٰ کو عیاناً دیکھتا رہتا تو حتی الامکان کمال رعایتِ آداب و حقوق اور غایتِ خشوع و خضوع میں ذرا بھی کمی نہ کرتا، جیسا کہ حاضرینِ دربارِ شاہی۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ تم ہر وقت اسی طرح کمالِ رعایت و غایتِ خشوع وخضوع سے وظائفِ عبودیت بجالاؤ۔

اگر تمھیں شبہ ہو کہ ہم تو اللہ کو دیکھ نہیں رہے، اور نہ دیکھ سکتے ہیں تو پھر ایک غیر واقعی چیز کی رعایت کیسے ممکن ہے؟ تو یہ محض توہم اور غلط فہمی ہے، اگرچہ تم اللہ تعالیٰ کو دیکھ نہیں رہے ہو پھر بھی بعینہ اسی طرح رعایت ولحاظ سے کام کرو، کیونکہ تمھارے دیکھنے کی صورت میں جو تم کمالِ رعایت اور

غایتِ خشوع وخضوع بجا لاتے ہو، اس کی علّت تمھارا دیکھنا نہیں ہے، بلکہ بادشاہ کا دیکھنا ہے، جیسا کہ مثال میں واضح کیا گیا، اور بادشاہ کا دیکھنا ہر وقت متحقق ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کی شان یہ ہے کہ وہ ہر وقت ہر چیز پر مطلع ہے، اور جب اصلی علّت ومؤثر یعنی اس کا دیکھنا ہر وقت متحقق ہے تو معلول یعنی کمالِ رعایت وغایتِ خشوع وخضوع بھی ہر وقت بجالانا چاہیے، خواہ تم دیکھو یا نہ دیکھو، کیونکہ دراصل تمھارے دیکھنے کو دخل نہیں بلکہ اس کے دیکھنے کو دخل ہے اور وہ موجود ہے۔

خلاصہ یہ کہ اصل مقصد تو پہلے جملہ میں بیان فرمایا کہ وظائفِ عبودیت کو اس طرح ادا کرو گویا اللہ کو دیکھ رہے ہو، یعنی کمالِ رعایتِ آداب وحقوق اور غایتِ خشوع وخضوع کے ساتھ بجالاؤ، دوسرے جملہ میں ایک شبہہ کا ازالہ فرماکر حقیقت کو واضح کردیا اور اصل منشا کو بیان کردیا (۲۰)۔

نحوی اعتبار سے دونوں تقریروں کے درمیان تفریق

دونوں تقریروں میں مطلب ومعنی کے لحاظ سے جو فرق ہے وہ تو اس تفصیلی تقریر سے واضح ہوچکا، علاوہ ازیں ان میں لفظی ونحوی فرق بھی ہے۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کی رائے اور ان کی تقریر کے مطابق "فإن لم تکن تراہ فإنہ یراک" میں "إن" شرطیہ ہے اور "فإنہ یراک" میں "فاء" جزائیہ ہے۔

اور نووی وسندھی رحمہما اللہ کی تقریر کے مطابق "إن" وصلیہ ہے اور "فاء" تعلیلیہ۔

اس کی تفصیل یوں سمجھیے کہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کی رائے کے مطابق "فإن لم تکن تراہ فإنہ یراک" کا ترجمہ ہوگا: "پس اگر آپ اس کو نہیں دیکھتے تو وہ آپ کو دیکھ رہا ہے" یہاں دوسرا درجہ یعنی مقامِ مراقبہ مذکور ہے، اور "أن تعبد اللہ کأنک تراہ" میں مقامِ مشاہدہ کا ذکر تھا، تو اگر وہ حاصل نہیں تو اس دوسرے درجے یعنی مراقبہ کا اہتمام کیا جائے اور اس کا استحضار ہو کہ وہ ہمیں اور ہماری عبادت کو دیکھ رہا ہے، جب اس کی عادت ہو جائے گی تو خود بخود مشاہدے کی طرف ترقی ہو جائے گی اور پہلا درجہ حاصل ہو جائے گا۔

اور جب امام نووی اور علامہ سندھی رحمہما اللہ کی رائے کے مطابق "فاء" تعلیلیہ ہوگی اور "إن" وصلیہ ہوگا تو ترجمہ ہوگا: "چونکہ اگرچہ تم اس کو نہیں دیکھ رہے ہو لیکن وہ تو تمھیں دیکھ رہا ہے" اس

---

(۲۰) دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج۱ ص۲۸) وفتح الباری (ج۱ ص۱۲۰) وعمدۃ القاری (ج۱ص۲۸۸ و ۲۸۹) وحاشیۃ السندی علی البخاری (ج۱ ص۳۳ و ۳۴)۔ نیز دیکھئے فتح الملہم (ج۱ ص۴۸۲ و ۴۸۳) وفضل الباری (ج۱ ص۵۳۱ ـ ۵۳۲)۔

لیے عبادت میں ادب کی رعایت اور خشوع وخضوع پایا جانا چاہیے، کیونکہ ان امور میں تمھارے دیکھنے کو دخل نہیں بلکہ اللہ تعالی کے دیکھنے کو دخل ہے، یہاں مشاہدے اور مراقبے کی کیفیت کو حاصل کرنے کی طرف اشارہ نہیں ہے بلکہ عبادت میں خشوع وخضوع، اخلاص اور رعایتِ ادب کی طرف توجّہ دلانا مقصود ہے اور اس کے لیے دونوں جملے برابر ہیں (۲۱)۔

فائدہ

واضح رہے کہ مشاہدے اور مراقبے کے درجات خواص کے لیے ہیں، عوام کے لیے ان کا حصول مشکل ہے، اس لیے نماز کی صحّت ان پر موقوف نہیں ہے، بلکہ احسان کا ایک درجہ یہ ہے (جس کا ذکر ہم نے پیچھے کیا ہے) کہ نماز کو اس کے ارکان وشرائط کی رعایت کے ساتھ ادا کیا جائے تو وہ صحیح ہو جائے گی اور ذمّہ بری ہو جائے گا (۲۲)۔ واللہ اعلم۔

صوفیہ کے نزدیک

فإن لم تكن تراه فإنه يراك کی تشریح

بعض حضراتِ صوفیہ نے اس جملہ سے مقامِ محو وفنا پر استدلال کرتے ہوئے اس کی ایک اور

---

(۲۱) حافظ ابن حجر اور نووی و سندھی و دیگر محققین کی رائیں اوپر واضح طور پر آچکی ہیں، لیکن "فإن لم تكن تراه فإنه يراك" میں "إن" کو وصلیہ قرار دینا محلِ نظر ہے، لہذا بوجوہ اس کو شرطیہ قرار دینا ہی مناسب ہے:۔

(۱) اس لیے کہ "إن" کے وصلیہ ہونے کی تصریح صرف سندھی رحمۃ اللہ علیہ نے کی ہے اور کسی نے نہیں کی۔

(۲) امام نووی رحمۃ اللہ علیہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ "إن" کو شرطیہ ہی قرار دیتے ہیں چنانچہ علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے صراحۃً فرمایا ہے کہ "إن" شرطیہ ہے، اور جزا محذوف ہے، اور تقدیر عبارت ہے "فإن لم تكن تراه فأحسن العبادة فإنه يراك" معلوم ہوا کہ "إن" شرطیہ ہے، "إن لم تكن تراه" شرط ہے، "فأحسن العبادة" جزا ہے اور "فإنه يراك" جملۂ تعلیلیہ ہے اور اس پر "فاء" تعلیل کے لیے ہے، اسی طرح حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ان کے کلام کی تشریح کرتے ہوئے تقدیر نکالی ہے "فإن لم تكن تراه فاستمر على إحسان العبادة فإنه يراك" دیکھئے عمدۃ القاری (ج۱ص۲۸٦ و ۲۸۷ و ص۲۸۸ و ۲۸۹) وفتح الباری (ج۱ص۱۲۰)۔

(۳) چونکہ "إن" کے اندر اصل شرطیہ ہونا ہے نہ کہ وصلیہ، خصوصاً جبکہ "شرطیہ" ماننے کی صورت میں نووی وسندھی کی رائے اور تقریر میں کوئی تغیر بھی نہیں آتا، اس لیے شرطیہ ہی ماننا چاہیے۔

(۴) علاوہ ازیں "إن" وصلیہ کے شروع میں "واو" کا دخول تو معلوم ومسلم ہے "إن" وصلیہ فاء کا مدخول بھی ہوتا ہے؟! یہ منقول نہیں لہذا یہاں شرطیہ قرار دینا ہی بہتر ہے۔ واللہ اعلم۔

پھر علامہ سندھی رحمۃ اللہ علیہ نے جو وصلیہ ہونے کی تصریح کی ہے اس کی تاویل بھی ممکن ہے کہ اگرچہ یہ "إن" نحوی اعتبار سے شرطیہ ہی ہے لیکن معنی کے اعتبار سے اگر غور کیا جائے تو "وصلیہ" کی طرح ہے۔ واللہ أعلم وعلمه أتم وأحكم۔

(۲۲) دیکھئے إرشاد الساری (ج۱ص۱۴۰)۔

تشریح کی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ "فإن لم تکن تراہ" میں "کان" تامّہ ہے اور معنی یہ ہیں کہ اگر تم فنا ہو جاؤ گے تو اللہ جل شانہ کو دیکھو گے (۲۳)۔

حضرات صوفیہ کی تشریح پر اعتراضات

علماءِ محققین نے اس پر تین طرح سے اعتراض کرکے اس کو رد کیا ہے:۔

(۱) ایک یہ کہ اگر "لم تکن" شرط ہو تو اس صورت میں "تراہ" اس کی جزا ہوگا، جس کو مجزوم ہونا چاہیے اور اسے "ترہ" پڑھنا چاہیے۔

بعض اشعار وغیرہ میں اگر ایسی صورت میں جزم نہیں آتا تو وہ ضرورتِ شعری پر محمول ہے۔

(۲) دوسرا اشکال یہ ہے کہ اسی روایت کے بعض دیگر طرق میں نفی براہِ راست "رؤیت" پر مسلّط ہے نہ کہ "کون" پر، چنانچہ سلیمان تیمی اور کہمس کی روایت میں "فإنک إن لا تراہ فإنہ یراک" کے الفاظ ہیں، جبکہ ابو فروہ کی روایت میں اور اسی طرح حضرت انس اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی احادیث میں "فإن لم ترہ فإنہ یراک" کے الفاظ ہیں، لہذا "لم تکن" کو جو "لم تَصِرْ" کے معنی پر حمل کرتے ہوئے مقام فنا پر استدلال کیا گیا ہے وہ درست نہیں، کیونکہ ان دوسری روایات میں "کون" کا لفظ نہیں آیا۔

(۳) تیسرا اشکال یہ ہے کہ اگر "لم تکن" شرط ہو اور "تراہ" جزاء ہو تو آگے "فإنہ یراک" زائد اور بے فائدہ ہو جائیگا (۲۴)۔

مذکورہ اعتراضات کا جواب

ان تینوں اعتراضات کے جوابات دیے گئے ہیں:۔

چنانچہ علامہ ابراہیم کورانی رحمۃ اللہ علیہ نے پہلے اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ "تراہ" کا الف جو باقی رکھا گیا ہے یہ "من باب إجراء المعتل مجری الصحیح" ہے، یعنی بعض اوقات "معتل" کے ساتھ "صحیح" کا معاملہ کیا جاتا ہے، دیکھئے "قنبل" کی قراءت ہے "إِنَّهُ مَن يَتَّقِيْ وَيَصْبِر..." (۲۵)

---

(۲۳) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۰) و عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۹۱)۔

(۲۴) تفصیل کے لیے دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۰) و عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۹۱)۔

(۲۵) سورۃ یوسف/ ۹۰۔

یہاں "یتقی" کی "یاء" کو اسی لیے باقی رکھا گیا کہ یہ کلمہ معتل ہے، اور معتل کو صحیح کا حکم دے دیا گیا۔

چنانچہ بخاری شریف کی روایت میں ہے "قوموا فلأصلی لکم" (۲۶) اس میں ایک روایت "فلأصل" جزم کے ساتھ اور دوسری روایت "فلأصلیَ" نصب کے ساتھ ہے، جبکہ تیسری روایت: "فلأصلی" یاء کے سکون کے ساتھ ہے، جس کی ایک تاویل حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے یہی کی ہے کہ یہاں اجراء المعتل مجری الصحیح ہے اور پھر قنبل کی قراءت کو دلیل میں پیش کیا ہے (۲۷)۔

نیز وہ فرماتے ہیں کہ سلیمان تیمی اور کہمس کی روایتوں میں "فإن لا تراه..." واقع ہوا ہے، جس میں "تراه" کا الف باقی رکھا گیا ہے حالانکہ یہ شرط ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ مضارع جب شرط ہو تو اس میں جزم واجب ہوتا ہے، اب شرط میں آپ بقائے الف کا جو جواب دیں گے وہی ہم جزاء میں بقائے الف کا جواب دیں گے۔ اگر یہ کہتے ہیں کہ تقدیر کلام "فإنک إن لا تکن تراه..." ہے جیسا کہ مسلم کی ایک روایت میں ایسا ہی ہے (۲۸) تو پھر بات لوٹ کر وہیں آئے گی کہ مقصود نفیِ "کون" ہے، نفیِ رویت مقصود نہیں ہے۔

اسی سے دوسرے اشکال کا جواب بھی ہو گیا کہ جن روایتوں میں "کون" موجود نہیں، وہ بھی "کون" کی تقدیر پر محمول ہیں۔

تیسرا اشکال یہ کیا گیا تھا کہ "فإنه یراک" بے فائدہ اور زائد ہوگا، اس کے کوئی معنی نہیں ہوں گے۔

اس کا جواب یہ دیا کہ اس کے بہت ہی عمدہ اور نفیس معنی ہیں "فإنه یراک" کا مطلب یہ ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا کہ جب تم فنا ہو جاؤ گے تو اللہ تعالیٰ کو دیکھو گے، تو سوال پیدا ہوا کہ فنا ہونے کے بعد کیسے کوئی شخص اللہ تعالیٰ کو دیکھ سکتا ہے؟ "فإنه یراک" سے اس کے جواب کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ جب تم فنا ہو جاؤ گے تو تم کو اللہ تعالیٰ کے ذریعہ بقا حاصل ہوگی اور "بہ یبصر" کی حالت پیدا ہو جائیگی (۲۹)، تمہارے اعضاء و جوارح خدائے پاک کے تابع ہو جائیں گے، اسی کے ذریعے

---

(۲۶) صحیح البخاری (ج۱ ص۵۵) کتاب الصلاۃ، باب الصلاۃ علی الحصیر۔

(۲۷) فتح الباری (ج۱ ص۴۹۰)۔ کتاب الصلاۃ، باب الصلاۃ علی الحصیر۔

(۲۸) دیکھئے صحیح مسلم (ج۱ ص۲۹) من حدیث أبی ہریرۃ رضی اللہ عنہ۔

(۲۹) کما ورد فی حدیث أبی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللہ ﷺ: إن اللہ قال: من عادیٰ لی ولیاً فقد آذنتہ بالحرب، وما تقرب إلیّ عبدی بشیء أحب إلیّ مما افترضت علیہ، ولا یزال عبدی یتقرب إلیّ بالنوافل حتی أحببتہ، فکنت سمعَہ الذی یسمع بہ، وبصرَہ الذی یبصر بہ، ویدَہ التی یبطش بہا، ورجلَہ التی یمشی بہا..." صحیح البخاری (ج۲ ص۹۶۳) کتاب الرقاق، باب التواضع۔

تمہارا چلنا، بولنا، دیکھنا ہو جائے گا (۳۰)۔

تبصرہ و محاکمہ

حقیقت یہ ہے کہ کوئی اشکال ایسا نہیں ہے جس کا کوئی نہ کوئی جواب نہ دیا جاسکے اور کسی کلام کی کوئی نہ کوئی توجیہ اور تاویل نہ کی جاسکے، لیکن کسی کلام اور عبارت کے معنی معلوم کرنے کا آسان راستہ یہ ہے کہ جو لوگ اختلافات سے بے خبر ہیں ان کے سامنے عبارت رکھ دی جائے، جو معنیٰ متداول طور پر ان کی سمجھ میں آجائیں وہی اس کے درست معنیٰ ہیں، اگر ایک آدمی ان اختلافات سے بے خبر ہو اور صوفیہ کے استنباطات سے ناواقف ہو اور وہ اس جملے کو پڑھے تو بغیر کسی تامل کے وہی معنی سمجھ میں آئیں گے جو حضرات محدّثین بیان کرتے ہیں، اس لیے درست معنیٰ وہی ہیں جو حضرات محدّثین نے بیان کئے ہیں۔

جہاں تک صوفیانہ استنباط کا تعلق ہے، حدیث باب کی تشریح سے قطع نظر وہ ایک مستقل حقیقت ہے، ایسی فنائیت اور محویت کہ انسان کو کسی بات کا خیال نہ ہو اگر حدودِ شریعت سے نہیں نکالتی اور اعمالِ شریعت میں اس کی وجہ سے خشوع خضوع پیدا ہوتا ہے تو جائز ہے اور اس میں کوئی حرج نہیں۔ واللہ اعلم۔

قرآن کریم میں
ایمان واسلام اور احسان کا ذکر

حدیث باب میں جس طرح ایمان، اسلام اور احسان کا ذکر آیا ہے اسی طرح قرآن کریم میں بھی ایک مقام پر ان تینوں کا ذکر ہوا ہے، جس میں یہ اشارہ بھی موجود ہے کہ "احسان" کے بہت سارے مراتب ہیں، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "لَيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَآ أَمَانِيِّ أَهْلِ الْكِتٰبِ مَنْ يَّعْمَلْ سُوْٓءًا يُّجْزَ بِهٖ وَلَا يَجِدْ لَهٗ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ وَلِيًّا وَّلَا نَصِيْرًا. وَمَنْ يَّعْمَلْ مِنَ الصّٰلِحٰتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثٰى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولٰٓئِكَ يَدْخُلُوْنَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُوْنَ نَقِيْرًا. وَمَنْ أَحْسَنُ دِيْنًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهٗ لِلّٰهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَّاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرٰهِيْمَ حَنِيْفًا وَّاتَّخَذَ اللّٰهُ إِبْرٰهِيْمَ خَلِيْلًا" (۳۱)۔

پہلی دو آیتوں میں اسلام اور ایمان دونوں کا ذکر آگیا، ان میں بتایا گیا ہے کہ ثواب وعقاب اور نجات ومؤاخذہ کسی کی امید اور آرزو پر موقوف نہیں، جو برا کرے گا پکڑا جائے گا اور جو کوئی نیک عمل کرے

---

(۳۰) مکمل تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجئے "الأمم لإیقاظ الهمم" للعلامۃ إبراهیم بن حسن الکردی الکورانی رحمہ اللہ تعالیٰ المتوفی ۱۱۰۲ھ (ص ۱۱۵-۱۱۸) تحت سیاق سند "منازل السائرین" لشیخ الإسلام عبداللہ الانصاری، مطبوعہ مجلس دائرۃ المعارف النظامیۃ حیدر آباد دکن ۱۳۲۸ھ

(۳۱) سورۃ النساء/۱۲۳-۱۲۵۔

گا بشرطیکہ ایمان بھی رکھتا ہو، وہ جنت میں جائے گا اور اپنے اعمال کا ثواب پائے گا۔ تیسری آیت میں "احسان" کا ذکر آگیا، جس میں یہ اشارہ بھی کردیا کہ "احسان" کے مراتب بے شمار ہیں اور "خلّة" احسان کا اعلیٰ ترین درجہ ہے۔

سوال کے جواب پر جبریل امین کی تصدیق اور صحابۂ کرام کا تعجّب

صحیح مسلم میں عمارہ بن القعقاع کی روایت میں تینوں جواب کے آخر میں "صدقتَ" کا لفظ آیا ہے، ابو فروہ کی روایت میں ہے: "فلما سمعنا قول الرجل: صدقت، أنكرناه" کہمس کی روایت میں ہے: "فعجبنا له يسأله ويصدقه" مطر الوراق کی روایت میں ہے "انظروا إليه كيف يسأله، وانظروا إليه كيف يصدقه" حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے "انظروا وهو يسأله وهو يصدقه كأنه أعلم منه" سلیمان بن بریدہ کی روایت میں ہے "قال القوم: ما رأينا رجلاً مثل هذا، كأنه يعلّم رسول الله صلى الله عليه وسلم، يقول له: صدقت صدقت" (۳۲)۔

حضرت جبریل علیہ السلام نے جو آپ کی تصدیق و تصویب فرمائی ہے اس کا مطلب درحقیقت یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جوابات اللہ تعالیٰ کے منشا کے مطابق ہیں "وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى" (۳۳) البتہ حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کو تعجب اس بات پر ہو رہا تھا کہ یہ شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ پہلے سے ملنے والوں اور آپ کے ارشادات سے مستفیض ہونے والوں میں سے بھی نہیں ہے اور وہ ایک طرف سوال کر کے اپنے ناواقف ہونے کا اظہار کر رہا ہے اور دوسری طرف "تصدیق" کر کے اپنے عالم وعارف ہونے کا اثبات کر رہا ہے، جبکہ سوال ایسے امور سے متعلق تھے جن کا ماخذ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا کوئی اور نہیں ہو سکتا تھا (۳۴)۔ واللہ اعلم۔

قال: متى الساعة؟

جبریل امین نے پوچھا کہ قیامت کب آئے گی؟

---

(۳۲) دیکھئے فتح الباری (ج۱ ص ۱۲۰ و ۱۲۱)۔

(۳۳) سورۃ النجم/۳ و ۴۔

(۳۴) دیکھئے فتح الباری (ج۱ ص۱۲۱)۔

قیامت سے متعلق سوال کا ماقبل سے ربط

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ گذشتہ تینوں سوالات تو آپس میں مربوط ہیں کہ وہاں ایک ہی حقیقت یعنی دین کے تین شعبے اور مراتب کا بیان تھا، نیز ان تینوں میں سے ہر ایک علی الترتیب یکے بعد دیگرے ایک دوسرے سے وقوع پذیر ہوتا ہے، "ایمان" ہی ترقی کرکے "اسلام" بنتا ہے، اور "اسلام" ترقی کرکے "احسان" بن جاتا ہے، ان میں تو اچھی خاصی مناسبت اور ارتباط ہے، مگر "ساعة" کا سوال بظاہر غیر مربوط معلوم ہوتا ہے۔

اس سوال کا اجمالاً جواب یہ ہے کہ ایمان، اسلام اور احسان کا مجموعہ "دین" ہے اور یہی دین مقصدِ تخلیقِ کائنات ہے، جب اس دین اور مقتضیاتِ دین کی تکمیل ہوجائیگی تو کائنات کا سارا انتظام بھی اپنی انتہا کو پہنچ جائے گا اور اسی کا نام "ساعة" یا "قیامت" ہے، لہذا ایمان، اسلام اور احسان کے بعد "ساعت" کا سوال بالکل مربوط اور نہایت مرتب ہے۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ:۔

فرض کیجئے کہ ایک جگہ کسی جلسہ کا انتظام کیا گیا اور جلسہ گاہ میں ہر قسم کے ساز وسامان مہیا کئے گئے، اگر کوئی نو وارد آدمی وہاں آئے جس کو ان انتظامات کی اطلاع نہ ہو تو وہ آکر پہلا سوال یہ کرے گا کہ یہاں کیا ہوگا؟ یہ انتظامات کس کے لیے کئے جارہے ہیں؟ جلسہ کے مقصد کے متعلق سوالات ختم کرلینے کے بعد وہ اگر یہ بھی پوچھ لے کہ یہ جلسہ کب ختم ہوگا اور یہ شامیانہ اور پنڈال وغیرہ کب لپیٹ لئے جائیں گے تو اس کا یہ سوال بالکل مناسب اور طبعی ترتیب کے عین مطابق ہوگا۔

جب یہ بات آپ سمجھ گئے تو اب یہاں ایک دوسری بات سمجھ لیجئے کہ تخلیقِ عالم جو ایک عالیشان انتظام ہے اس سے مقصد کیا ہے؟ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ سب کچھ انسان کے لیے پیدا کیا گیا ہے چنانچہ ربِ کائنات کا ارشاد ہے: "أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللّٰهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَّبَاطِنَةً" (۳۵) اور پھر انسان کی تخلیق کا مقصد بیان فرمایا "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ" (۳۶) نیز ایک مقام پر اللہ جل شانہ نے سلسلۂ نعمت اور سلسلۂ عبادت دونوں کو جمع کر کے فرمایا: "يٰأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوْا رَبَّكُمُ الَّذِيْ خَلَقَكُمْ وَالَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ، الَّذِيْ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَّالسَّمَاءَ بِنَاءً وَّأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهٖ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ فَلَا تَجْعَلُوْا لِلّٰهِ أَنْدَادًا وَّأَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ" (۳۷)۔

---

(۳۵) سورۃ لقمان/۲۰۔

(۳۶) سورۃ الذاریات/۵۶۔

(۳۷) سورۃ البقرۃ/۲۱و۲۲۔

حاصل یہ ہوا کہ تخلیقِ عالم اور اس کے تمام عالیشان انتظام کا اصلی مقصد عبادت ہے، جب یہ مقصد مکمل ہوجائے گا تو سارے آسمان و زمین کو لپیٹ کر سب انتظامات کو درہم برہم کر دیا جائیگا جو "قیامت" اور "ساعت" کے معنی ہیں، کیونکہ اب انتظام کی ضرورت نہ رہی، مقصد مکمل طور پر حاصل ہوچکا، اسی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں "بعثت أنا والساعة کھاتین" (۳۸) یعنی آپ کے ظہور کے بعد قیامت قریب ہے، عالم کا انتظام چنداں باقی رکھنے کی ضرورت نہیں رہتی کیونکہ عبادت کا اعلیٰ، اکمل اور اتم مرتبہ آپ پر ختم ہوچکا، آپ سے پہلے نہ آپ جیسا کوئی عابد پیدا ہوا اور نہ آپ کے بعد ایسا کوئی پیدا ہوگا، پس جب آپ کی ذاتِ گرامی سے عبادت کی تکمیل ہوچکی جو تخلیقِ عالم کا مقصد تھا تو پھر اس انتظام کو کیوں باقی رکھا جائے؟! اس لیے آپ نے فرمایا کہ میری بعثت وظہور قربِ قیامت کی علامت ہے۔

گویا تخلیقِ عالم سے مقصد عبادت ہے اس کی تکمیل سے متعلق حضرت جبریل علیہ السلام سوال کرچکے ہیں کیونکہ احسان کے معنی تکمیلِ عبادت کے ہی ہیں، اب یہی سوال باقی رہ جاتا ہے کہ عبادت کے اس اعلیٰ واکمل مرتبہ کے حصول کے بعد جس کو "احسان" کہا جاتا ہے اس عالم کو کب اٹھا لیا جائے گا؟ اور قیامت کب آئیگی؟ لہذا جبریل امین کا یہ سوال مرتبط اور عین ترتیبِ طبعی کے مطابق ہے (۳۹)۔

واللہ اعلم۔

ایک شبہہ اور اس کا جواب

یہاں ایک شبہہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ گرامی سے عبادت کی تکمیل ہوچکی تھی جو اصل مقصدِ تخلیقِ عالم ہے تو پھر آپ کے بعد اس عالم کو کیوں باقی رکھا گیا؟ چاہیے تو یہ تھا کہ اُسی وقت آپ کے ساتھ ساتھ اس کو اٹھا لیا جاتا۔

اس کا جواب حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی قدس اللہ روحہ نے دیا ہے، آپ فرماتے ہیں کہ عبادت کی تکمیل دو طرح سے ہوتی ہے:۔

ایک تکمیل تو کثرت عابدین کے اعتبار سے کماً اور عدداً ہے اور دوسری تکمیل اداءِ وظائفِ عبودیت

(۳۸) أخرجه البخاری فی صحیحه (ج۲ ص۹۶۳) کتاب الرقاق، باب قول النبی ﷺ: بعثت أنا والساعة کهاتین۔ من حدیث أنس بن مالک وأبی هریرة رضی اللہ عنهما۔ ومسلم فی صحیحه (ج۲ ص۴۰۶) کتاب الفتن، باب قرب الساعة. والنسائی فی سننه (ج۱ ص۲۳۴) کتاب العیدین، باب کیف الخطبة، من حدیث جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنهما، والترمذی فی جامعه فی کتاب الفتن، باب ماجاء فی قول النبی ﷺ: بعثت أنا والساعة کهاتین، رقم(۲۲۱۴) وأبوداود الطیالسی فی مسنده (ص۲۶۶) رقم(۱۹۸۰) و(ص۲۸۰) رقم(۲۰۸۹).

(۳۹) تفصیل کے لیے دیکھئے فضل الباری (ج۱ ص۵۳۵۔۵۳۶) وفتح الملہم (ج۱ ص۳۸۴ و۳۸۵)۔

کے اعتبار سے کیفاً اور حالاً ہے ، کیفیت کے اعتبار سے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تکمیل فرمادی کیونکہ پیغمبر کی دو رکعتیں امت کی تمام نمازوں کی نسبت سے کیف کے اعتبار سے بڑھی ہوئی ہیں ، پھر "کیف" کا مدار معرفت پر ہے ، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی معرفت سے دوسروں کی معرفت کو کیا نسبت ہوسکتی ہے ؟

رہا کم وعدد کے اعتبار سے تکمیلِ عبادت کا معاملہ ، سو اب تک اس کا وقوع نہیں ہوا ، البتہ یہ آئندہ چل کر ہوگا جبکہ دنیا کا ہر گھر اسلام کی روشنی سے منور ہوگا اور کماً تکمیلِ عبادت کے بعد یہ دنیا لپیٹ دی جائے گی ، جیسا کہ آپ خود فرماگئے ہیں "لا یبقی علی ظهر الأرض بیت مدَر ولا وبر إلا أدخله الله کلمة الإسلام بعز عزیز أو ذل ذلیل ،إما یعزهم الله عز وجل فیجعلهم من أهلها أو یذلّهم فیدینون لها" (۴۰) اور یہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے نزول کے بعد ہوگا ، جب یہ تکمیل ہوگی تو پھر اس انتظام کو اٹھالیا جائے گا (۴۱) واللہ اعلم ۔

قال: ما المسئول عنها بأعلم من السائل

فرمایا کہ قیامت کے بارے میں جس سے پوچھا جارہا ہے وہ پوچھنے والے سے زیادہ جاننے والا نہیں ، یعنی جس قدر ناواقف سائل ہے ، اسی قدر ناواقف مسئول ہے ۔

امام حمیدی رحمۃ اللہ علیہ نے " نوادر" میں یہی سوال وجواب حضرت جبریل اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے درمیان نقل کیا ہے اور اس کو امام شعبی سے مرسلاً روایت کیا ہے ،البتہ اس میں سائل حضرت عیسیٰ علیہ السلام تھے اور مسئول حضرت جبریل علیہ السلام ، انھوں نے جواب میں بعینہ یہی جملہ فرمایا تھا "ما المسئول عنها بأعلم من السائل" (۴۲) ۔

یہاں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جواب دیتے ہوئے "لاأدری" یا "لاأعلم" یا "ماأنابأعلم منک" بھی فرما سکتے تھے لیکن ان تعبیرات کے بجائے "ما المسئول عنها بأعلم من السائل" کی تعبیر اختیار فرمائی ہے اس کی وجہ دراصل اشارہ کرنا ہے اس حقیقت کی طرف کہ اس کے جواب میں میری اور تمھاری تخصیص نہیں ، بلکہ دنیا میں ہر سائل ومسئول عنہ اس کے جواب میں ایک ہی سطح پر ہیں ، کسی شخص کو اس کا علم نہیں دیا گیا (۴۳) ۔

---

(۴۰) مسند أحمد (ج ۶ ص ۴) من حدیث المقداد بن الأسود رضی اللہ عنہ ۔

(۴۱) دیکھئے فتح الملهم (ج ۱ ص ۴۸۶) وفضل الباری (ج ۱ ص ۵۴۶) ۔

(۴۲) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۱) وارشاد الساری (ج ۱ ص ۱۴۰) ۔

(۴۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۱) ۔

پھر اس جملہ میں "ما" مشابہ بلیس ہے، "المسئول عنها" اس کا اسم ہے، "بأعلم" میں باء زائدہ تاکیدِ نفی کے لیے ہے "أعلم" خبر ہے (۴۴) ۔

یہاں "أعلم" کے اسم تفضیل ہونے کی وجہ سے یہ نتیجہ اخذ نہ کیا جائے کہ میں آپ سے زیادہ جاننے والا نہیں ہوں اور نفسِ علم میں ہم دونوں برابر ہیں ۔ یہ نتیجہ اخذ کرنا غلط ہے، تاکیدِ نفی کا مطلب یہ ہے کہ نفسِ علم کی نفی مراد ہے ۔

خلاصہ یہ کہ اس جملہ سے اگرچہ ظاہراً تساوی فی العلم سمجھ میں آتی ہے. لیکن درحقیقت تساوی فی عدم العلم مقصود ہے کہ مجھے اور تمھیں اس کے وقت کے بارے میں کچھ بھی علم نہیں، کیونکہ اس کا علم اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے جیسا کہ آگے مذکور ہے "فی خمس لا یعلمهن إلا اللّٰه" (۴۵) ۔

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ اس جملہ سے استنباط کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جب کسی عالم سے کوئی ایسا سوال کیا جائے جس کا اسے علم نہ ہو تو اُسے صراحۃً کہہ دینا چاہیے کہ مجھے معلوم نہیں، اس میں اس کے مرتبہ اور مقام میں کوئی نقص لازم نہیں آتا، بلکہ یہ اس کے ورع وتقویٰ کی دلیل ہے (۴۶) ۔

امام قرطبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس سوال سے اصل مقصود یہ ہے کہ چونکہ لوگ قیامت کے وقتِ وقوع کے بارے میں بہت سوالات کیا کرتے ہیں اس لیے اس سوال کے ذریعہ سب کو منع کردیا گیا کہ یہ سوال نہ کیا جائے، کیونکہ جب جواب "ما المسئول عنها بأعلم من السائل" کہہ کردیا گیا تو سب کی امیدیں منقطع ہو گئیں کہ کب قیامت قائم ہوگی، جبکہ اس سے پہلے کے سوالات سے مقصود سامعین کو جواب سکھانا تھا، گویا ان سوالات کے ذریعہ لوگوں کو متنبہ کرنا مقصود ہے کہ کس قسم کے سوالات کئے جاسکتے ہیں اور کس قسم کے سوالات نہیں (۴۷) ۔ واللہ اعلم ۔

وسأخبرك عن أشراطها

میں تمھیں قیامت کی علامتیں بتاؤں گا ۔

کتاب التفسیر کی روایت میں "ولکن سأحدثك" کے الفاظ ہیں (۴۸) اور ابو فروہ کی روایت میں :

---

(۴۴) حوالۂ بالا ۔

(۴۵) حوالۂ سابقہ ۔

(۴۶) حوالۂ بالا ۔

(۴۷) حوالۂ بالا ۔

(۴۸) صحیح بخاری (ج۲ ص۷۰۴) تفسیر سورۃ لقمان ۔

"ولکن لها علامات تعرف بها" (۴۹) کے الفاظ ہیں، ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے از خود ان علامات کو ذکر کیا تھا۔

جبکہ کہمس کی روایت کے الفاظ ہیں "قال: فأخبِرْنی عن أمارتها، فأخبرَه بها..." (۵۰) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت جبریل علیہ السلام نے علامت بیان کرنے کا مطالبہ کیا تھا جس پر آپ نے یہ علامات بیان کیں۔

دونوں کے درمیان تطبیق کی یہ صورت ہوگی کہ اولاً آپ نے فرمایا تھا کہ میں تمھیں علامتیں بتاؤں گا، اس پر انھوں نے مطالبہ کیا۔ اس کی تائید سلیمان تیمی کی روایت کے الفاظ سے ہوتی ہے جس میں ہے: "ولکن إن شئت نبأتک عن أشراطها، قال: أجَلْ" اسی قسم کے الفاظ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث کے بھی ہیں، جس میں "فحدثنی" کا اضافہ بھی ہے (۵۱)۔

أشراط: "شَرَط" ـ بفتحتین ـ کی جمع ہے، اس کے معنی علامت کے ہیں (۵۲)۔

امام قرطبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "قیامت کی علامتیں دو قسم کی ہیں ایک وہ علامتیں ہیں کہ معتاد ہیں اور ایک وہ علامتیں ہیں جو غیر معتاد ہیں، یہاں معتاد علامتیں مراد ہیں جو غیر معتاد علامتوں ـ مثلاً طلوعِ شمس من المغرب وغیرہ ـ سے مقدم ہوں گی (۵۳)۔ واللہ اعلم۔

پھر یہاں ایک اشکال یہ کیا گیا ہے کہ "اشراط" جمع کا صیغہ ہے اور جمع میں علی الاقل تین افراد ہوتے ہیں جبکہ یہاں صرف دو علامتوں کا ذکر ہے۔

اس کا ایک جواب تو یہ دیا گیا ہے کہ اقل جمع دو ہیں۔

دوسرا جواب ـ اور یہی صحیح جواب ہے ـ یہ ہے کہ دراصل اس روایت میں اختصار ہے، یہاں پر "أن تلد الأمة ربها" اور "إذا تطاول رعاة الإبل البُهم..." کا ذکر ہے، جبکہ کتاب التفسیر میں "ولادة" اور "إذا کان الحفاةُ العراةُ رؤوسَ الناس" (۵۴) کا تذکرہ ہے، جبکہ ابن خُزیمہ کی روایت میں تینوں علامات کا ذکر ہے، امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے اس روایت کی سند محمد بن بِشر کے طریق سے ذکر کی ہے، اسی

(۴۹) فتح الباری (ج۱ص۱۲۱)۔

(۵۰) حوالۂ بالا۔

(۵۱) حوالۂ بالا۔

(۵۲) النہایۃ لابن الأثیر (ج۲ص۴۶۰)۔

(۵۳) فتح الباری (ج۱ص۱۲۱)۔

(۵۴) یہ تیسری علامت ہے۔

طرح اسماعیلی نے مستخرج میں ابن عُلَیّہ کے طریق سے نقل کیا ہے، عمارہ بن القعقاع نے بھی تینوں علامتیں ذکر کی ہیں اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں بھی تینوں کا ذکر ہے (۵۵) ۔ واللہ اعلم ۔

إذا ولدت الأمة ربها

جب لونڈی اپنے آقا کو جنے گی ۔

کتاب التفسیر کی روایت میں "ربتها" کا لفظ ہے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں بھی یہی ہے، عمارہ بن القعقاع اور ابو فروہ کی روایتوں میں "إذا رأیت المرأة تلد ربها" کے الفاظ ہیں جبکہ عثمان بن غیاث کی روایت میں یہ جملہ جمع کے الفاظ کے ساتھ "الإماءُ أربابَهن" آیا ہے ۔ مسلم شریف کی ایک روایت میں "أن تلد الأمة بعلها" کے الفاظ آئے ہیں (۱) ۔

"رب" سے مراد یہاں "سید" اور "مالک" ہے اگر "ربة" ہو تو اس کے معنی "سیدہ" کے ہونگے، یا "نسمة" کی تاویل میں کر کے مذکر اور مونث دونوں مراد لیے جائینگے "بعل" سے مراد بھی "رب"، "سید" اور "مالک" کے ہیں جیسا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما اور دیگر مفسرین نے "أَتَدْعُوْنَ بَعْلًا" (الصافات/۱۲۵) کی تفسیر "رب" ہی سے کی ہے، بعض حضرات کہتے ہیں کہ "بعل" سے یہاں "زوج" مراد ہے (۲) ۔

جملۂ مذکورہ کے مطالب

اس جملہ کا کیا مطلب ہے؟ اس میں اختلاف ہے، علامہ ابن التین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس جملہ کے سات مطالب بیان کئے گئے ہیں، انھوں نے یہ سات مطالب ذکر کئے ہیں (۳) ۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ سات مطالب اکثر متداخل ہیں، بطورِ خلاصہ چار مطالب نکلتے ہیں:

(۱) سب سے پہلا مطلب جو زیادہ مشہور ہے، جس کو امام خطابی رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر کیا ہے (۴)

---

(۵۵) فتح الباری (ج۱ ص۱۲۱، ۱۲۲) ۔

(۱) دیکھئے فتح الباری (ج۱ ص۱۲۲) و عمدة القاری (ج۱ ص۲۸۴) ۔

(۲) دیکھئے فتح الباری (ج۱ ص۱۲۲) و عمدة القاری (ج۱ ص۲۸۹) ۔

(۳) فتح الباری (ج۱ ص۱۲۲) ۔

(۴) أعلام الحدیث للخطابی (ج۱ ص۱۸۲) ۔

اور امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو اکثر علماء کا قول قرار دیا ہے (۵) یہ ہے کہ آخر زمانے میں اسلام جب خوب پھیل جائے گا ، ممالک اور علاقے فتح ہونگے ، ان کے بچے اور عورتیں قید ہوں گی ، ان سے جو اولاد ہوگی وہ آباء کے قائم مقام ہوگی ، اور اولاد کی وہی حیثیت ہوگی جو آباء کی ہوگی ، اور آباء کے بعد ان کی املاک کی وارث ہوگی ، ان میں ان کی مائیں بھی ہوں گی ۔

لیکن اس پر اشکال یہ ہے کہ اِماء وسراری کی کثرت اور اسلامی حدود کی وسعت تو عہدِ صحابہ میں ہوچکی ، جبکہ سیاقِ کلام اس بات کو مقتضی ہے کہ یہاں قربِ قیامت کی ان علامات کو بیان کرنا مقصود ہے جو اب تک واقع نہیں ہوئیں ۔

امام وکیع رحمۃ اللہ علیہ نے ابن ماجہ کی روایت میں اِس جملہ کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا "تلد العجم العرب" (٦) کہ عجم عرب کو جننے لگے ، مطلب یہ ہے کہ عرب کے لوگ عجم کو ختم کریں گے ان کی عورتیں قبضے میں آئیں گی ان سے اولاد ہوگی اور وہ اپنے آباء کے مرنے کے بعد ان کی وارث ہوگی ۔

ابراہیم حربی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو ذرا مخصوص صورت میں پیش کیا اور فرمایا "إن الإماء یلدن الملوک فتصیر الأم من جملۃ الرعیۃ، والملک سید رعیتہ" پھر اس معنی کو قریب کرنے کی ایک صورت یہ بیان کی کہ پہلے زمانے میں لوگ حرائر کی عزت کیا کرتے تھے اور باندیوں سے ان کے استفراش اور ان سے نکاح کرنے سے استنکاف کیا کرتے تھے ، لیکن بعد میں معاملہ برعکس ہوگیا ، خصوصاً بنو عباس کے زمانے میں ۔

لیکن اس پر بھی وہی اشکال وارد ہوتا ہے کہ یہ سارے واقعات تو بہت پہلے ہوچکے اور حدیث میں جو علامات بیان کی جارہی ہیں بظاہر وہ قربِ قیامت کی علامات ہیں ۔

(۲) دوسرا مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ قیامت کے قریب انقلابِ حال ہوجائے گا ، لوگ مسائل سے ناواقف ہوں گے ، لوگ اپنی امہاتِ اولاد کو فروخت کرینگے ، پھر بکتے بکتے وہ بیٹے کے قبضہ میں آجائیں گی ، ہوسکتا ہے جہالت کی بنا پر ان کے ساتھ خادموں کا معاملہ کرے یا ان کو اپنی مستفرشہ بنالے ۔

اس پر اشکال کیا گیا ہے کہ بیع ام الولد کا مسئلہ تو مختلف فیہا ہے اس کو یہاں ذکر کرنا بے معنی ہے ، یہاں تو علاماتِ ساعت کو ذکر کیا جارہا ہے ، یہی وجہ ہے کہ اس حدیث سے بعض علماء نے بیع ام الولد کے جواز پر استدلال کیا اور بعض نے حرمت پر ، تو ان پر دوسرے علماء نے نکیر کی کہ یہ تو قیامت کی علامت ہے ، اس کا حلّت و حرمت سے کیا تعلق ؟ یعنی اس سے حلّت وحرمت پر استدلال صحیح نہیں ہے ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں مطلقاً بیعِ امہات اولاد کی کثرت کو بتانا مقصود ہے اور یہی قربِ قیامت کی

---

(۵) دیکھئے شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸) ۔

(٦) سنن ابن ماجہ، المقدمۃ، باب فی الإیمان، رقم (٦٣) ۔

علامت ہے، اس کے جو[illegible] یا عدمِ جواز اور حلت وحرمت سے بحث ومناقشہ مقصود نہیں، کیونکہ علاماتِ ساعت کے لیے یہ ضروری نہیں کہ وہ مباح ہوں یا غیر مباح، وہ تو محض علامت ہی ہیں۔

(۳) بعض علماء نے اس کی ایک تیسری صورت یہ بیان کی ہے کہ یہاں مسئلہ امِّ ولد کے خریدنے کے ساتھ متعلق نہیں، بلکہ اس صورت کے ساتھ متعلق ہے کہ ایک باندی ہے اور اس کے ساتھ کسی نے وطی بالشبہۃ کی، جس سے کوئی آزاد پیدا ہوا، یا باندی کا نکاح کسی سے ہوا اور اس سے اولاد ہوئی جو غلام ہے، یا اُس باندی سے کسی نے زنا کیا جس سے اولاد ہوئی، پھر اس باندی کو بیچا گیا اور وہ مسلسل بکتی رہی حتی کہ اس کو اس کے اپنے بیٹے یا بیٹی نے خرید لیا۔

(۴) بعض علماء فرماتے ہیں کہ دراصل زمانے کا انقلاب بتانا مقصود ہے کہ اولاد اپنی ماؤں کے ساتھ بے مروتی اور عقوق کا معاملہ کرے گی، بجائے ان کی فرمانبرداری کے ان کے ساتھ حاکمانہ انداز اختیار کرے گی۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کا رجحان اسی طرف ہے (۷)۔ واللہ اعلم۔

وإذا تطاول رُعاة الإبل البهم فی البنیان

اور جب سیاہ اونٹوں کے چرواہے مکانات کی تعمیر میں باہم فخر کرنے لگیں۔

"تطاول" کے معنی "تفاخر" کے ہیں (۸)۔

"رعاۃ" "راعٍ" کی جمع ہے جیسے "قضاۃ" "قاضٍ" کی جمع ہے (۹)۔

"البہم" یہ بائے موحدہ کے ضمہ اور ہاء کے سکون کے ساتھ ہے "بہیم" کی جمع ہے، جس کے معنی "اسود" کے ہیں (۱۰)، یہ مجرور ہے کیونکہ "الإبل" کی صفت ہے (۱۱)، کالے اونٹ عرب میں حقیر مال سمجھے جاتے ہیں (۱۲)، مطلب یہ ہے کہ جو لوگ حقیر اور کمتر ہوں ان کے پاس اموال ہوں، بڑی بڑی بلڈنگیں اور بڑے بڑے محل بنائیں اور تفاخر کریں۔

ایک دوسری روایت کے مطابق "البہم" مرفوع ہے (۱۳)، اس صورت میں یہ "رعاۃ" کی

---

(۷) مکمل تفصیلات کے لیے دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۲ و ۱۲۳) وعمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۸۹)۔

(۸) دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۸۵) وفتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۳)۔

(۹) حوالہ جات بالا۔

(۱۰) أعلام الحدیث للخطابی (ج ۱ ص ۱۸۲)۔

(۱۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۳) وعمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۸۶ و ۲۸۷)۔

(۱۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۳)۔

(۱۳) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۸۷) وفتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۲)۔

صفت ہوگی (۱۴)، اور اس کے معنی یا تو یہ ہونگے کہ یہ چرواہے سیاہ فام ہونگے (۱۵)، یا یہ مطلب ہے کہ وہ مجہول الانساب ہوں گے (۱۶) یعنی عالی نسب نہیں ہوں گے، کیونکہ اونچے نسب والا شخص معروف ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔

حاصل اس جملہ کا یہ ہے کہ قیامت کی علامات میں سے ایک علامت یہ ہے کہ حالات بالکل منقلب ہوجائیں گے، چرواہے، علم سے بے بہرہ اور نیچ درجہ کے لوگ شہروں پر قابض ہوں گے، ان کے پاس اموال کی کثرت ہوگی اور ان کی ساری ہمت اور کامل فکر عمارتوں کے بنانے اور اس پر فخر کرنے میں صرف ہوگی۔ واللہ أعلم بالصواب۔

گویا ان دونوں علاماتِ قیامت میں سے پہلی علامت "إذا ولدت الأمة ربها" میں تدبیرِ منزل میں فساد کی طرف اشارہ ہے کہ نظام خانہ داری تلپٹ ہوجائے گا، چھوٹے بڑوں کا کہنا ماننا چھوڑ دیں گے اور وہ نافرمان بن جائیں گے۔ جبکہ دوسرے جملے "إذا تطاول..." میں اشارہ ہے سیاستِ مدنیہ کے اندر انقلابِ احوال کی طرف کہ انتظامِ مملکت میں تباہی رونما ہوجائے گی، وہ لوگ جو نااہل ہیں وہ بڑے بن بیٹھیں گے، چنانچہ ایک حدیث میں آیا ہے "إذا وسّد الأمر إلی غیر أهله فانتظر الساعة" (۱۷) اسی طرح ایک دوسری حدیث میں ہے: لا تقوم الساعة حتی یکون أسعد الناس بالدنیا لُکَعُ بن لُکَع" (۱۸)۔

جو علامتیں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمائی ہیں یہ ساری کی ساری آج کل جس تیزی کے ساتھ رونما ہورہی ہیں وہ کسی سے مخفی نہیں۔

فی خمس لا یعلمهن إلا الله، ثم تلا النبی ﷺ: إِنَّ اللّٰهَ عِنْدَهٗ عِلْمُ السَّاعَةِ، الآیة

(قیامت کا علم) ان پانچ چیزوں میں سے ہے جن کا علم اللہ کے سوا کسی کو نہیں۔ پھر آپ نے إِنَّ اللّٰهَ عِنْدَهٗ عِلْمُ السَّاعَةِ... الخ" تلاوت فرمائی۔

یہ "فی خمس..." مبتدا محذوف کی خبر ہے، اور اس کا متعلق بھی محذوف ہے، تقدیر یہ ہوگی

(۱۴) أعلام الحدیث للخطابی (ج ۱ ص ۱۸۲)۔

(۱۵) شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۹) وفتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۳) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۸۷)۔

(۱۶) أعلام الحدیث (ج ۱ ص ۱۸۲) وحوالہ جات بالا۔

(۱۷) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۴) کتاب العلم، باب من سئل علماً وهو مشتغل فی حدیثه فأتم الحدیث ثم أجاب السائل، رقم (۵۹) و (ج ۲ ص ۹۶۱) کتاب الرقاق، باب رفع الأمانة، رقم (۶۴۹۶)۔

(۱۸) جامع الترمذی، کتاب الفتن، باب منه (أی مما جاء من أشراط الساعة) رقم الباب (۳۷) ورقم الحدیث (۲۲۰۹)۔

"علم وقوع الساعة داخل فی خمس ..." جار ومجرور کے متعلق کو محذوف کرنا جائز ہے جیسے آیت کریمہ: "وَأَدْخِلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوْءٍ فِي تِسْعِ آيَاتٍ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِ" (۱۹) میں "فی تسع آیات" کا متعلق محذوف ہے اور تقدیر ہے "اذهب إلى فرعون بهذه الآية في جملة تسع آيات" (۲۰)۔

وہ پانچ چیزیں جن کا ذکر قرآن کریم کی اس آیت میں ہوا ہے یہ ہیں:

۱۔ إِنَّ اللّٰهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ۔
۲۔ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ۔
۳۔ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ۔
۴۔ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا۔
۵۔ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوْتُ (۲۱)۔

کیا مغیبات پانچ امور میں منحصر ہیں؟

یہاں سوال ہوتا ہے کہ کیا اللہ تعالیٰ کا علم انھیں پانچ چیزوں کے ساتھ مختص ہے؟ حالانکہ علم باری تعالیٰ غیر متناہی ہے اور اس کے علم کے سامنے جملہ مخلوق کے علوم مل کر بھی متناہی رہیں گے اور قاعدہ ہے کہ غیر متناہی سے متناہی کو نکال لینے کے بعد بھی وہ غیر متناہی ہی رہتا ہے، تو پھر پانچ کے ساتھ تخصیص کی کیا وجہ ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے "الدر المنثور" میں روایت نقل کی ہے جس میں آیا ہے کہ یہ آیت ایک شخص کے سوال کے جواب میں نازل ہوئی تھی جس نے ان پانچ چیزوں کے بارے میں سوال کیا تھا (۲۲)، لہذا جواب میں بھی انھیں کو ذکر کیا گیا ہے، تخصیص مقصود نہیں (۲۳)۔

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ عام طور پر انسان ان ہی چیزوں کے بارے میں سوال کرتا ہے، ان کا شوق رکھتا اور ان کی طرف توجّہ دیتا ہے، اس لیے ان کی تخصیص کردی گئی۔

بعض حضرات کہتے ہیں "ذکر عدد لا ینفی غیرہ" اگر یہاں بعض کی تخصیص کردی گئی تو باقی کی

---

(۱۹) سورۃ النمل/۱۲۔

(۲۰) دیکھئے فتح الباری (ج۱ص۱۲۳) وعمدۃ القاری (ج۱ص۲۸۷)۔

(۲۱) سورۃ لقمان/۳۴۔

(۲۲) دیکھئے تفسیر الدر المنثور (ج۵ص۱۶۹)۔

(۲۳) دیکھئے عمدۃ القاری (ج۱ص۲۹۳)۔

نفی لازم نہیں آتی۔

شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"اس آیت میں جن پانچ چیزوں کا ذکر کیا گیا ہے احادیث میں ان کو "مفاتیح الغیب" فرمایا گیا ہے (۲۴)، جن کا علم کلی بجز اللہ کے کسی کو نہیں، فی الحقیقت ان پانچ چیزوں میں کل اکوانِ غیبیہ کی انواع کی طرف اشارہ ہے جن میں جملہ غیر متناہی مغیبات شامل ہیں۔

مغیبات اولاً دو قسم پر ہیں:۔

(۱) ان کا تعلق جنسِ احکام سے ہوگا۔ (۲) یا جنسِ اکوان سے۔

جو مغیبات جنسِ احکام سے ہیں اُن کا علمِ کلی اور اصولی بقدرِ ضرورت تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نیز انبیاءِ سابقین کو دیا گیا تھا، اذکیاءِ امت نے ان کی تفصیل وتبویب کی، ان سے تو یہاں بحث نہیں کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ کلیۃً مختص نہیں رہے۔

یہاں بحث مغیباتِ اکوان سے ہے، کیونکہ ان کی کلیات اور اصول تو اللہ تعالیٰ نے کلیۃً اپنے ساتھ مختص رکھے البتہ جزئیات منتشرہ پر بہت سے حضرات کو حسبِ استعداد اطلاع دی اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس سے بھی اتنا عظیم الشان اور وافر حصہ ملا جس کا کوئی اندازہ نہیں ہوسکتا۔ اور یہ مغیباتِ اکوان ہیں تو غیر متناہی، مگر ان کی پانچ انواع ہیں (۱) مکانی (۲) زمانی۔

اور زمانی کی پھر تین انواع ہیں:

(۱) وہ جو ماضی سے متعلق ہے (۲) وہ جو حال سے متعلق ہے (۳) وہ جو مستقبل سے متعلق ہے، مجموعی طور پر یہ چار انواع ہوئیں۔

پھر وقتِ ساعت کا علم اگرچہ ان چار میں مندرج تھا کیونکہ وہ اکوانِ مستقبلیہ میں سے ہے تاہم اس کو علیحدہ ذکر کیا کیونکہ یہ ایک بہت بڑا عظیم حادثہ ہے کہ اس جیسا حادثہ دنیا کو کبھی پیش نہیں آیا اور نہ پھر پیش آئے گا، کسی مخلوق کو اس کے وقت کا علم نہیں دیا گیا، اس لیے خصوصیت سے اس کو مستقلاً ذکر کردیا۔

ان اشیائے خمسہ میں سے "بأیّ أرضٍ تموت" مغیباتِ مکانیہ کی طرف اشارہ ہے، "یعلم مافی الأرحام" مغیباتِ زمانیہ حالیہ کی طرف اشارہ ہے، کیونکہ آثارِ حمل فی الحال نمایاں ہیں، "ماذاتکسب غداً" سے مغیباتِ زمانیہ مستقبلیہ کی طرف اشارہ ہے۔

---

(۲۴) صحیح بخاری (ج ۲ ص ٦٦٦) کتاب التفسیر، سورۃ الأنعام، باب قولہ: وعندہ مفاتح الغیب لایعلمہا إلا ھو۔

اب ایک "ینزل الغیث" رہ گیا، غالباً اس میں مغیباتِ زمانیہ ماضیہ کی طرف اشارہ ہے، یعنی بارش آتی ہوئی معلوم ہوتی ہے لیکن یہ کسی کو نہیں معلوم کہ پہلے سے کیا ایسے اسباب فراہم ہورہے تھے کہ ٹھیک اسی وقت، اسی جگہ، اسی مقدار میں بارش ہوئی !!

حاصل یہ کہ ان پانچ چیزوں کے ذکر سے تمام اکوانِ غیبیہ کے علم کلّی کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے، حصر مقصود نہیں (۲۵)۔

کیا اکوانِ غیبیہ پر اطلاع یابی ممکن نہیں؟

اس آیت کی رو سے ہونا یہ چاہیے کہ ان اشیائے خمسہ میں سے کسی ایک کی جزئی بات کا علم بھی کسی کو حاصل نہ ہو، حالانکہ ہم سینکڑوں واقعات اس کے خلاف پاتے ہیں، اولیاءِ کرام کی کرامتیں کثرت سے منقول ہیں جو اس اختصاص کے خلاف پر دلالت کرتی ہیں، حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کو رحم کی حالت معلوم ہوگئی تھی اور آپ نے انتقال سے پہلے اپنی حاملہ بیوی کے متعلق فرما دیا تھا کہ ان کے لڑکی ہوگی، اس لیے آپ نے وصیت فرمائی کہ اس حمل کو لڑکی مان کر ترکہ تقسیم کیا جائے (۲۶)، اسی طرح پنجاب میں ایک بزرگ تھے عبداللہ شاہ، یہ حضرت میاں جی نور محمد جھنجھانوی رحمۃ اللہ علیہ کے پیر بھائی تھے اور حضرت شاہ عبدالرحیم ولایتی کے خلیفۂ مجاز، وہ دردزہ کا تعویذ دیتے وقت ساتھ ساتھ یہ بھی کہہ دیتے کہ لڑکا ہوگا یا لڑکی، یہ ان کی مشہور کرامت تھی۔ ایسے ہی منجمین اور کہّان پیشینگوئیاں کرتے ہیں جو کبھی کبھی واقع کے مطابق بھی نکل آتی ہیں، اسی طرح آج کل جدید آلات کے ذریعے رحم کے اندر بچہ کی جنس کیا ہے؟ اس کا انکشاف ہوجاتا ہے، محکمۂ موسمیات کے ماہرین بارش ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں پیشگی بتادیتے ہیں ان کی یہ پیش گوئی بسااوقات درست بھی ہوجاتی ہے۔

اس اشکال کے جواب سے پہلے ایک مقدمہ سمجھ لیجئے، اگر ایک چیز کے کچھ اصول ہوں اور کچھ فروع، تو اصلی علم اس وقت کہیں گے جب اس کے اصول کا علم ہو، فرض کیجئے ایک شخص سو دوسو یا دوچار ہزار امراض اور ان کے نسخے رٹ لے تو کیا اس کو طبیب کہہ سکیں گے؟! نہیں، بلکہ طبیب وہ سمجھا جائے گا جو اصولِ طب اور اس کے فن سے واقف ہو، چاہے امراض اور نسخے رٹے نہ ہوں، اسی طرح عالم وہ ہوگا جو اصولِ علم سے واقف ہو، فقیہ وہ نہیں جسے محض جزئیاتِ فقہ یاد ہوں، بلکہ فقیہ وہ کہلائے گا جو اصول اور مآخذ پر مطلع ہو خواہ جزئیات کم یاد ہوں۔

---

(۲۵) دیکھئے تفسیر عثمانی (ص ۵۵۲) حاشیہ (۱) وفضل الباری (ج ۱ ص ۵۴۰ و ۵۴۱)۔

(۲۶) دیکھئے صفۃ الصفوۃ لابن الجوزی (ج ۱ ص ۲۶۶) ذکر مرض أبی بکر ووفاتہ رضی اللہ عنہ۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ حقیقی علم وہ ہے کہ اس کے اصول سے آگاہی ہو، لہذا کسی چیز کا عالم اسی وقت کہلائے گا جب اس کے اصول سے واقف ہو۔

اس مقدمہ کو سمجھ لینے کے بعد اب یہ سمجھئے کہ غیب کے جزئیات بھی ہیں اور کلیات بھی، جس طرح جزئیاتِ طب کے جاننے والے کو عالمِ طب اور طبیب نہیں کہیں گے اسی طرح جزئیاتِ غیبیہ پر مطلع ہونے والے کو عالمِ غیب نہیں کہہ سکتے۔

کلیات کے علم کا مطلب یہ ہے کہ ضابطہ بتلادیا جائے کہ مثلاً فلاں ضابطہ سے پہچان لیں کہ فلاں جگہ فلاں وقت میں اتنے انچ بارش ہوگی اور پھراتنی ہی بارش اسی وقت میں جس کا تعیّن کیا گیا ہے، ہو بھی جائے، اس مین تخلّف نہ ہو، بس جو اس ضابطہ کا علم رکھتا ہے اسے عالمِ غیب کہا جائے گا اور جو یہ ضابطہ نہیں جانتا اُسے عالمِ غیب بھی نہیں کہہ سکتے۔

اب ہم کہتے ہیں کہ دنیا میں کسی کو عالمِ غیب نہیں کہہ سکتے کیونکہ کسی کو بھی کلیاتِ تکوینیہ کا علم نہیں ہوسکتا، صرف ایک ہی ذات ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کی ہے جسے تکوینیات کا علمِ محیط حاصل ہے، ہاں بعض امور کا انکشاف ہو جاتا ہے مگر اسے علم نہیں کہتے، کسی طرح اگر ہم کو معلوم ہوجائے کہ اس کے پیٹ میں لڑکا ہے، لیکن اگر کوئی پوچھ لے کہ لڑکا کیوں ہے؟ تو یقیناً ہمارے پاس اس کا جواب نہ ہوگا۔ تو ضوابط اور اصولِ غیب کا علم کسی نبی، کسی ولی کو نہیں ہوسکتا، یہ علم اللہ تعالیٰ کی قدرت کے ساتھ مخصوص ہے، ایک کلیہ کا علم اگر ہو تو وہ مفتاح بنتا ہے بہت سی جزئیات کے علم کا، خود اللہ تعالیٰ نے فرمایا "وَعِنْدَهٗ مَفَاتِحُ الْغَیْبِ لَا یَعْلَمُهَآ اِلَّا هُوَ" (۲۷) اس سے معلوم ہوا کہ قواعد و ضوابطِ غیب کا اور تکوینیات میں کلیاتِ غیب کا علم بجز خدا کے اور کسی کو نہیں، ہاں بعض جزئیات کا انکشاف ہوسکتا ہے۔ ہاں! تشریعیات کے مد میں کلیات کا علمِ غیب انبیاء علیہم السلام کو ہے، کیونکہ اگر یہ علم انہیں نہ دیا جائے تو ان کے کام میں فرق آجائے۔ البتہ وہ اسی قدر ملتا ہے جتنا اللہ اپنی حکمت کے موافق عطا فرمادے۔

خلاصہ یہ کہ حوادثِ دہر پر کوئی مطلع نہیں ہوسکتا اور جزئیات کے عالم کو عالم الغیب نہیں کہہ سکتے، رہا کسی جزئی کے علم کا کسی پر منکشف ہوجانا تو یہ دوسری بات ہے اور یہ انبیاء علیہم السلام اور اولیاءِ کرام دونوں کو ہوتا ہے، البتہ ان دونوں کشوف میں فرق ہوتا ہے اور وہ فرق وہی ہے جس کو سورۂ جن میں بیان فرمایا گیا ہے "عَالِمُ الْغَیْبِ فَلَا یُظْهِرُ عَلٰی غَیْبِهٖٓ اَحَدًا اِلَّا مَنِ ارْتَضٰی مِنْ رَّسُوْلٍ فَاِنَّهٗ یَسْلُكُ مِنْۢ بَیْنِ یَدَیْهِ وَمِنْ خَلْفِهٖ رَصَدًا" (۲۸) یعنی وہ عالمِ غیب ہے اور غیب پر کسی کو حاوی اور مسلط نہیں کرتا، ہاں انبیاء ورسل کو

---

(۲۷) سورۃ الأنعام/۵۹۔ (۲۸) سورۃ الجن/۲۶ و ۲۷۔

تشریعیات اور تکوینیات میں سے جتنے پر چاہے مطلع کردیتا ہے، اس طرح کہ کوئی چیز اس میں خلل انداز نہ ہوسکے، نہ نفس کو کچھ دخل ہو، نہ شیطان کو، نہ کسی قسم کے شک وشبہہ کو، غرض یہ کہ ہر شے سے محفوظ ہو، کیونکہ اس کے آگے پیچھے پہرے دار ہوتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ نبی کو جو کشف ہوتا ہے یا وحی آتی ہے اس کے ساتھ پہرے دار ہوتے ہیں اس لیے اس میں غلطی کا احتمال نہیں ہوتا، بخلاف ولی کے کشف کے، کہ اس میں غلطی کا احتمال بھی ہے اور شبہہ کی گنجائش بھی، اس لیے دونوں یکساں نہیں ہوسکتے، اب دو فرق ہوئے، نبی کا علم قطعی اور ولی کا ظنی، وہاں اللہ کی ذمہ داری ہے اور یہاں نہیں، اور یہ سب جزئیاتِ علم ہیں، کلیات کا علم مختص بالباری تعالیٰ ہے، یہ علوم نہ نبی کو حاصل ہیں نہ ولی کو، انھیں جو کچھ حاصل ہوتا ہے خواہ کتنا کثیر ہو سب جزئیات ہیں اس لیے عالم الغیب نہیں کہہ سکتے۔

پھر یہاں یہ بھی واضح رہے کہ "غیب" کے معنیٰ ہیں "مالا یقع تحت الحواس، ولا تقتضیہ بداھۃ العقل" اور جس غیب کے ساتھ حق تعالیٰ متفرد ہیں اس میں اتنی قید اور ہے "ولم ینصب علیہ دلیل" (۲۹) یعنی نظر وفکر اور دلیلِ عقلی سے بھی معلوم نہ ہو ورنہ پھر غیب نہیں رہے گا۔

رہا اہلِ نجوم کو کچھ علم ہونا اور پیشینگوئیاں وغیرہ کرنا، یا کسوف وخسوف کے متعلق کچھ بتانا، تو یہ دراصل علمِ غیب نہیں ہے، کیونکہ علمِ غیب وہ ہے جو عقل کے ذریعے حاصل نہ ہوسکے، اور یہ اہلِ نجوم جو کچھ کہتے ہیں یہ سب حسابی چیزیں ہیں جنھیں ہر وہ شخص حاصل کرسکتا ہے جو اس فن کو عقل کے ذریعہ سیکھ لے۔ اور اس میں غلطی کا بھی ہمیشہ احتمال رہتا ہے حساب صحیح ہوا تو نتیجہ صحیح نکل آیا، حساب غلط ہوگیا تو نتیجہ غلط نکل آیا۔

اسی طرح مون سون دیکھ کر یہ کہہ دینا کہ فلاں جگہ بارش ہوگی اور آلات کے ذریعہ مون سون کی مقدار معلوم کرکے یہ حکم لگادینا کہ اتنی ڈگری بارش ہوگی، یہ علمِ غیب نہیں، یہ تو علامات سے ذی علامات کا علم حاصل کرنا ہوگا، جیسا کہ نبض دیکھ کر بخار معلوم کرتے ہیں اور آلۂ تھرمامیٹر کے ذریعہ سے حرارت کی مقدار بتلاتے ہیں۔

پھر مون سون سے جو بارش کی خبر دی جاتی ہے وہ محض تخمینی ہے، جو بسا اوقات مشاہدہ اور تجربہ سے غلط ثابت ہوتی ہے، تو یہ علم کہاں ہوا؟ محض ایک تخمینہ ہوا، ہاں! یقین کے ساتھ پوری تعیین کرکے کہ فلاں وقت فلاں خاص رقبہ اور محدود خطہ میں خاص اتنی مقدار میں بارش ہوگی، ساری دنیا مل کر بھی اس کو بتلا نہیں سکتی۔

---

(۲۹) دیکھئے تفسیر روح المعانی (ج ۱ ص ۱۱۴) تفسیر قولہ تعالیٰ: الذین یؤمنون بالغیب۔

اسی طرح اگر بالفرض کوئی ڈاکٹر آج کل آلاتِ جدیدہ کے ذریعہ ایکسرے لے کر "مافی الأرحام" کو بتلادے کہ لڑکی ہے یا لڑکا، یہ بھی علم غیب نہیں کہلائے گا، کیونکہ یہ تو حاسّہ سے علم حاصل کرنا ہوا، غیب کہاں رہا (۳۰) ۔ واللہ سبحانہ أعلم۔

مسئلۂ علمِ غیب

قرآن وحدیث کی نصوص کی روشنی میں علمِ غیب کے مسئلہ میں اہلِ حق اہل السنۃ والجماعۃ کا مسلک بالکل واضح اور بے غبار ہے۔

علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"کل مغیبات کا علم بجز خدا کے کسی کو حاصل نہیں، نہ کسی ایک غیب کا علم کسی شخص کو بالذات بدون عطائے الٰہی کے ہوسکتا ہے اور نہ مفاتیحِ غیب (غیب کی کنجیاں جن کا ذکر سورۂ أنعام میں گذرچکا) اللہ نے کسی مخلوق کو دی ہیں، ہاں بعض بندوں کو بعض غیوب پر باختیارِ خود مطلع کردیتا ہے، جس کی وجہ سے کہہ سکتے ہیں کہ فلاں شخص کو حق تعالیٰ نے غیب پر مطلع فرمادیا یا غیب کی خبر دے دی، لیکن اتنی بات کی وجہ سے قرآن وسنت نے کسی جگہ ایسے شخص پر "عالم الغیب" یا "فلان یعلم الغیب" کا اطلاق نہیں کیا، بلکہ احادیث میں اُس پر انکار کیا گیا ہے، کیونکہ بظاہر یہ الفاظ اختصاصِ علم الغیب بذات الباری کے خلاف مُوہم ہوتے ہیں، اسی لیے علمائے محققین اجازت نہیں دیتے کہ اس طرح کے الفاظ کسی بندہ پر اطلاق کئے جائیں، گو لغۃً صحیح ہوں۔

جیسے کسی کا یہ کہنا کہ "إن اللہ لا یعلم الغیب" (اللہ کو غیب کا علم نہیں) گو اس کی مراد یہ ہو کہ اللہ تعالیٰ کے اعتبار سے کوئی چیز غیب ہے ہی نہیں، سخت ناروا اور سوءِ ادب ہے، یا کسی کا "حق" سے موت، اور "فتنہ" سے اولاد اور "رحمت" سے بارش مراد لے کر یہ الفاظ کہنا "إنی أکرہ الحق، أحب الفتنۃ، وأفر من الرحمۃ" سخت مکروہ اور قبیح ہے اگرچہ باعتبارِ نیت ومراد کے قبیح نہ تھا، اسی طرح "فلان عالم الغیب" وغیرہ الفاظ کو سمجھ لو۔

اور واضح رہے کہ علمِ غیب سے ہماری مراد محض ظنون و تخمینات نہیں اور نہ وہ علم جو قرائن و

---

(۳۰) تمام تفصیلات کے لیے دیکھئے فضل الباری (ج ۱ ص ۵۳۸ ۔ ۵۴۱) و "درسِ بخاری" (ج ۱ ص ۲۹۱ ۔ ۲۹۳)۔

دلائل سے حاصل کیا جائے، بلکہ جس کے لیے کوئی دلیل وقرینہ موجود نہ ہو وہ مراد ہے (۳۱)۔

اہل السنۃ والجماعۃ کے عقیدہ کا خلاصہ

اہلِ سنت کے عقیدہ کا خلاصہ یہ ہے کہ علم ذاتی محیط تفصیلی جو بلااستثناء تمام معلومات کو حاوی ہو خواص باری تعالیٰ سے ہے، اس میں نہ کوئی رسول شریک ہے، نہ غیر رسول۔

پھر حق تعالیٰ کی عطا سے بذریعۂ وحی یا الہام عالم شہادت کی طرح عالم غیب کی بھی بہت سی چیزیں حق تعالیٰ کے مقرب بندوں کو معلوم ہوجاتی ہیں اور اس میں انبیاء اور ملائکہ علیہم السلام کا حصّہ سب سے زیادہ ہے اور جماعتِ انبیاء میں بھی خاص کر سید الانبیاء والمرسلین خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کا درجہ اس کمال میں سب سے زیادہ بلند ہے اور آپ ہی حق تعالیٰ کے بعد سب سے بڑھ کر عالم ہیں۔

لیکن بایں ہمہ یہ کہنا صحیح نہیں کہ آپ کو تمام ممکنات حاضرہ وغائبہ کا علم عطا فرمادیا گیا ہے، اور یہ عقیدہ بھی صحیح نہیں کہ حضور علیہ الصلاۃ والسلام کو تمام "ماکان ومایکون إلیٰ یوم القیامۃ" کا علم حاصل تھا، اور ابتدائے آفرینشِ عالم سے لے کر جنت ونار کے داخلہ تک کا کوئی ذرّہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے علم سے باہر نہیں، کیونکہ بعض "ماکان ومایکون" کا علم آنحضرت علی اللہ علیہ وسلم کو نہ ہونا نصوصِ کتاب وسنّت سے ثابت ہے، اس سے اختلاف کرنا محبت نہیں بلکہ بغاوت اور ضلالت ہے۔

مولوی احمد رضا خان بریلوی اور ان کے متبعین کا عقیدہ

مولوی احمد رضا خاں صاحب بریلوی نے مختلف کتابوں میں جو کچھ تحریر کیا ہے اس کی رُو سے ان کا مسلک یہ ہے کہ ابتدائے آفرینش عالم سے لے کر ہنگامۂ محشر (حساب وکتاب وغیرہ) کے اختتام یا بالفاظ دیگر داخلۂ جنت و نار تک کے تمام واقعاتِ جزئیہ وکلیہ، دینیہ ودنیویہ کا علمِ تفصیلی محیط حضور سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو عطا فرمایا گیا ہے (۳۲)۔

یہاں ایک چیز تنقیح طلب ہے وہ یہ کہ یہ حضرات اس علم کا حصول حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے کس وقت سے مانتے ہیں؟ اس میں ان لوگوں نے عجیب خبط کیا ہے، کوئی صاحب فرماتے ہیں کہ

---

(۳۱) تفسیر عثمانی (ص ۵۱۰) حاشیہ (۱)۔

(۳۲) انباء المصطفیٰ (ص ۳) والکلمۃ العلیا (ص ۳۳)۔

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم جس وقت شکمِ مادر میں تھے اس وقت ہی آپ کو یہ "ماکان ومایکون" کا علم حاصل ہوچکا تھا، چنانچہ قاضی فضل احمد صاحب لدھیانوی نے اپنی کتاب "انوار آفتابِ صداقت" میں ایک روایت یہ نقل کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "لوحِ محفوظ پر قلم چلتا تھا اور میں سنتا تھا حالانکہ میں شکمِ مادر میں تھا..." اور پھر اس سے یہ نتیجہ نکالا کہ "اس سے ظاہر ہے کہ حضور سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو ابتدائے خلق سے علمِ غیب حاصل ہے، لوحِ محفوظ ان کے روبرو لکھی گئی، شکمِ مادر ہی میں علمِ غیب حاصل تھا (۳۳)۔

دوسرا قول یہ ہے کہ یہ علم آپ کو شبِ معراج میں حاصل ہوا، چنانچہ یہی قاضی فضل احمد صاحب لدھیانوی مذکورہ کتاب میں چند عبارتوں کے نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں "ان عبارتوں کا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شبِ معراج میں میرے حلق میں ایک قطرہ ٹپکایا گیا اس کے فیضان سے مجھے "ماکان وسیکون" کا علم حاصل ہوگیا (۳۴)۔

چونکہ یہ دونوں قول بہت سی نصوصِ قطعیہ کے خلاف ہیں اس لیے مولوی احمد رضا خاں صاحب نے ان دونوں اقوال کو اختیار نہیں کیا بلکہ ان کے نزدیک آپ کو یہ "علمِ ماکان ومایکون" جمیع قرآن کے نزول کے بعد حاصل ہوا، چنانچہ مولوی احمد رضا خان صاحب لکھتے ہیں "اور جبکہ یہ علم قرآن عظیم کے "تبیاناً لکل شیء" ہونے نے دیا اور پھر ظاہر ہے کہ یہ وصف تمام کلام مجید کا ہے نہ ہر آیت یا سورت کا، تو نزولِ جمیع قرآن سے پہلے اگر بعض انبیاء علیہم الصلوۃ والتسلیم کی نسبت ارشاد ہو "لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ" منافقین کے باب میں فرمایا جائے "لَا تَعْلَمُهُمْ" ہرگز ان آیات کے منافی اور احاطۂ علم مصطفوی کا نافی نہیں" (۳۵)

بریلوی حضرات کے
دلائل اور ان کے جوابات

مولوی احمد رضا خان اور ان کے ہم نواؤں نے قرآن کریم کی بعض آیات اور بعض احادیث سے ان کی غلط تاویلات کرتے ہوئے استدلال کیا ہے ہم یہاں مختصراً ان کے اہم دلائل کا جائزہ لیتے ہیں۔

---

(۳۳) انوار آفتاب صداقت از قاضی فضل احمد لدھیانوی (ص ۱۲۷)۔

(۳۴) انوار آفتابِ صداقت از قاضی فضل احمد لدھیانوی (ص ۱۲۷)۔

(۳۵) انباء المصطفیٰ (ص ۴)۔

۱ ۔ ان حضرات کی ایک دلیل ارشاد خداوندی "وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَّهُدًى وَّرَحْمَةً وَّبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ" (۳۶) نیز ارشادِ باری تعالیٰ ہے : "مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ..." (۳۷) اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ" (۳۸) خاں صاحب لکھتے ہیں کہ "نکرہ حیزِ نفی میں مفیدِ عموم ہے اور لفظ "کل" تو ایسا عام ہے کہ کبھی خاص ہوکر مستعمل ہی نہیں ہوتا، اور عام افادۂ استغراق میں قطعی ہے اور نصوص ہمیشہ ظاہر پر محمول رہیں گے بے دلیلِ شرعی تخصیص وتاویل کی اجازت نہیں، ورنہ شریعت سے امان اٹھ جائے"(۳۹) ۔

ان ہی نصوص کے پیش نظر خان صاحب بریلوی اور ان کے متبعین کے نزدیک "بیشک حضرت عزّت عزّت عظمتہ نے اپنے حبیب اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو تمام اولین وآخرین کا علم عطا فرمایا، شرق تا غرب عرش تا فرش سب انھیں دکھایا، ملکوت السماوات والارض کا شاہد بنایا، روزِ ازل سے روزِ آخر تک کا سب ماکان ومایکون انھیں بتایا، اشیاءِ مذکورہ سے کوئی ذرّہ حضور کے علم سے باہر نہ رہا، علم عظیم حبیب کریم علیہ افضل الصلوٰۃ والتسلیم ان سب کو محیط ہوا، نہ صرف اجمالاً بلکہ ہر صغیر وکبیر ہر رطب ویابس جو پتّہ گرتا ہے زمین کی اندھیریوں میں جو دانہ کہیں پڑا ہے سب کو جدُا جدُا تفصیلاً جان لیا..."(۴۰) ۔

لیکن ان حضرات کا ان آیات سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے کلّی علم غیب کا دعوی بالکل باطل اور مردود ہے ۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ یہ تینوں آیات مکّی ہیں [پھر تیسری آیت میں "الکتاب" سے بعض حضراتِ مفسّرین کے نزدیک لوحِ محفوظ مراد ہے، قرآن کریم مراد نہیں ہے (۴۱)] اگر ان مکّی آیات سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ذرّہ ذرّہ اور پتّہ پتّہ کا علم ثابت ہو اور ان کی وجہ سے آپ عالم الغیب ہوں تو اس کے بعد آپ پر وحی نازل نہیں ہونی چاہیے تھی کیونکہ کل غیب تو آپ کو ان آیات سے عطا ہو ہی چکا تھا حالانکہ اس کے بعد دوسرے احکام تو بجائے خود رہے قرآن کریم بھی باقاعدہ نازل ہوتا رہا، کیا یہ حضرات اُس حصے کو "ماکان ومایکون" میں داخل نہیں سمجھتے؟

---

(۳۶) سورۃ النحل/۸۹ ۔

(۳۷) سورۃ یوسف/۱۱۱ ۔

(۳۸) سورۃ الانعام/۳۸ ۔

(۳۹) انباء المصطفیٰ (ص ۴) ۔

(۴۰) دیکھئے جاء الحق (ص ۵۲) ومقیاس حنفیت (ص ۲۹۴) ۔

(۴۱) دیکھئے تفسیر البغوی (معالم التنزیل) (ج۲ص ۹۵) وتفسیر کبیر (ج۱۲ص ۲۱۵) ۔

دوسری بات یہ ہے کہ اگر "تبیاناً لکل شیء" کی آیت سے ہر ہر ذرّہ کا اور ہر ہر رطب ویابس کا علم ثابت ہوتا ہے اور ان کا یہ دعوی ہے کہ قرآن کریم میں ہر ہر چیز کا علم ہے اور پھر محض بیان ہی نہیں بلکہ روشن بیان اور صرف مجمل ہی نہیں بلکہ مفصّل، تو پھر ان حضرات سے یہ سوال نہایت برمحل ہوگا کہ قرآن کریم میں تعدادِ رکعات نماز اور نصابِ زکوٰۃ کی تفصیلات وغیرہ کہاں ہیں ؟ !

تیسری بات یہ ہے کہ ان حضرات نے بنیادی طور پر یہاں لفظ "کل" سے استدلال کیا ہے، کہ اس کو عموم میں نص قطعی سمجھ لیا ہے، جبکہ حقیقت یہ ہے کہ لفظ "کل" اگرچہ اپنے لغوی مفہوم کے لحاظ سے عام ہے لیکن استعمال کے لحاظ سے کل اور بعض اور عموم وخصوص دونوں کے لیے برابر آتا ہے، اگر وہ عموم اور استغراق کے لیے بھی مستعمل ہو تب بھی موقع و محل اور داخلی وخارجی قرائن کا محتاج ہوتا ہے، قرآن کریم، احادیثِ مبارکہ اور ائمۂ لغت واصول کے شواہد اس پر موجود ہیں (۴۲) ، اور تو اور خود خاں صاحب بریلوی فتاویٰ رضویہ میں رقمطراز ہیں "کبھی کل سے اکثر مراد ہوتا ہے" (۴۳) ۔

چوتھی بات یہ ہے کہ ان آیات کی تفسیر کے ذیل میں جمہور علماء مفسرّین کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں "کل" عموم اور استغراق پر محمول نہیں ہے ۔ اور "تبیاناً لکل شیء" میں "کل شیء" سے مراد "امورِ دین" ہیں نہ کہ "ماکان ومایکون" (۴۴) ۔

۲ ۔ خاں صاحب بریلوی اور ان کے متبعین کا ایک استدلال "وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا" (البقرۃ/۱ سے ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ نے تمام اشیاء کے نام سکھا دیے تھے، اور یہ ایک مسلّمہ حقیقت ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا درجہ حضرت آدم علیہ السلام سمیت تمام انبیائے کرام علیہم السلام سے بڑھ کر ہے، لہذا آپ کو بطریقِ اولیٰ ان سب چیزوں کے نام اور علوم حاصل ہوں گے ۔

لیکن اس سے استدلال بوجوہ باطل ہے : ۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ یہاں استدلال قیاس سے ہے اور عقائد کے باب میں دلیل کا قطعی الثبوت والدلالۃ ہونا ضروری ہے ۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ یہاں بھی ان حضرات کے استدلال کا مدار لفظ "کل" کے عموم میں نصِ

---

(۴۲) دیکھئے آیات قرآنی : "ثم اجعل علی کل جبل منهن جزء" (البقرۃ/۲۶۰) "فتحنا علیهم أبواب کل شیء" (الأنعام/۴۴) "وأوتیت من کل شیء" (النمل/۲۳) اسی طرح حدیث شریف میں ہے "حصت کل شیء" (صحیح بخاری ج ۱ ص ۱۳۷ أبواب الاستسقاء، باب الاستسقاء وخروج النبی ﷺ) نیز دیکھئے تاج العروس (ج۸ ص ۱۰۰) ونور الانوار (ص ۷۷) ۔

(۴۳) فتاویٰ رضویہ (ج ۱ ص ۷۳۷) ۔

(۴۴) دیکھئے تفسیر بغوی (ج۲ ص ۱۷۰) وروح المعانی (ج ۱۴ ص ۲۱۴) ۔

قطعی ہونے پر ہے جس کی نفی پیچھے گذر چکی ۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ اگر حضرت آدم علیہ السلام کو "تعلیمِ اسماء" سے ان کا عالم الغیب اور عالم ما کان و ما یکون ہونا لازم آتا ہے تو پھر ابلیس ملعون نے ان کو دھوکا دے کر ، اور جھوٹی قسم کھاکر کیسے پھسلایا ؟ معلوم ہواکہ حضرت آدم علیہ السلام کو علمِ غیب حاصل نہیں تھا ، لہذا آپ پر قیاس کرتے ہوئے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عالم الغیب ہونے کا قائل ہونا بھی باطل اور بناء الفاسد علی الفاسد ہے ۔

چوتھی وجہ یہ ہے کہ "وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا" کی یہ تفسیر کہ حضرت آدم علیہ السلام کو تمام اشیاء اور ان کے جملہ علوم عطا فرمائے گئے تھے کہ ان کا علم ماکان وما یکون کو محیط ہوجائے ، تمام مفسرین سے ہٹ کر شاذ راستہ اختیار کرنا ہے ، کیونکہ مفسرین نے اس مقام پر مختلف اقوال ذکر کئے ہیں لیکن ان سب میں قدرِ مشترک یہ ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کو اللہ تعالی نے ان اشیاء کے نام بتائے جن کی ان کو ضرورت اور حاجت پیش آسکتی تھی اور فرشتوں کے حال سے اُن اشیاء کی مناسبت نہ تھی (۴۵) ۔

پھر بعض مفسرین کی تصریح کے مطابق اللہ تعالی نے حضرت آدم علیہ السلام کو ان اشیاء کی اجناس کا علم دیا تھا (۴۶) ، رہا اس جنس کے تمام افراد اور افراد کے تمام جزئی حالات ، تو ان کا اس میں کوئی ذکر نہیں اور اگر ہر ہر انسان کا اور حیوان کا نام بھی بتایا گیا ہو تو ان کے تفصیلی حالات پھر بھی الگ رہیں گے ۔

۳ ۔ بریلوی حضرات کا تیسرا استدلال ارشادِ باری تعالی : "عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ..." (۴۷) سے ہے کہ اس میں استثناء کا ذکر ہے ، اور اس کا مطلب بقول ان کے یہ ہے کہ "خدائے قدوس کا خاص علمِ غیب حتی کہ قیامت کا علم بھی حضور علیہ السلام کو عطا فرمایا گیا ، اب کیا شے ہے جو علمِ مصطفے علیہ السلام سے باقی رہ گئی" (۴۸) ۔

لیکن اس سے استدلال بھی بالکل درست نہیں : ۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ یہ سورۂ جن کی آیت ہے جو مکّی ہے ، اس کے بعد قرآن کریم کا بہت سا حصّہ نازل ہوا ، اگر اس آیت سے علمِ غیب کے حاصل ہونے پر استدلال کیا جائے تو سوال ہوگا کیا ان حضرات کے نزدیک قرآن کریم کا باقی حصّہ "علمِ غیب" اور "ماکان ومایکون" میں داخل نہیں ہے ؟

دوسری وجہ یہ ہے کہ اس استثناء سے کلّی علم غیب مراد ہے یا بعض علم غیب ؟ دوسری صورت میں

(۴۵) دیکھئے تفسیر ابن کثیر (ج ۱ ص ۷۳) وتفسیر معالم التنزیل للبغوی (ج ۱ ص ۶۰) وغیرہ ۔

(۴۶) دیکھئے التفسیر الکبیر للرازی (ج ۲ ص ۱۷۶) ۔

(۴۷) الجن / ۲۶ و ۲۷ ۔

(۴۸) جاء الحق (ص ۵۵ و ۵۶) وخالص الاعتقاد (ص ۲۴) ۔

ان کا مدعیٰ ثابت نہیں ہوگا اور پہلی صورت اگر مراد ہو تو اس آیت سے متصل پہلی آیت میں جو ارشاد ہے: "قُلْ إِنْ أَدْرِيٓ أَقَرِيبٌ مَّا تُوعَدُونَ أَمْ يَجْعَلُ لَهُۥ رَبِّيٓ أَمَدًا" (۴۹) اس سے ان کے کلی علمِ غیب کے دعویٰ کی تردید ہو جاتی ہے کیونکہ "ما توعدون" سے بعض حضرات کے نزدیک "عذاب" (۵۰) اور بعض کے نزدیک قیامت" (۵۱) مراد ہے، کچھ بھی مراد ہو، کوئی چیز "ماکان ومایکون" میں ایسی ضرور ہے جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ اعلان کرواتا ہے کہ آپ فرمادیں کہ مجھے اس کا علم نہیں، پھر یہ کیسے تسلیم کر لیا جائے کہ بالکل متصل ہی یہ حکم ہو کہ اللہ تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سب غیب پر مطلع فرمادیا تھا، جس میں "عذاب" اور "قیامت" بھی داخل ہے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ اس آیت سے تمام مفسرین نے بعض علم غیب مراد لیا ہے (۵۲)، لہذا اس سے کلّی علمِ غیب پر استدلال شذوذ اور جمہور مفسرین نیز دلائلِ قطعیہ کی مخالفت ہے۔

۴۔ ان حضرات کا ایک استدلال آیتِ قرآنی: "وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ" (۵۳) سے ہے، چنانچہ خاں صاحب بریلوی لکھتے ہیں "میرا محبوب غیب پر بخیل نہیں جس میں استعداد پاتے ہیں اُسے بتاتے بھی ہیں اور ظاہر ہے کہ بخیل وہ جس کے پاس مال ہو اور صرف نہ کرے، وہ کہ جس کے پاس مال ہی نہیں کیا بخیل کہا جائے گا؟! اور یہاں بخیل کی نفی کی گئی ہے تو جب تک کوئی چیز صرف کی نہ ہو کیا مفاد ہوا، لہذا معلوم ہوا کہ حضور غیب پر مطلع ہیں اور اپنے غلاموں کو اس پر اطلاع بخشتے ہیں" (۵۴)۔

اس آیت سے بھی ان حضرات کا استدلال قطعاً باطل اور مردود ہے:۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ یہ آیت سورۂ تکویر کی ہے اور یہ سورت امام سیوطی رحمۃ اللہ علیہ کی تصریح کے مطابق چھٹی سورت ہے (۵۵)، اور یہ سورت باتفاق مکّی ہے، اگر اس کی اِس آیت سے تمام علم غیب اور جمیع ماکان ومایکون کا علم مراد ہے تو پھر اس کے بعد ایک سو آٹھ سورتیں کیوں نازل ہوئیں اور پھر ان سورتوں میں سے بعض میں صراحت کے ساتھ علم غیب کی نفی کیوں ہے؟

دوسری وجہ یہ ہے کہ "وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ" میں "هو" کے مرجع کے بارے میں اختلاف

---

(۴۹) الجن/۲۵۔

(۵۰) دیکھئے تفسیر الجلالین، سورۃ الجن، آیت ۲۵۔

(۵۱) دیکھئے تفسیر البغوی (ج۴ص۴۰۵)۔

(۵۲) دیکھئے روح المعانی (ج۲۹ص۶۹) وغیرہ۔

(۵۳) التکویر/۲۴۔

(۵۴) ملفوظات (ج۱ص۳۰)۔

(۵۵) دیکھئے الإتقان فی علوم القرآن (ج۱ص۱۰)۔

ہے ، اکثر مفسرین نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو مرجع قرار دیا ہے (۵۶) جبکہ کچھ مفسرین نے اس کا مرجع " قرآن کریم " کو قرار دیا ہے (۵۷) ، لہذا قطعی اور یقینی طور پر اس سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے علم غیب کا ثابت کرنا ممکن نہیں ۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ "الغیب" سے کیا مراد ہے ؟ اس میں بھی مفسرین کا اختلاف ہے ، البتہ اتنی بات متعین ہے کہ اس آیت میں "الغیب" سے وحی ، قصص ، اخبار وانباء وغیرہ ایسے امور مراد ہیں جو منصب نبوت سے تعلق رکھتے ہیں ، باقی رہے وہ امور جن کا منصب نبوت اور تبلیغ و تعلیم سے کوئی تعلق نہیں تو یہ آیت ہرگز ان کو ثابت نہیں کرتی (۵۸) ۔

چوتھی وجہ یہ ہے کہ اس آیت میں دو قراء تیں ہیں ایک "بضنین" ضاد کے ساتھ ، اور دوسری قراء ت "بظنین" ظاء کے ساتھ ہے یہ دونوں قراء تیں بالکل صحیح اور متواتر ہیں (۵۹) " ضنین " (بالضاد) کے معنی بخیل کے ہیں اور " ظنین " (بالظاء) کے معنی متہم کے ہیں ، دوسری قراء ت کے مطابق اس کے معنی ہوں گے کہ جب معمولی معمولی باتوں میں تم لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر غلط بیانی اور جھوٹ کا اتہام نہیں رکھتے تو اتنے بڑے معاملے میں بھلا وہ کیسے جھوٹ کہہ سکتے ہیں ؟ !

افسوس ہے کہ بریلوی حضرات نے اس قراء ت کو ذکر تک نہیں کیا کیونکہ اس سے ان کا باطل موقف ثابت نہیں ہوتا !!

۵ ۔ ان حضرات کا پانچواں استدلال " وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ يَجْتَبِيْ مِنْ رُّسُلِهٖ مَنْ يَّشَآءُ " (۶۰) سے ہے کہ اس میں یہ مذکور ہے کہ اللہ تعالیٰ جس کو چن لیتا ہے اس کو " غیب " کا علم عطا فرما دیتا ہے ۔

لیکن اس سے استدلال بھی بالکل باطل ہے :۔

ایک وجہ یہ ہے کہ یہ آیت سورۂ آل عمران کی ہے اور غزوۂ اُحد کے موقعہ پر نازل ہوئی تھی جو شوال ۳ھ میں پیش آیا تھا ، اس کے بعد قرآن کریم کی سولہ سورتیں نازل ہوئیں ۔ اگر اس آیت سے آپ کو "ماکان ومایکون" کا علم حاصل ہوگیا تھا تو اس کے بعد ہونا یہ چاہیے تھا کہ آپ پر کوئی سورت اور کوئی آیت نازل نہ ہوتی !

---

(۵۶) دیکھئے معالم التنزیل (ج۴ص ۴۵۴) وتفسیر ابن کثیر (ج۴ص ۴۸۰) وغیرہ ۔

(۵۷) دیکھئے تفسیر عزیزی پارۂ عم (ص ۹۰) وتفسیر حقانی (ج۸ص ۵۴) ۔

(۵۸) دیکھئے تفسیر الجلالین (ج۲ص ۴۹۲) وتفسیر البغوی (ج۴ص ۴۵۴) وتفسیر ابن کثیر (ج۴ص ۴۸۰) ۔

(۵۹) دیکھئے تفسیر ابن کثیر (ج۴ص ۴۸۰) وتفسیر القرطبی (ج۱۹ص ۲۴۲) ۔

(۶۰) آل عمران/۱۷۹ ۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ تمام مفسرین نے اس آیت سے بعض علمِ غیب مراد لیا ہے (٦١)، تمام علمِ غیب اور جمیع ما کان وما یکون کسی کے نزدیک مراد نہیں۔ لہذا اس مقام پر "جمیع علم غیب" مراد لینا باطل اور مردود ہے۔

٦۔ ان حضرات کا ایک استدلال "وَعَلَّمَکَ مَالَمْ تَکُنْ تَعْلَمُ" (٦٢) سے ہے، چنانچہ یہ حضرات کہتے ہیں "اس آیت اور ان تفاسیر سے معلوم ہوا کہ حضور علیہ السلام کو تمام آئندہ اور گذشتہ واقعات کی خبر دے دی گئی کلمۂ "ما" عربی زبان میں "عموم" کے لیے ہوتا ہے، تو آیت سے یہ معلوم ہوا کہ شریعت کے احکام، دنیا کے سارے واقعات، لوگوں کے ایمانی حالات وغیرہ جو کچھ بھی آپ کے علم میں تھا سب ہی بتادیا، اس میں یہ قید لگانا کہ اس سے مراد صرف "احکام" ہیں اپنی طرف سے قید ہے جو قرآن وحدیث اور امّت کے عقیدے کے خلاف ہے..." (٦٣)۔

لیکن اس آیت سے بھی کلی علم غیب پر استدلال باطل ہے:۔

اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ یہ آیت سورۂ نساء کی ہے اور یہ ۴ھ کے اوائل میں نازل ہوئی تھی، اس کے بعد کئی سورتیں نازل ہوئیں جن میں سورۂ توبہ خاص طور پر قابلِ ذکر ہے، اگر سب کچھ غیب اس آیت سے ثابت ہوتا تو اس کے بعد کسی حکم اور کسی سورت کے نازل ہونے کی مطلقاً ضرورت نہ تھی۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ استدلال کلمۂ "ما" کے عموم اور استغراقِ حقیقی کے لیے ہونے پر مبنی ہے، حالانکہ یہ ہر مقام اور ہر جگہ پر استغراقِ حقیقی کے لیے نہیں ہوتا، ارشادِ باری تعالیٰ ہے "وَیُعَلِّمُکُمْ مَّالَمْ تَکُوْنُوْا تَعْلَمُوْنَ" (٦۴) اسی طرح ارشاد ہے "وَعُلِّمْتُمْ مَّالَمْ تَعْلَمُوْٓا أَنْتُمْ وَلَآ آبَاؤُکُمْ" (٦٥) اگر ان آیتوں میں "ما" کو استغراقِ حقیقی کے لیے مانا جائے تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرح حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے لیے بلاواسطہ اور تمام امت کے لیے بالواسطہ تمام علمِ غیب کلّی ماننا پڑے گا۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ تقریباً تمام معتبر و مستند مفسرین یہاں "ما" کا مصداق احکام و امورِ دین کو قرار دیتے ہیں (٦٦)، بعض کتاب وسنت کو (٦٧)، البتہ جن حضرات نے علم غیب، خفیات الامور اور ضمائر

---

(٦١) دیکھئے تفسیر البیضاوی (ج ١ ص ٦٩٠) مع شیخ زادہ۔ وتفسیر البغوی (ج ١ ص ۴٧٨) وغیرہ۔

(٦٢) النساء/١١٣۔

(٦٣) دیکھئے جاء الحق (ص ۴٩ و ٥٠)۔

(٦۴) البقرة/١٥١۔

(٦٥) الانعام/٩٢۔

(٦٦) دیکھئے تفسیر البغوی (ج ١ ص ۴٧٩) وغیرہ۔

(٦٧) دیکھئے التفسیر الکبیر (ج ١١ ص ٣٩ و ۴٠)۔

القلوب کا ذکر کیا ہے تو وہ بھی اپنے مقام پر صحیح ہے کیونکہ اس بات سے ہرگز کسی کو انکار نہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالی نے بعض امورِ غیب اور خفیات الامور پر مطلع فرمایا ہے۔

۷۔ ان حضرات کا ایک استدلال "فَأَوْحىٰ إِلىٰ عَبْدِهِ مَاأَوْحىٰ" (٦٨) سے بھی ہے۔

لیکن اس سے استدلال اس لیے بے سود ہے کہ یہاں بھی "ما" کے عموم اور استغراقِ حقیقی کے لیے ہونے پر استدلال مبنی ہے، جبکہ پیچھے ہم بتا چکے ہیں کہ اس میں ہر مقام پر استغراقِ حقیقی کا پایا جانا ضروری نہیں۔ پھر یہ آیت معراج سے متعلق ہے، جبکہ اس کے بعد ہجرت کا واقعہ پیش آیا، کئی سورتیں نازل ہوئیں، حلال وحرام کے کتنے ہی احکام نازل ہوئے، لہذا اس آیت سے کلّی علم غیب ثابت ہونے کی صورت میں باقی سورتوں کے نازل ہونے اور اسی طرح احکام حلال وحرام کے نازل ہونے کی ضرورت ہی کیا رہ جاتی ہے ؟!

۸۔ ایک استدلال اس فریق کا آیتِ قرآنی "خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ" (٦٩) سے بھی ہے۔

لیکن اس سے استدلال بھی بوجوہ درست نہیں :۔

ایک وجہ یہ ہے کہ یہ سورۂ رحمٰن کی آیتیں ہیں اور سورۂ رحمٰن مکّی سورتوں میں سے ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ یہاں علم غیب کلّی پر استدلال اس بات پر مبنی ہے کہ "الإنسان" سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مراد ہوں۔ جبکہ اکثر حضرات مفسرین اس سے جنسِ انسان مراد لیتے ہیں (٧٠)۔ اور قرینِ قیاس بھی یہی ہے کیونکہ لفظ "البیان" حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ اور اگر اس سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہی مراد ہوں تب بھی ان کا استدلال درست نہیں کیونکہ "البیان" جمیع علمِ غیب اور "ماکان ومایکون" کو تو مقتضی نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

بریلوی حضرات چند احادیث بھی اپنے باطل مسلک کی تائید میں بطور دلائل پیش کرتے ہیں، یہاں ہم سرسری طور پر ان کا بھی جائزہ لیں گے :۔

ان حضرات کی پہلی دلیل حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے : "قام فینا رسول اللہ ﷺ مقاماً، ماترک شیئا یکون فی مقامہ ذلک إلی قیام الساعۃ إلا حدث بہ، حَفِظَہ من حَفِظَہ ونَسِیَہ من نَسِیَہ" (١)۔

دوسری دلیل حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے "قام فینا النبی صلی اللہ علیہ وسلم

---

(٦٨) النجم/١٠۔

(٦٩) الرحمٰن/٣و٤۔

(٧٠) دیکھئے تفسیر البغوی (ج٤ص ٢٦٦) وتفسیر البیضاوی مع حاشیۃ الشیخ زادہ (ج٤ص ٤٢٧) وغیرہ۔

(١) صحیح مسلم (ج٢ ص ٣٩٠) کتاب الفتن وأشراط الساعۃ۔

مقاماً، فأخبرَنا عن بدء الخلق حتی دخل أهل الجنة منازلَهم، وأهل النار منازلَهم، حَفِظَ ذلک من حَفِظَه ونَسِیَه من نَسِیَه" (۲)۔

تیسری دلیل حضرت عمرو بن اخطب انصاری رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے "صلّٰی بنا رسول اللہ ﷺ الفجرَ، وصَعِد المنبر، فخطبَنا حتی حضرت الظهر، فنزل فصلی ثم صعد المنبر، فخطبَنا حتی حضرت العصر، ثم نزل فصلی ثم صعد المنبر فخطبَنا حتی غربت الشمس، فأخبرَنا بما کان، وبما هو کائن، فأعلمُنا أحفظُنا" (۳)۔

چوتھی دلیل حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے "صلّٰی بنا رسول اللہ ﷺ یوماً صلاة العصر بنهار ثم قام خطیباً، فلم یدع شیئاً یکون إلیٰ قیام الساعة إلا أخبرَنا به، حَفِظَه من حَفِظَه ونَسِیَه من نَسِیَه" (۴)۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان روایات و احادیث سے ان حضرات کا اپنے مسلکِ باطل پر استدلال کرنا اور کلّی علمِ غیب ثابت کرنا بالکل مردود ہے :۔

اس لیے کہ حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کا مطلب ان کی دوسری تفصیلی روایات کو سامنے رکھتے ہوئے یہ نکلتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو کچھ بیان فرمایا وہ سب فتن اور اشراطِ ساعت و علاماتِ قیامت ہی کے بارے میں ہے نہ کہ ہر ہر ایسی چیز کے بارے میں جس کا تعلق آپ کے منصبِ نبوت ہی سے نہ تھا۔

چنانچہ خود حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں "واللہ ما ترک رسول اللہ ﷺ من قائد فتنة إلیٰ أن تنقضی الدنیا یبلغ من معه ثلاثمائة فصاعداً إلا قد سماه لنا باسمه واسم أبیه واسم قبیلته" (۵)۔

اسی طرح وہ فرماتے ہیں "واللہ إنی لأعلم بکل فتنة هی کائنة فیما بینی وبین الساعة..." (۶)۔

ان ہی سے منقول ہے "أخبرنی رسول اللہ ﷺ بما هو کائن إلیٰ أن تقوم الساعة، فما منه شیء إلا قد سألته، إلا أنی لم أسأله ما یُخرج أهلَ المدینة من المدینة" (۷)۔

ان روایات سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے جوامعِ کلم میں اگرچہ واقعات

---

(۲) صحیح البخاری (ج۱ ص ۴۵۳) کتاب بدء الخلق، باب ما جاء فی قول اللہ تعالیٰ: وهو الذی یبدؤ الخلق....

(۳) صحیح مسلم (ج۲ ص ۳۹۰) کتاب الفتن وأشراط الساعة۔

(۴) جامع الترمذی (ج۲ ص ۴۲) وانظر المستدرک للحاکم (ج۴ ص ۵۰۵) کتاب الفتن والملاحم۔

(۵) السنن لأبی داود (ج۲ ص ۲۲۶) کتاب الفتن، باب ذکر الفتن ودلائلها۔

(۶) صحیح مسلم (ج۲ ص ۳۹۰) کتاب الفتن واشراط الساعة۔

(۷) حوالۂ بالا۔

کثیرہ بیان فرمائے، مگر وہ فتن و اشراطِ ساعت ہی کے بارے میں تھے۔

جہاں تک حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی روایت کا تعلق ہے سو وہ بھی کلّی علمِ غیب پر نصِّ قطعی نہیں ہے، کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ ہی سے مروی ہے "أن رسول اللہ ﷺ قُبِضَ ولم یفسِّرْھا لنا" (۸) یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دنیا سے وفات پاگئے لیکن آپ نے سود کی تفصیلات کو ہمارے سامنے کھول کر بیان نہ کیا۔

اسی طرح ایک روایت میں ہے "ثلاث لأن یکون النبی صلی اللہ علیہ وسلم بیّنھم لنا أحب إلی من الدنیا وما فیھا: الخلافة، والکلالة، والربا" (۹)۔

معلوم ہوا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں جمیع علمِ غیب اور تمام جزئیات پر مطلع کرنا مقصود نہیں۔

پھر یہاں یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کے تمام غیوب اور جزئیاتِ غیب پر مطلع کر دینے سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو عالم الغیب کہہ سکتے ہیں تو پھر آپ کے حضرات صحابۂ کرام کے سامنے ان تمام امور کو بیان کردینے سے ان تمام صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کا عالم الغیب ہونا بھی تو لازم آئیگا۔ پھر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی تخصیص کیوں؟!

جہاں تک حضرت عمرو بن اخطب انصاری اور حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی احادیث کا تعلق ہے سو ان کو بھی فتنوں ہی سے متعلق قرار دیا جائے گا۔

چنانچہ علامہ ابن خلدون رحمۃ اللہ علیہ نے اس قسم کی احادیث کو نقل کرنے کے بعد لکھا ہے:

"وھذه الأحادیث کلھا محمولة علی ما ثبت فی الصحیحین من أحادیث الفتن والأشراط، لا غیر، لأنه المعھود من الشارع صلوات اللہ وسلامه علیه فی أمثال ھذه العمومات" (۱۰)۔

ان حضرات کا ایک استدلال حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے جس میں ہے: "... فإذا أنا بربی تبارک وتعالیٰ فی أحسن صورة، فقال: یا محمد، قلت: لبیک رب، قال: فیم یختصم الملأ الأعلی؟ قلت: لا أدری، قالھا ثلاثا، قال. فرأیته وضع کفّه بین کتفیّ حتی وجدت برد أنامله بین ثدیی، فتجلی لی کل شیء وعرفت..." (۱۱)۔

---

(۸) سنن ابن ماجه (ص ۱۶۴) کتاب التجارات، باب التغلیظ فی الربا۔

(۹) المستدرک للحاکم (ج ۲ ص ۳۰۴) کتاب التفسیر، سورة النساء۔ والمسند لأبی داود الطیالسی (ص ۱۲)۔

(۱۰) مقدمة ابن خلدون (ص ۳۳۳) الفصل الثالث والخمسون فی ابتداء الدول والأمم وفی الکلام علی الملاحم والکشف عن مسمی الجفر۔

(۱۱) جامع ترمذی (ج ۲ ص ۱۵۹) کتاب التفسیر، سورة ص، رقم (۳۲۳۵)۔

اس حدیث کی امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے خود بھی تصحیح و تحسین کی ہے اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ سے بھی تصحیح و تحسین نقل کی ہے (۱۲)۔

لیکن اس حدیث سے استدلال بوجوہ مردود ہے :۔

اولاً: اس لیے کہ یہاں امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ سے اس کی تصحیح و تحسین نقل کی ہے جبکہ خود امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث کے ایک راوی "عبدالرحمٰن بن عائش الحضرمی" (۱۳) کے بارے میں فرماتے ہیں "له حديث واحد، الا أنهم يضطربون فيه" (۱۴) اور حدیثِ مضطرب محدثین کے نزدیک ضعیف ہوا کرتی ہے، لہٰذا امام بخاری کی تصحیح و تحسین اور پھر ان کا اس حدیث کو مضطرب قرار دینا دونوں باتوں میں تعارض ہے جو تساقط کا تقاضا کرتا ہے (۱۵)۔ پھر اس حدیث کے اگرچہ متعدد طرق ہیں لیکن امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "قد روي من طرق كلها ضعاف، وفي ثبوته نظر" (۱۶) لہٰذا ایسی مضطرب یا متکلم فیہ حدیث کے ذریعہ بابِ اعتقاد میں استدلال درست نہیں کیونکہ بابِ اعتقاد میں دلائل کا قطعی ہونا ضروری ہے۔

ثانیاً: اگر ہم تسلیم کرلیں کہ یہ حدیث صحیح ہے تب بھی اس سے علمِ ما کان ومایکون اور علمِ غیب کلی کا ثبوت محال ہے کیونکہ اس طریق میں "فتجلى لي كل شيء" کے الفاظ ہیں جبکہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ایک طریق میں "فعلمت ما في السموات وما في الأرض" (۱۷) اور ان ہی سے مروی دوسرے طریق میں "فعلمت ما بين المشرق والمغرب" (۱۸) کے الفاظ وارد ہوئے ہیں، اور لفظِ "کل" اور لفظِ "ما" میں سے کوئی بھی لفظ استغراقِ حقیقی کے لیے نص قطعی نہیں ہے۔ کما سبق۔

چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "إن استدل بقوله عليه الصلاة والسلام: "فتجلى

---

(۱۲) حوالۂ بالا۔

(۱۳) عبدالرحمٰن بن عائش، شامي، مختلف في صحبته، انظر الكاشف للذهبي (ج۱ص۶۳۲)۔

وقال أبو حاتم الرازي: هو تابعي، واخطا من قال: له صحبة. وقال أبو زرعة الرازي: ليس بمعروف. كذا في تهذيب الكمال (ج۱۷ص ۲۰۳)۔

(۱۴) دیکھئے تہذیب الکمال (ج۱۷ص۲۰۲) ترجمة عبدالرحمٰن بن عائش الحضرمی۔

(۱۵) اگرچہ محدثین نے اس حدیث کے طرق میں اضطراب کا ذکر کرکے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی حدیث کو راجح قرار دیا ہے (دیکھئے الاستیعاب ج۲ص۴۱۷) لیکن بابِ اعتقاد میں ایسی حدیثیں ہرگز قابلِ احتجاج نہیں ہوتیں جو بطریقِ آحاد مروی ہوں چہ جائیکہ ان میں پھر اضطراب کا اختلاف بھی پایا جائے۔

(۱۶) کتاب الأسماء والصفات للبیہقی (ص ۲۲۰)۔

(۱۷) دیکھئے جامع ترمذی (ج۲ص۱۵۹) رقم (۳۲۳۳)۔

(۱۸) جامع ترمذی (ج۲ص۱۵۹) رقم (۳۲۳۴)۔

لی کل شی ء" قلنا : ھو بمنزلة قوله تعالیٰ فی التوراة : "تَفْصِيْلاً لِّكُلِّ شَيْءٍ" والأصل فی العمومات التخصیص بما یناسب السقام..." (۱۹) واللہ أعلم۔

یہ حضرات حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کی حدیث کو بھی بطور دلیل پیش کرتے ہیں : "لقد ترکنا رسول اللہ ﷺ وما یحرک طائر جناحیه فی السماء إلا ذکر لنا منه علما" (۲۰) ۔

یہی حدیث حضرت ابو الدرداء رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے بھی مروی ہے (۲۱) ۔

اس حدیث سے بھی اپنے مدعیٰ پر استدلال باطل ہے ، کیونکہ اس روایت میں اجمال ہے ، تفصیلی روایت معجم طبرانی میں ہے "فقال النبی صلی اللہ علیه وسلم : ما بقی شیء یقرب من الجنة ویباعد من النار إلا وقد بیّن لکم" (۲۲) ۔ گویا کہ اس حدیث میں جو یہ بتایا گیا کہ آسمان میں پرندے جو ہوا میں حرکت کررہے ہیں ان کا بھی علم حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے سامنے بیان فرمایا ، اس سے مطلق علم یعنی بجمیع جزئیات احوال الطیر مراد نہیں ہے بلکہ اس سے مراد پرندوں کے کچھ ایسے حالات (مثلاً حرام وحلال سے متعلق) ہیں جن پر عمل پیرا ہوکر جنّت حاصل کی جاسکتی ہے اور جہنم سے دوری ہوسکتی ہے ۔

چنانچہ علامہ ابن الاثیر جزری رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں "یعنی أنه استوفی بیان الشریعة وما یُحتاج إلیه فی الدین ، حتی لم یبق مشکل ، فضرب ذلک مثلاً. وقیل : أراد أنه لم یترک شیئا إلا بینه حتی بیّن لهم أحکام الطیر وما یحل منه وما یحرم ، وکیف یذبح ، وما الذی یفدی منه المحرم إذا أصابه ، وأشباه ذلک ، ولم یرِدْ أن فی الطیر علماً سوی ذلک عَلّمَهم إیاه ، أو رخص لهم أن یتعاطوا زجر الطیر کما کان یفعله أهل الجاهلیة" (۲۳) ۔

اس عبارت سے صاف معلوم ہوگیا کہ پرندوں سے متعلق آپ نے وہ احکام بیان فرمائے ہیں جو حلال وحرام وغیرہ احکام سے تعلق رکھتے ہیں اور جن کا شریعت میں بیان کرنا ضروری ہے ۔ ظاہر ہے کہ یہ شرعی احکام منصبِ رسالت کے عین مطابق ہیں ۔ واللہ اعلم ۔

ان مستدلات کے علاوہ چند دوسرے دلائل بھی یہ حضرات پیش کرتے ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان میں سے کوئی ایک دلیل بھی یا تو اپنے مدعیٰ پر منطبق نہیں اور یا صحیح نہیں ۔

---

(۱۹) التفہیمات الإلٰهیة (ج ۱ ص ۲۴ و ۲۵)۔

(۲۰) رواہ أحمد والطبرانی ، کذا فی مجمع الزوائد (ج ۸ ص ۲۶۳) کتاب علامات النبوة ، باب فیما أوتی من العلم۔

(۲۱) رواہ الطبرانی ، کما فی مجمع الزوائد (ج ۸ ص ۲۶۴)۔

(۲۲) مجمع الزوائد (ج ۸ ص ۲۶۳ و ۲۶۴)۔

(۲۳) النہایة لابن الأثیر (ج ۳ ص ۱۵۰) مادۃ "طیر" وانظر مجمع بحار الأنوار (ج ۳ ص ۴۷۹)۔

اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل

پیچھے ہم اہل السنۃ والجماعۃ کا مسلک ذکر کرچکے ہیں، اب یہاں اختصار کے ساتھ کچھ دلائل ذکر کئے جاتے ہیں جن سے ثابت ہوگا کہ علم غیب اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے، اس صفت میں اس کے ساتھ کوئی شریک نہیں :۔

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ" (۲۴)۔

۲۔ "فَقُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلّٰهِ" (۲۵)۔

۳۔ "وَلَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللّٰهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ" (۲۶)۔

۴۔ "وَلِلّٰهِ غَيْبُ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ" (۲۷)۔

۵۔ "قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللّٰهُ" (۲۸)۔

۶۔ "إِنَّ اللّٰهَ عَالِمُ غَيْبِ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ" (۲۹)۔

۷۔ "عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلٰى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضٰى مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا" (۳۰)۔

اس کے علاوہ احادیث بکثرت اس پر دال ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہی عالم الغیب ہیں، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو علم غیب کلّی حاصل نہیں تھا۔

۱۔ حدیث باب کے جملے "ما المسئول عنها بأعلم من السائل" اور "فی خمس لا یعلمهن إلا اللہ" صاف دلالت کررہے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم عالم الغیب نہیں، کئی ساری چیزیں ایسی ہیں جن کا علم سوائے اللہ جل جلالہ کے اور کسی کو نہیں۔

۲۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے "سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول قبل أن یموت بشهر: تسألونی عن الساعة وإنما علمها عند اللہ" (۳۱)۔

---

(۲۴) الأنعام/۵۹۔

(۲۵) یونس/۲۰۔

(۲۶) هود/۳۱۔

(۲۷) هود/۱۲۳۔

(۲۸) النمل/۶۵۔

(۲۹) فاطر/۳۸۔ (۳۰) الجن/۲۶ و ۲۷۔

(۳۱) صحیح مسلم (ج۲ ص ۳۱۰) کتاب الفضائل، باب بیان معنی قوله صلی اللہ علیه وسلم: علی راس مائة سنة لا یبقی نفس منفوسة ممن هو موجود الآن۔

۳ ـ حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے "سئل رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم عن الساعة، قال: علمها عند ربی لا یجلّیها لوقتها إلّا هو..." (۳۲) ـ

یہی مفہوم حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے (۳۳) ـ

۴ ـ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے واقعۂ اسراء و معراج ذکر کرتے ہوئے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا قول نقل کرتے ہیں "أما وَجْبَتُها فلا یعلمها أحد إلا اللہ..." (۳۴)۔

۵ ـ مقام حنین پر قبیلۂ ہوازن کے اسیروں کو رہا کرنے کے لیے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ دیا تھا اور فرمایا تھا کہ قبیلۂ ہوازن کے قیدیوں کو رہا کرنے کی میں سفارش کرتا ہوں اور خود بھی سب سے پہلے اعلان کرتا ہوں کہ بنی ہاشم کے حصہ میں جو اسیر آئے ہیں میں ان کو ان کے حوالہ کرتا ہوں، لہذا تم میں سے جو لوگ بلا معاوضہ بطیبِ خاطر ایسا کر سکیں تو بہتر، ورنہ ہمارا وعدہ ہے کہ اولین موقع پر ان کو اس کا بدلہ دیا جائے گا، اس وقت مجمع سے آواز بلند ہوئی کہ ہم بطیبِ خاطر آزاد کرنے کو تیار ہیں، چونکہ یہ بات مجمعِ عام کی تھی اور اس طرح متعین طور پر ہر شخص کی مرضی معلوم نہیں ہو سکتی تھی اس لیے آپ نے فرمایا:

"إنی لا أدری من أذن منکم ممن لم یأذن، فارْجعوا حتی یرفع إلینا عرفاؤکم أمرکم..." (۳۵) ـ

اس سے صاف معلوم ہوا کہ آپ کو علمِ غیب کلّی حاصل نہیں تھا، ورنہ صحابۂ کرام کے دل کی بات کو آپ ضرور جان لیتے، فرداً فرداً تحقیق کروانے کی ضرورت محسوس نہ فرماتے ـ

۶ ـ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے حجۃ الوداع کا واقعہ منقول ہے اس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول نقل کرتے ہیں "لتأخذْ أمتی منسکها فإنی لا أدری لعلی لا ألقاهم بعد عامهم هذا" (۳۶) ـ

۷ ـ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما سے مرفوعاً مروی ہے "إنی وجدت تمرة ساقطة فأکلتها، ثم تذکرت تمرا کان عندنا من تمر الصدقة، فلا أدری أمِنْ ذلک کانت التمرة أو من تمر أهلی" (۳۷)۔

۸ ـ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ جب آپ غزوۂ خندق سے فارغ ہوئے تو ہتھیار کھول دیے اور آپ نے غسل فرمایا، حضرت جبریل علیہ السلام نے آکر کہا کہ آپ نے ہتھیار کھول دیے جبکہ ہم (فرشتوں) نے ابھی تک نہیں کھولے، "اخرج إلیهم، قال: فإلی أین؟ قال: ههنا، وأشار إلی بنی

---

(۳۲) مسند احمد (ج۵ص ۳۸۹) ـ

(۳۳) أخرجه الطبرانی وابن مردویه ـ کذا فی الدر المنثور (ج۳ص ۱۵۰) ـ

(۳۴) مسند أحمد (ج۱ص ۳۷۵) ومستدرک الحاکم (ج۴ص ۴۸۸) کتاب الفتن والملاحم، مذاکرة الأنبیاء فی أمر الساعة ـ

(۳۵) صحیح البخاری (ج۱ص ۴۴۲) کتاب الجهاد، باب إذا بعث الإمام رسولاً فی حاجة ـ

(۳۶) مسند أحمد (ج۳ص ۳۳۲) ـ

(۳۷) المستدرک للحاکم (ج۲ص ۱۴) کتاب البیوع ـ

قریظة" (۳۸) ۔

اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جمیع ماکان ومایکون کا علم ہوتا تو آپ کو کیا یہ معلوم نہ ہوتا کہ غزوۂ خندق سے فارغ ہوتے ہی فوراً بنی قریظہ کی طرف جانا ہے ؟ پھر آپ نے ہتھیار کیوں اُتار دیے کہ حضرت جبریل علیہ السلام کو بتانا پڑا ، اور پھر اس کے باوجود آپ کو یہ علم نہیں تھا کہ کس طرف جانا ہے حتی کہ سوال کرکے اس کا علم حاصل کیا ۔

۹ ۔ اسی غزوۂ بنی قریظہ کے موقعہ پر جب ان کے بارے میں طے ہوگیا کہ عورتوں اور بچوں کو گرفتار کیا جائے اور لڑنے والے مردوں کو قتل کیا جائے تو ان قیدیوں میں حضرت عطیہ القُرَظی رضی اللہ عنہ بھی تھے ، ان کے بارے میں شک ہوا کہ بالغ ہوئے ہیں یا نہیں ، اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا تھا کہ ان کے زیر ناف بال دیکھ کر بلوغ یا عدم بلوغ کا فیصلہ کیا جائے چنانچہ دیکھنے کے بعد جب ثابت ہوا کہ وہ نابالغ ہیں تو ان کو "سبی" میں شامل کرلیا (۳۹) ۔

اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو تمام جزئیات وکلیاتِ غیب کا علم حاصل تھا تو پھر اس کارروائی کی ضرورت کیوں پڑی تھی ؟ !

۱۰ ۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب خیبر فتح فرمالیا تو ایک یہودی عورت نے دعوت کی اور اس نے بکری کے گوشت میں زہر ملا دیا ، پہلا لقمہ لیتے ہی آپ کو معلوم ہوگیا بلکہ گوشت کے ٹکڑے نے ہی بتایا کہ مجھے نہ کھائیے مجھ میں زہر ہے ، اس واقعہ میں حضرت بِشْر بن براء بن معرور رضی اللہ عنہ جانبر نہ ہوسکے ، آپ پر اگرچہ اس کا فوری اثر نہیں ہوا البتہ آخر عمر میں اس کا اثر ظاہر ہوا (۴۰) ۔

اگر آپ کو ماکان ومایکون کا علم ہوتا تو آپ زہر کیسے تناول فرماتے ؟ ، اور دیگر صحابۂ کرام کو کیسے کھانے دیتے ؟!

۱۱ ۔ ایک غزوہ میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا ہار گم ہوگیا تھا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے ساتھ صحابۂ کرام اس کی تلاش کے لیے ٹھہر گئے ، اس اثناء میں لوگ کافی پریشان رہے کیونکہ ان کے پاس پانی بھی نہیں تھا اور نہ ہی وہ لوگ پانی کے قریب تھے ، آخر میں تلاشِ بسیار کے بعد جب ہار کے ملنے سے مایوسی ہوگئی اور وہ لوگ جانے لگے تو سواری کو اٹھایا ، اسی کے نیچے وہ ہار پڑا ہوا تھا (۴۱) ۔

---

(۳۸) صحیح البخاری (ج۲ ص ۵۹۰) کتاب المغازی ، باب مرجع النبی صلی اللہ علیہ وسلم من الأحزاب ومخرجه إلی بنی قریظة ومحاصرته إیاهم ۔ وصحیح مسلم (ج۲ ص۹۵) کتاب الجهاد والسیر ، باب جواز قتال من نقض العهد ....۔

(۳۹) دیکھئے المستدرک للحاکم (ج۲ ص۱۲۳) کتاب الجهاد ۔

(۴۰) سنن أبی داود (ج۲ ص ۲٦۴) کتاب الدیات ، باب فیمن سقی رجلا سمّاً أو أطعمه فمات ، أیُقاد منه ۔

(۴۱) صحیح البخاری (ج۱ ص۴۸) کتاب التیمم ، باب قول اللہ عزوجل : فلم تجدوا ماءً فتیمموا ....۔

اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جمیع ماکان ومایکون کا علم ہوتا تو اتنی پریشانی کیوں ہوتی ؟ آپ خود ہار کی تلاش کے لیے کیوں قیام فرماتے ؟ اور دوسرے لوگ کیوں قیام پر مجبور ہوتے ؟ آپ نے پہلے ہی کیوں نہ فرمادیا کہ ہار تو اونٹ کے نیچے پڑا ہوا ہے اسے اٹھالو !!

۱۲ - حدیث میں آتا ہے کہ قیامت کے دن جب کچھ لوگوں کو جہنم کی طرف لے جایا جائے گا اُس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرمائیں گے کہ اے میرے پروردگار ! یہ میرے ساتھی ہیں ، اللہ تعالیٰ جواب دیں گے "لاعلم لک بما أحدثوا بعدک" (۴۲) -

معلوم ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جمیع ماکان ومایکون کا علم نہیں دیا گیا -

یہ چند حدیثیں یہاں پیش کی گئی ہیں جبکہ اس موضوع پر ان کے علاوہ اور بھی بہت سی احادیث ہیں جن سے جمیع ماکان ومایکون کے علم کی نفی ہوتی ہے -

ایک اہم تنبیہ

یہاں ایک اہم بات یہ یاد رکھنے کی ہے کہ نصوص قطعیہ مثلاً "لاأعلم الغیب" وغیرہ جیسی آیتوں میں چونکہ صریحاً علم غیب کی نفی کا ذکر ہے ، اس لیے ایسے موقع پر منحرف لوگ ذاتی اور عطائی کی بے جا تاویل کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جہاں کہیں آپ کی ذات سے علمِ غیب کی نفی آئی ہے اس سے ذاتی علم کی نفی مراد ہے ، آپ کو جو علمِ ماکان ومایکون حاصل تھا وہ عطائی تھا نہ کہ ذاتی ، اور اس کی نفی نہیں ہے -

لیکن ان لوگوں کا یہ کہنا بے جا اور باطل ہے :

اولاً اس لیے کہ پیچھے اشارہ گذر چکا ہے کہ وہ علمِ غیب جس کے ساتھ اللہ تعالیٰ متفرد ہیں وہ ہے "مالا یقع تحت الحواس ، ولا تقتضیہ بداھۃ العقل ، ولم ینصب علیہ دلیل" جبکہ مخلوقات کو جس قدر بھی علم اللہ تعالیٰ کی طرف سے عطا ہوتا ہے اس پر "غیب" کی تعریف ہی صادق نہیں آتی ، کسی کے بتانے اور خبر دینے سے جو علم حاصل ہوتا ہے اس کو أخبار الغیب اور أنباء الغیب تو کہہ سکتے ہیں علم غیب نہیں اور دونوں میں بونِ بعید ہے (۴۳) -

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم وعلمہ أتم وأحکم

---

(۴۲) صحیح البخاری (ج ۲ ص ۹۷۴) کتاب الحوض ، باب قول اللہ تعالیٰ : إنا أعطینٰک الکوثر -

(۴۳) علم غیب کی مکمل بحث کے لیے دیکھئے "بوارق الغیب" مصنفہ حضرت مولانا محمد منظور نعمانی رحمۃ اللہ علیہ اور "إزالۃ الریب عن عقیدۃ علم الغیب" مصنفہ محقق فاضل حضرت مولانا سرفراز خان صاحب صفدر مدظلہم - ہم نے اپنی اس بحث میں موخر الذکر کتاب سے استفادہ کیا ہے -

ثم أدبر، فقال: ردّوه، فلم یروا شیئا، فقال: هذا جبریل...

پھر وہ شخص پیٹھ پھیر کر چلا گیا، آپ نے فرمایا اُسے واپس لاؤ، تو صحابہ نے وہاں کچھ نہیں پایا، تب آپ نے فرمایا یہ جبریل علیہ السلام تھے...

ابو عامر کے طریق میں یہ الفاظ ہیں "ثم ولّی، فلما لم نَرَ طریقَہ قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: سبحان اللہ، ھذا جبریل جاء لیعلم الناس دینھم، والذی نفس محمد بیدہ، ماجاءنی قط إلا وأنا أعرفہ، إلا أن تکون ھذہ المرّۃ" (۴۴)۔

سلیمان تیمی کی روایت میں ہے "ثم نھض فولّی، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: علیّ بالرجل، فطلبناہ کل مطلب، فلم نقدر علیہ، فقال: ھل تدرون من ھذا؟ ھذا جبریل أتاکم لیعلمکم دینکم، خذوا عنہ، فوالذی نفسی بیدہ، ماشُبِّہَ علیّ منذ أتانی قبل مرتی ھذہ، وماعرفتہ حتی ولّی" (۴۵)۔

ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "خذوا عنہ" کے جملہ میں سلیمان تیمی متفرد ہیں (۴۶)، حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان کا تفرّد مضر نہیں کیونکہ یہ ثقات اَثبات میں سے ہیں، اس کے علاوہ ان کا تفرّد محض "خذوا عنہ" کی تصریح میں ہے ورنہ اسی بات کی طرف اشارہ دوسرے طرق میں "جاء لیعلم الناس دینھم" میں موجود ہے (۴۷)۔

ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے صحابۂ کرام کو حضرت جبریل علیہ السلام کے بارے میں اس وقت خبر دی جب وہ ان کو تلاش کرکے ناکام ہوگئے۔

جبکہ کہمس کی روایت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے منقول ہے "قال عمر: فلبثت ملیا، ثم قال: یاعمر، أتدری من السائل؟ قلت: اللہ ورسولہ أعلم، قال: فإنہ جبریل" (۴۸)۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے حضرت جبریل علیہ السلام کے بارے میں بعد میں کسی مجلس میں بتایا تھا۔

بعض شارحین نے ان دونوں میں تطبیق اس طرح دی ہے کہ "فلبثت ملیا" کے معنی ہیں: فلبثت زمانا بعد انصرافہ" گویا حضرت جبریل علیہ السلام کے چلے جانے کے بعد کچھ دیر کے بعد خبر دی ہے،

---

(۴۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۴)۔

(۴۵) الإحسان بترتیب صحیح ابن حبان (ج ۱ ص ۲۴۲) رقم (۱۷۳)۔

(۴۶) دیکھئے الإحسان (ج ۱ ص ۲۴۳)۔

(۴۷) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۴)۔

(۴۸) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۷) فاتحۃ کتاب الإیمان۔

اور یہ خبر کسی اور مجلس میں نہیں اُسی مجلس میں دی ہے (۴۹)۔

لیکن اس تطبیق پر اشکال یہ ہے کہ نسائی اور ترمذی کی روایت میں "ملیا" کی جگہ "ثلاثا" کی تصریح ہے (۵۰)، لہذا اس صورت میں اتحادِ مجلس کا قول درست نہیں ہوسکتا۔

اس اشکال کو دور کرنے کے لیے بعض حضرات نے کہا ہے کہ "ثلاثا" کا لفظ مصحّف ہے دراصل "ملیا" تھا جو "ثلثا" (لام کے بعد الف کے بغیر) کے مشابہ ہونے کی وجہ سے کسی نے "ثلاثا" روایت کردیا (۵۱)۔

لیکن تصحیف کا دعویٰ درست نہیں کیونکہ ابو عوانہ کی روایت میں "فلبثنا لیالی؛ فلقینی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعد ثلاث" کے الفاظ ہیں (۵۲)، ابن حبان کی روایت میں "بعد ثالثة" کا لفظ ہے (۵۳) اور ابن مندہ کی روایت میں "بعد ثلاثة أیام" کے الفاظ ہیں (۵۴)، لہذا تصحیف کا قول ان روایات کے پیش نظر باطل ہوجاتا ہے۔

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے دونوں باتوں میں اس طرح تطبیق دی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جس وقت یہ فرمایا کہ "یہ جبریل تھے جو لوگوں کو دین سکھانے آئے تھے" اُس وقت دوسرے لوگ تو اُن کو تلاش کرکے واپس آگئے تھے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ اُس مجلس سے حضرت جبریل علیہ السلام کو تلاش کرنے یا اپنے اور کسی کام سے جو اٹھے تو اُس وقت واپس نہیں آئے۔ پھر تین دنوں کے بعد حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو آپ نے یہی بات دوبارہ بتائی، ان تین دنوں کے دوران حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی ملاقات آپ سے نہیں ہوئی تھی (۵۵)، چنانچہ وہ فرمارہے ہیں "فلقینی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعد ثلاث" (۵۶) اسی طرح ایک قرینہ یہ بھی ہے کہ یہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو خاص خطاب

---

(۴۹) دیکھئے فتح الباری (ج۱ص۱۲۴)۔

(۵۰) دیکھئے سنن نسائی (ج۲ص ۲۶۵) کتاب الإیمان وشرائعہ، باب نعت الإسلام، وجامع الترمذی کتاب الإیمان، باب ماجاء فی وصف جبریل للنبی صلی اللہ علیہ وسلم الإیمان والإسلام، رقم (۲۶۱۰). وفیہ: "فلقینی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعد ذلک بثلاث..."۔

(۵۱) نقلہ الحافظ فی الفتح (ج۱ص۱۲۴)۔

(۵۲) فتح الباری (ج۱ص۱۲۴ و۱۲۵)۔

(۵۳) الإحسان بترتیب صحیح ابن حبان (ج۱ص۳۳۶) رقم (۱۶۸)۔

(۵۴) فتح الباری (ج۱ص۱۲۵)۔

(۵۵) شرح النووی علیٰ صحیح مسلم (ج۱ص۲۸)۔

(۵۶) کما عند الترمذی وأبی عوانة۔

کرکے فرمایا تھا "فقال لی: یاعمر، أتدری من السائل" (٥٧) تطبیق کی یہ صورت بہترین ہے (٥٨) ۔

فائدہ

اس حدیث کے مختلف طرق سے (جیسا کہ پہلے ہم ذکر بھی کرچکے ہیں) معلوم ہوتا ہے کہ حضرت جبریل علیہ السلام ایک خوبصورت آدمی کی شکل میں آئے تھے، لیکن وہ شکل سب کے لیے اجنبی تھی، کوئی بھی اس شخص کو نہیں پہچانتا تھا۔

لیکن نسائی کی ایک روایت میں آیا ہے "وإنہ لجبریل نزل فی صورۃ دِحیۃ الکلبی" (٥٩) اس سے صاف معلوم ہوا کہ وہ حضرت دِحیہ کلبی رضی اللہ عنہ کی شکل میں آئے تھے۔

علمائے حدیث نے نسائی کی اس روایت کو "وھم" قرار دیا ہے (٦٠)، کیونکہ حضرت دِحیہ رضی اللہ عنہ معروف تھے، ان کو سب پہچانتے تھے، جبکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ یہاں فرما رہے ہیں "لا یعرفہ منا أحد" (٦١) ۔

بعض حضرات نے نسائی کی روایت کو درست قرار دینے کے لیے یہ تاویل کی ہے کہ چونکہ حضرت دِحیہ رضی اللہ عنہ پہلے سے مجلس میں موجود تھے اسی مجلس میں جب ان کا ایک ہم شکل وارد ہوا تو سب کو اس بات کا یقین ہوگیا کہ وہ حضرت دحیہ نہیں تھے۔ لہذا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ فرمانا بھی درست ہوا کہ "لا یعرفہ منا أحد" ۔

لیکن یہ تاویل درست نہیں، اس کی وجہ ظاہر ہے کہ جب ان کو یہ یقین ہے کہ وہ حضرت دِحیہ نہیں ہیں اور ان ہی کی شکل میں جبریل امین تشریف لا رہے ہیں تو یقینی طور پر ان کا ذہن اسی بات کی طرف منتقل ہوگا کہ یہ حضرت جبریل علیہ السلام ہیں جو عموماً حضرت دِحیہ کی شکل میں آتے ہیں، اب بھی ان ہی کی شکل میں آئے ہیں، ایسی صورت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ فرمانا کیسے درست ہوگا "لا یعرفہ منا أحد"؟ حالانکہ موجودہ صورتحال میں سب کے لیے ان کو پہچاننا لازم آتا ہے، جبکہ واقعہ یہ ہے کہ کوئی ان کو نہ صرف یہ کہ نہیں پہچان سکا بلکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بھی پہچان نہیں سکے، ان کے چلے جانے کے بعد ہی

---

(٥٧) انظر صحیح مسلم (ج ١ ص ٢٧) ۔

(٥٨) انظر فتح الباری (ج ١ ص ١٢٥) ۔

(٥٩) سنن النسائی (ج ٢ ص ٢٦٦) کتاب الإیمان وشرائعہ، باب صفۃ الإیمان والإسلام۔

(٦٠) دیکھئے فتح الباری (ج ١ ص ١٢٥) ۔

(٦١) دیکھئے صحیح مسلم (ج ١ ص ٢٧) ۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو تنبّہ ہوا اور پھر صحابۂ کرام کو خبر ہوئی، لہذا نسائی کی روایت "وإنه لجبریل نزل فی صورة دِحیة الکلبی" کو درست تسلیم کرنے کی صورت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث "لا یعرفه منا أحد" کے ساتھ تعارض لازم آئے گا۔

علامہ سندھی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس روایت کو "وھم" قرار دینے کی کوئی ضرورت نہیں کہ حضرت جبریل علیہ السلام کے حضرت دحیہ کی صورت وشکل میں آنے سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ ان کو اُن سے کسی چیز میں امتیاز بھی نہ ہو، خصوصاً خارجی قرائن سے بلکہ عین ممکن ہے کہ داخلی خفیہ قرائن سے انھیں یقین ہوگیا ہو کہ یہ دحیہ نہیں ہیں (۶۲)۔

لیکن تقریباً تمام روایات وطرق سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ جملہ "نزل فی صورة دحیة الکلبی" نسائی کی اس روایت میں "وھم" ہی ہے کیونکہ یہ باقی ساری روایات وطرق کے مخالف ہے۔

اس کے علاوہ محمد بن نصر مروزی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی "کتاب الایمان" میں نسائی ہی کے طریق سے روایت نقل کی ہے اور اس کے آخر میں ہے "فإنه جبریل جاء لیعلمکم دینکم" (۶۳)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہی روایت "محفوظ" ہے، کیونکہ یہ باقی روایات کے ساتھ موافق ہے (۶۴)۔ واللہ اعلم۔

جاء یعلم الناس دینهم

یہ (حضرت جبریل علیہ السلام) لوگوں کو ان کا دین سکھانے آئے ہیں۔

حضرت جبریل علیہ السلام نے آکر دین کے متعلق سوال کیا، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جوابات دیے، حضرت جبریل علیہ السلام کے سوالات کو آپ نے تعلیمِ دین بتلایا، معلوم ہوا کہ اچھا سوال علم ہے، چنانچہ مروی ہے "حسن السؤال نصف العلم" (۶۵) کہ اچھا سوال نصف علم ہے۔ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ جبریل امین کے سوالات کے جواب میں آپ نے علوم بیان فرمائے تو سوال کرنے کی وجہ سے وہ بیانِ علوم کا سبب بنے ہیں اس لیے مجازاً ان کی طرف تعلیم کی نسبت کردی گئی۔

(۶۲) دیکھئے حاشیة السندی علی سنن النسائی (ج۲ ص۲۶۶)۔

(۶۳) دیکھئے فتح الباری (ج۱ ص۱۲۵)۔

(۶۴) حوالۂ بالا۔

(۶۵) علامہ عجلونی رحمۃ اللہ علیہ نے اس روایت کے بہت سے شواہد ذکر کئے ہیں اور آخر میں لکھا ہے "فهذه الشواهد تقتضی حسن الحدیث" دیکھئے کشف الخفاء (ج۱ ص۱۵۸ و۱۵۹) رقم (۴۲۶)۔

قال أبو عبد الله : جعل ذلک کلہ من الإیمان

ابو عبداللہ (یعنی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ) فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سب کو ایمان بتایا ہے ۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول کا مطلب یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت جبریل علیہ السلام نے ایمان ، اسلام ، احسان اور علم الساعۃ کے متعلق سوال کیا ، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سب کے جوابات دیے ، اور قیامت کی علامات وأشراط بتائیں اور پھر فرمایا "هذا جبريل جاء يعلم الناس دينهم" آپ نے سب کو دین قرار دیا ، اور " دین " اور " اسلام " ایک ہیں کیونکہ ارشاد ہے "إِنَّ الدِّيْنَ عِنْدَ اللّٰهِ الْإِسْلَامُ" (٦٦) اور "وَمَنْ يَّبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِيْنًا فَلَنْ يُّقْبَلَ مِنْهُ..." (٦٧) اور پھر " اسلام " و " ایمان " بھی ایک ہیں کیونکہ حدیثِ جبریل میں جن چیزوں کو اسلام کی تفصیل قرار دیا گیا ہے بعینہ ان ہی امور کو حدیثِ وفدِ عبد القیس میں ایمان کی شرح بتایا گیا ہے ، تو معلوم ہوا کہ سب ایمان میں داخل ہیں ۔ واللہ أعلم بالصواب ۔

باب (بلا ترجمة)

یہاں کریمہ اور ابو الوقت کی روایتوں میں صرف لفظ " باب " ہے اور اس کے ساتھ کوئی ترجمہ نہیں ہے ، جبکہ ابوذر اور اصیلی وغیرہ کی روایات میں سرے سے " باب " کا لفظ بھی نہیں ہے (٦٨) ۔

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے پہلے نسخہ کو یعنی " باب " والے نسخہ کو راجح قرار دیا ہے ، اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر یہاں لفظ " باب " نہ ہو تو یہ حدیث ہرقل کا ٹکڑا سابقہ باب "باب سؤال جبريل..." کے تحت ہوگا ، جبکہ اس ٹکڑے کا اُس ترجمہ سے کوئی تعلق نہیں (٦٩) ۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہاں " باب " کا لفظ اگر مذکور نہ مانیں تب تو تعلق ومناسبت کا ہونا ضروری ہے ہی ، اور اگر " باب " کا لفظ مذکور مانیں تب بھی تعلق ضروری ہے ، کیونکہ اس

(٦٦) آل عمران/١٩ ۔

(٦٧) آل عمران/٨٥ ۔

(٦٨) فتح الباری (ج١ص ١٢٥) وعمدة القاری (ج١ص ٢٩٤) ۔

(٦٩) حوالہ جات بالا ۔

صورت میں یہ بلاترجمہ باب کالفصل من الباب السابق ہوگا اور اس میں بھی مناسبت ہوتی ہے (۷۰) ۔

باب بلا ترجمہ کی بہت سی توجیہات کی جاتی ہیں، ان کی تفصیل ہم مقدمۃ الکتاب میں (۷۱) اور اسی جلد کے اوائل میں "باب علامة الإیمان حب الأنصار" کے بعد جو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے "باب بلاترجمہ" منعقد کیا ہے اس کے تحت ذکر کرچکے ہیں ۔ فارجع إلیہ إن شئت۔

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حدیث باب اور ترجمۂ سابق میں مناسبت موجود ہے، بایں طور کہ ترجمہ میں " ایمان " کو " دین " قرار دینا مقصود تھا، چنانچہ حدیث جبریل میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایمان، اسلام اور احسان پر " دین " کا اطلاق کیا ہے، جبکہ حدیث ہرقل میں ہرقل نے "دین" پر ایمان کا اطلاق کیا ہے اور اس نے کہا ہے "سألتک هل یرتد أحد سخطة لدینه بعد أن یدخل فیه؟ فزعمت أن: لا، وکذلک الإیمان حین تخالط بشاشته القلوب لا یسخطه أحد" معلوم ہوا کہ " دین " اور "ایمان " ایک ہیں (۷۲) ۔

یہاں اشکال ہوتا ہے کہ یہ ہرقل کا مقولہ ہے، اس سے استدلال کیسے صحیح ہوسکتا ہے؟

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا جواب یہ دیا کہ صحابہ کرام کے درمیان یہ حدیث متداول رہی ہے اور انھوں نے آپس میں ہرقل کے اس کلام کو نقل کیا ہے، اس پر انھوں نے کوئی اعتراض نہیں کیا، اس سے معلوم ہوا کہ صحابہ کے نزدیک بھی صورتحال یہی تھی کہ دین و ایمان ایک ہیں، ورنہ اگر یہ چیز اشکال کی ہوتی تو ان کو ضرور اعتراض ہوتا کہ اس کا دین پر ایمان کا اطلاق کرنا صحیح نہیں ہے (۷۳) ۔

علامہ کرمانی نے ایک جواب یہ دیا ہے کہ اصل میں ہرقل اہل کتاب میں سے تھا اور وہ کتب سماویہ کا عالم تھا، ان کی شریعت میں " ایمان " اور " دین " ایک ہی ہیں، ظاہر یہی ہے کہ اس نے جو کچھ کہا کتب سماویہ کی اتباع میں کہا ہے، اور "شرع من قبلنا" اگر بلانکیر ہماری شریعت میں وارد ہو تو حجت ہے (۷۴)

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ نے دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ ہرقل کے ایمان میں اختلاف ہے، یعنی اگر اس کا اسلام ثابت ہوجائے تو اس کا قول حجت ہوگا (۷۵) ۔

لیکن یہ جواب درست نہیں کیونکہ اول تو ہرقل کا اسلام ثابت نہیں ہے جیساکہ پہلے ہم ذکر کرچکے

---

(۷۰) فتح الباری (ج۱ص ۱۲۵) ۔

(۷۱) دیکھئے کشف الباری (ج۱ص ۱۷۷۔۱۷۹) ۔

(۷۲) شرح الکرمانی (ج۱ص ۲۰۱) ۔

(۷۳) شرح الکرمانی (ج۱ص ۲۰۱) ۔

(۷۴) حوالۂ بالا ۔

(۷۵) حوالۂ بالا ۔

ہیں (٧٦)، اور اگر بالفرض اس کا اسلام ثابت بھی ہو تو وہ زیادہ سے زیادہ تابعی ہوگا اور تابعی کا قول حجّت نہیں ہے۔

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک تیسرا جواب یہ دیا ہے کہ یہ کوئی امرِ شرعی کا بیان نہیں ہے بلکہ محاورہ کی بات ہے، اور ان کا محاورہ عرفِ صحیح معتبر پر مبنی ہے، لہٰذا اس سے استدلال درست ہے (٧٧)۔

لیکن یہ بھی کوئی ضروری نہیں کہ جو چیز محاورے میں مستعمل ہو وہ من وعن شریعت میں بھی معتبر ہوجائے۔ لہٰذا امام نووی رحمۃ اللہ علیہ کا جواب اور علامہ کرمانی کا پہلا جواب ہی درست ہے۔

حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ کی تقریر

حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ:۔

❶ ممکن ہے کہ یہ باب کالفصل من الباب السابق ہو، اور دونوں میں مناسبت یہ ہو کہ باب بلا ترجمہ کے تحت جو حدیثِ ہرقل مذکور ہے اس میں دو مقام پر "وکذلک الإیمان" کا ذکر ہے، چنانچہ اس نے کہا "سألتک: هل یزیدون أم ینقصون، فزعمتَ أنهم یزیدون، وکذلک الإیمان حتی یتم، وسألتک: هل یرتدّ أحد سخطة لدینه بعد أن یدخل فیه، فزعمت أن: لا، وکذلک الإیمان حین تخالط بشاشتُه القلوبَ، لا یسخطه أحد" ان میں سے پہلے مقام پر "ایمان" "دین" کے معنی میں اور دوسرے مقام پر "تصدیقِ قلبی" کے معنی میں استعمال ہوا ہے، گویا کہ بابِ سابق میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے جس بات کو حدیثِ جبرئیل سے ثابت کیا تھا اُسی کو یہاں ہرقل کے قول سے ثابت کیا جارہا ہے (١)۔

❷ یہ بھی ممکن ہے کہ قریب ہی جو "باب خوف المؤمن ان یحبط عمله" گذرا ہے، اُس باب کے ذریعہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے متنبہ کیا ہے کہ نفاق اور حبطِ اعمال سے ڈرتے رہنا چاہیے اور یہ کہ ایمان کے سلسلہ میں اپنے آپ کو مامون سمجھ بیٹھنا علاماتِ نفاق میں سے ہے، اب اس باب سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ تسلی دینا چاہتے ہیں اور اشارۃً بتارہے ہیں کہ نفاق وغیرہ کا خطرہ ہر شخص کے لیے نہیں ہوتا، جس کے دل میں ایمان رچ بس جائے، اس کے قلب میں ایمان سرایت کر جائے وہ دائرۂ ایمان سے خارج نہیں ہوتا اور باذن اللہ وہ ارتداد سے محفوظ ہوجاتا ہے۔

لیکن امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے احتیاط کرتے ہوئے اور سدًّا للذریعہ اس کی تصریح نہیں کی بلکہ

---

(٧٦) دیکھئے کشف الباری (ج١ص ٥١٧ و ٥١٨)۔

(٧٧) شرح الکرمانی (ج١ص ٢٠١)۔

(١) انظر الأبواب والتراجم لصحیح البخاری لشیخ الحدیث محمد زکریا الکاندھلوی رحمہ اللہ تعالیٰ (ص ٣٩)۔

اشارہ پر اکتفا کیا ہے (۲)۔

● یہ بھی ممکن ہے کہ یہاں "باب" کو بلا ترجمہ لانے کا مقصد تشحیذِ اذہان ہو، یعنی تمرین کے لیے ترجمہ کو حذف کر دیا ہو لہذا ممکن ہے یہاں چونکہ بشاشتِ ایمان کے پیدا ہونے پر ایمان کے قائم و دائم رہنے کی بشارت اور تسلی مقصود ہے اس لیے جدید ترجمہ قائم کرسکتے ہیں۔ "باب قولہ تعالیٰ: فَمَنْ یُّرِدِ اللّٰهُ أَنْ یَّهْدِیَهٗ یَشْرَحْ صَدْرَهٗ لِلْإِسْلَامِ" یا "باب قول اللہ تعالیٰ: "وَمَنْ یَّهْدِ اللّٰهُ فَمَا لَهٗ مِنْ مُّضِلٍّ" (۳)۔

اسی طرح یہاں جدید باب قائم کرنے کے لیے یہ مناسبت بھی دیکھ سکتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ماقبل میں ایمان، کفر، نفاق اور ظلم وغیرہ کے مختلف مراتب بیان فرمائے ہیں۔

حدیثِ ھرقل میں بھی ایمان کے مختلف مراتب اور اس میں زیادت کا ذکر ہے۔ پھر یہ زیادتی عین ممکن ہے مؤمنین کی عددی زیادت کی وجہ سے ہو یا ان کی کیفی زیادت کے اعتبار سے، کیونکہ اس حدیث میں "ھل یزیدون ام ینقصون" کے ساتھ "وکذلک الإیمان حتی یتم" کا ذکر ہے اور اس میں کماً اور عدداً زیادت مذکور ہے۔ اسی طرح اس میں "سألتک ھل یرتد أحد سخطة لدینه بعد أن یدخل فیه فزعمت أن: لا" کے بعد "وکذلک الإیمان حین تخالط بشاشته القلوب لا یسخطه أحد" مذکور ہے، یہاں ایمان کی کیفیت میں زیادت مراد ہے لہذا کماً زیادتِ ایمان کو پیش نظر رکھتے ہوئے ترجمہ قائم کرسکتے ہیں "باب الزیادة فی الإیمان بزیادة المؤمنین" یا کہہ سکتے ہیں "الإیمان یتم بزیادة أھل الإیمان" اسی طرح کیفاً زیادت کے لحاظ سے باب قائم کرسکتے ہیں "باب قولہ تعالیٰ: فَأَمَّا الَّذِیْنَ آمَنُوْا فَزَادَتْهُمْ إِیْمَانًا وَّهُمْ یَسْتَبْشِرُوْنَ" یا یوں بھی کہہ سکتے ہیں "باب: الایمان یزید حین تخالط بشاشته القلوب"

● حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ بھی کوئی مستبعد نہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے پیش نظر یہ سارے فوائد ہوں لہذا کسی ایک ترجمہ کے قائم کردینے سے یہ تمام فوائد حاصل نہیں ہوسکتے تھے، اس لیے تکثیراً للفوائد "باب" کو بلا ترجمہ چھوڑ دیا (۴)۔ واللہ أعلم بالصواب۔

---

(۲) حوالۂ سابقہ۔

(۳) حوالۂ سابقہ۔

(۴) الأبواب والتراجم لصحیح البخاری (ص ۳۹)۔

٥١ : حدّثنا إِبْرَاهِيمُ بْنُ حَمْزَةَ قَالَ : حَدَّثنا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ ، عَنْ صَالِحٍ ، عَنِ ٱبْنِ شِهَابٍ، عَنْ عُبَيْدِ ٱللهِ بْنِ عَبْدِ ٱللهِ أَنَّ عَبْدَ ٱللهِ بْنَ عَبَّاسٍ (٥) أَخْبَرَهُ قَالَ : أَخْبَرَنِي أَبُو سُفْيَانَ أَنَّ هِرَقْلَ قَالَ لَهُ : سَأَلْتُكَ هَلْ يَزِيدُونَ أَمْ يَنْقُصُونَ ؟ فَزَعَمْتَ أَنَّهُمْ يَزِيدُونَ ، وَكَذٰلِكَ ٱلْإِيمَانُ حَتَّى يَتِمَّ . وَسَأَلْتُكَ هَلْ يَرْتَدُّ أَحَدٌ سَخْطَةً لِدِينِهِ بَعْدَ أَنْ يَدْخُلَ فِيهِ ؟ فَزَعَمْتَ أَنْ لَا ، وَكَذٰلِكَ ٱلْإِيمَانُ ، حِينَ تُخَالِطُ بَشَاشَتُهُ ٱلْقُلُوبَ لَا يَسْخَطُهُ أَحَدٌ . [ر : ٧]

تراجمِ رجال

(۱) ابراہیم بن حمزہ :

یہ ابراہیم بن حمزہ بن محمد بن حمزہ بن مصعب بن عبداللہ بن الزبیر قرشی اسدی زبیری مدنی ہیں ، ان کی کنیت ابواسحاق ہے (٦) ۔

انھوں نے ابراہیم بن جعفر بن محمود ، ابراہیم بن سعد زہری ، اسامہ بن حفص مدنی ، ابو ضمرہ ، عبدالعزیز بن ابی حازم ، عبدالعزیز بن محمد الدراوردی اور یوسف بن یعقوب الماجشون رحمہم اللہ تعالیٰ سے روایتِ حدیث کی ہے (۷) ۔

جبکہ ان سے امام بخاری ، امام ابو داوٗد ، محمد بن یحییٰ ذہلی ، ابو زرعہ عبید اللہ بن عبدالکریم رازی ، ابو حاتم محمد بن ادریس رازی ، محمد بن نصر الصائغ بغدادی اور ان کے بیٹے مصعب بن ابراہیم بن حمزہ زبیری حدیث روایت کرتے ہیں (۸) ۔

امام ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "صدوق" (۹)۔

امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "لیس بہ بأس" (۱۰)۔

امام محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقۃ صدوق فی الحدیث" (۱۱)۔

---

(۵) قد سبق تخریج ھذا الحدیث، انظر کشف الباری (ج۱ ص ۴۷۷) الحدیث السادس ۔

(٦) تہذیب الکمال (ج۲ ص ۷٦)۔

(۷) دیکھئے تہذیب الکمال (ج۲ ص ۷۷)۔

(۸) حوالۂ بالا ۔

(۹) حوالۂ بالا وتہذیب التہذیب (ج۱ ص ۱۱۷) وفی تہذیب التہذیب: "وسئل أبو حاتم عنہ وعن إبراھیم بن المنذر، فقال: کانا متقاربین، ولم یکن لھما تلک المعرفۃ بالحدیث"۔

(۱۰) تہذیب الکمال (ج۲ ص ۷۸)۔

(۱۱) الطبقات الکبریٰ لابن سعد (ج۵ ص ۴۴۲)۔

ابن حبّان رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو اپنی "کتاب الثقات" میں ذکر کیا ہے (۱۲)۔
مَسْلَمہ بن قاسم اندلسی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ان کی توثیق کی ہے (۱۳)۔
ان کی وفات مدینہ منورہ میں ۲۳۰ھ میں ہوئی (۱۴)۔

رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعۃ

(۲) ابراھیم بن سعد:

یہ ابو اسحاق ابراہیم بن سعد بن ابراہیم بن عبدالرحمٰن بن عوف زہری مدنی ہیں، ان کے حالات پیچھے "باب تفاضل أهل الإيمان في الأعمال" کے تحت گذر چکے ہیں۔

(۳) صالح:

یہ ابو محمد یا ابو الحارث صالح بن کیسان مدنی ہیں۔ ان کے حالات بھی "باب تفاضل أهل الإيمان في الأعمال" میں آچکے ہیں۔

(۴) ابن شہاب:

یہ مشہور محدث محمد بن مسلم بن عبیداللہ بن عبداللہ بن شہاب زہری ہیں، ان کے حالات "بدء الوحی" کی تیسری حدیث کے تحت گذر چکے ہیں (۱۵)۔

(۵) عبید اللہ بن عبداللہ:

یہ فقہاءِ سبعہ میں سے مشہور فقیہ عبیداللہ بن عبداللہ بن عتبہ بن مسعود ہیں، ان کے مختصر حالات بھی "بدءالوحی" کی پانچویں حدیث کے ذیل میں آچکے ہیں (۱٦)۔

(٦) عبداللہ بن عباس:

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے حالات "بدءالوحی" کی چوتھی حدیث میں گذر چکے ہیں (۱۷)، نیز ان سے متعلقہ کچھ حالات پیچھے "باب کفران العشیر وکفر دون کفر" کے تحت بھی آئے ہیں۔

---

(۱۲) کتاب الثقات (ج۸ص۷٢)۔

(۱۳) تعلیقات تہذیب الکمال (ج۲ص۷۸) بحوالہ کتاب الصلۃ لابن قاسم الأندلسی۔

(۱۴) التاریخ الکبیر للبخاری (ج۱ص۲۸۳) رقم (۹۱۲) وتہذیب الکمال (ج۲ص۷۸)۔

(۱۵) دیکھئے کشف الباری (ج۱ص۳۲٦)۔

(۱٦) دیکھئے کشف الباری (ج۱ص٣٦٦)۔

(۱۷) دیکھئے کشف الباری (ج۱ص۳۳۵)۔

(۷) ابو سفیان :

حضرت ابوسفیان صخر بن حرب رضی اللہ عنہ کے حالات "بدء الوحی" کی چھٹی حدیث کے ذیل میں ذکر کئے جاچکے ہیں (۱۸)۔

أن هرقل قال له...

ہرقل نے ان سے (یعنی حضرت ابو سفیان رضی اللہ عنہ سے) کہا کہ میں نے تم سے پوچھا کہ وہ لوگ (حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پیروکار) کم ہورہے ہیں یا زیادہ ؟ تو تم نے کہا کہ وہ بڑھ رہے ہیں ، یہی حالت ایمان کی ہوتی ہے ، یہاں تک کہ وہ مکمل ہوجائے ، اور میں نے تم سے دریافت کیا کہ کیا ان میں سے کوئی اس دین کو قبول کر کے پھر اس سے ناراض ہوکر (برا سمجھ کر) اُسے ترک بھی کردیتا ہے ؟ تم نے کہا کہ نہیں ، اور یہی کیفیت ایمان کی ہوتی ہے جب اس کی بشاشت دلوں میں اتر جاتی ہے تو پھر اس سے کوئی ناخوش نہیں ہوسکتا۔

خرم فی الحدیث

یہ حدیثِ ہرقل کا ایک ٹکڑا ہے ، اصل حدیث کافی طویل ہے جو "بدء الوحی" کے آخر میں آپ پڑھ چکے ہیں۔ کسی طویل حدیث میں سے ایک ٹکڑے پر اکتفا کرنا "اختصار فی الحدیث" اور "خرم فی الحدیث" کہلاتا ہے (۱۹)۔

اختصار یا خرم فی الحدیث کے حکم کے بارے میں اختلاف ہے :۔

(۱) بعض حضرات اس سے مطلقاً منع کرتے ہیں اور اختصار کو ناجائز کہتے ہیں جیسا کہ ان حضرات کے نزدیک " روایت بالمعنی" مطلقاً ممنوع ہے۔

(۲) بعض حضرات اختصار فی الحدیث کو اُس صورت میں ناجائز کہتے ہیں کہ جب اُس راوی نے خود یا کسی اور نے اُس روایت کو پہلے مکمل روایت نہ کیا ہو ، اگر خود اُس نے یا کسی اور راوی نے اسے مکمل روایت کیا ہو تو دوبارہ اختصار کرنے کی اجازت ہے۔

(۳) بعض حضرات بغیر کسی تفصیل کے مطلقاً اختصار فی الحدیث کے جواز کے قائل ہیں خواہ وہ یہ

---

(۱۸) دیکھئے کشف الباری (ج۱ ص ۴۸۰)۔

(۱۹) عمدۃ القاری (ج۱ ص ۲۹۴)۔

جانتا ہو کہ الفاظ اور اسلوبِ بیان کی تبدیلی سے معنی میں کیا فرق آتا ہے یا وہ اس بات کو نہ جانتا ہو۔

لیکن اس صورت میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ اختصار فی الحدیث کا جواز اس قدر اطلاق کے ساتھ نہیں ہے بلکہ اس چیز کے ساتھ مقید کرنا چاہیے کہ محذوف جزء کا مذکور کے ساتھ ایسا تعلق نہ ہو جو مخل بالمعنی ہو۔ جیسے استثناء، شرط اور غایت وغیرہ ہیں کہ ان کو حذف کرنے سے یقیناً ماقبل کے معنی میں خلل پیدا ہوگا، اس لیے مطلقاً جواز کے قائلین کو بھی یہ قید ماننی چاہیے۔

وجہ یہ ہے کہ صفی ہندی رحمۃ اللہ علیہ نے ایسی صورت میں اختصار فی الحدیث کے ممنوع ہونے پر اتفاق نقل کیا ہے۔

(۴) چوتھا قول ۔ اور یہی صحیح قول ہے ۔ یہ ہے کہ اختصار فی الحدیث کے جواز یا عدم جواز میں تفصیل ہے، اگر اختصار اور خرم کرنے والا عالم ہے اور وہ اس طرح خرم کرتا ہے کہ محذوف کا معنوی تعلق مذکور کے ساتھ نہیں رہتا، نہ بیان میں خلل پڑتا ہے اور نہ ہی دلالت میں کوئی اثر پڑتا ہے۔ تو ایسے عالم کا "اختصار" اور "خرم" جائز ہے، خواہ روایت بالمعنی درست ہو یا نہ ہو، خواہ اس سے پہلے بالتمام خود اس نے یا کسی اور نے روایت کی ہو یا نہ کی ہو۔ بہر صورت جائز ہے، کیونکہ یہ دو الگ الگ روایتوں کے حکم میں ہیں۔

اور اگر تصرّف کرنے والا ایسا عالم نہیں ہے تو اس کو "اختصار" اور "خرم" کی اجازت نہیں ہے۔

لیکن یہاں ایک بات یہ یاد رکھنے کی ہے کہ اگر وہ صحیح تصرف کرسکنے والا عالم ہے تو اس کے لیے بھی اختصار فی الحدیث کی اجازت اس صورت میں ہے جب اس کا مقام "تہمت" سے بالا اور برتر ہو اگر ایسا نہیں ہے مثلاً ایک دفعہ اُس نے مکمل روایت نقل کی اور پھر جب دوبارہ مختصراً حدیث نقل کرنے لگے تو اُسے خوف ہو کہ مجھے متہم کیا جائے گا، یا تو یہ کہا جائے گا کہ پہلے روایت کرتے ہوئے "اضافہ" کردیا، یا یوں کہا جائے گا کہ دوسری دفعہ جو ناقص روایت کی ہے وہ نسیان یا قلّتِ ضبط کی وجہ سے ہے۔ ایسی تہمت کا اندیشہ ہو تو ایسے عالم کے لیے نہ ابتداءً "اختصار" جائز ہے اور نہ ثانیاً (۲۰)۔

اسی قبیل سے کسی مصنّف کا حدیث کو مختلف ابواب میں تقطیعاً ذکر کرنا بھی ہے وھو إلی الجواز أقرب ومن المنع أبعد (۲۱)۔

---

(۲۰) قال السیوطی فی التدریب (ج۲ ص۱۰۴): "قال سلیم: فإن رواہ ناقصاً، ثم أراد روایتہ تاماً، وکان ممن یتھم بالزیادۃ، کان ذلک عذراً لہ فی ترکھا وکتمانھا"۔

(۲۱) دیکھئے تدریب الراوی (ج۲ ص۱۰۲ - ۱۰۵) النوع السادس والعشرون: صفۃ روایۃ الحدیث، الفرع السادس۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے بھی یہاں "خرم" یا "تقطیع" سے کام لیا ہے، اور وہ جہاں بھی حدیث کے کسی ٹکڑے کو الگ بیان کرتے ہیں وہ حدِ جواز ہی میں ہوتا ہے (۲۲) ۔ واللہ اعلم ۔

حدیثِ باب میں خرم کس کی طرف سے واقع ہوا ہے؟

یہاں ایک بحث یہ ہے کہ اس حدیث میں "خرم" امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی طرف سے ہے یا کسی اور کی طرف سے؟

علامہ کرمانی اور قسطلانی رحمہما اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ یہ بظاہر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ سے نہیں بلکہ امام زہری رحمۃ اللہ علیہ سے ہوا ہے، کیونکہ دونوں مقامات میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے شیوخ مختلف ہیں، بدء الوحی کی روایت میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے شیخ ابو الیمان ہیں اور روایتِ باب میں ابراہیم بن حمزہ، ابراہیم بن حمزہ کے پاس امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کی صرف "خرم" والی روایت تھی، جبکہ ابوالیمان کا طریق تفصیلی ہی ہے، غالباً ابراہیم بن حمزہ نے "ایمان" کے "دین" ہونے پر استدلال کرتے ہوئے اسی ٹکڑے پر اکتفا کیا ہوگا (۲۳)

لیکن علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ رائے درست نہیں کیونکہ امام بخاری نے بعینہ اسی سند سے یہی حدیث مکمل طور پر "کتاب الجہاد" "باب دعاء النبی ﷺ إلی الإسلام والنبوة" میں ذکر کی ہے (۲۴) اگر خرم امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کی طرف سے ہوتا تو ابراہیم بن حمزہ وہاں بھی ناقص روایت کرتے ۔ اس لیے "خرم" امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ہی کی طرف سے ہے (۲۵) ۔ واللہ اعلم ۔

---

(۲۲) دیکھئے أنوار الباری (ج۲ ص۱۹۲) وفضل الباری (ج۱ ص۵۴۳) ۔

(۲۳) شرح الکرمانی (ج۱ ص۲۰۲) وإرشاد الساری (ج۱ ص۱۴۲) ۔

(۲۴) دیکھئے صحیح بخاری (ج۱ ص۴۱۲) ۔

(۲۵) عمدة القاری (ج۱ ص۲۹۴) ۔

٣٧ - باب : فَضْلِ مَنِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ .

یہ باب اس شخص کی فضیلت کے بیان میں ہے جو اپنے دین کے لیے شکوک وشبہات سے براءت حاصل کرلے ۔

ماقبل سے مناسبت

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس باب کی ماقبل کے باب کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ بابِ اول میں ایمان ، اسلام اور احسان کا بیان ہے ، اور یہ کہ سب دین میں داخل ہیں ، جبکہ اس باب میں "استبراءللدین" کا ذکر ہے ، جو ایمان و احسان وغیرہ کو شامل ہے ، اور اس میں کوئی شک نہیں "استبراء للدین" بھی دین ہی ہے (٢٦) ۔

ترجمۃ الباب کا مقصد

١ ۔ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ امورِ ایمان کو ذکر کررہے ہیں مذکورہ ترجمۃ الباب کو قائم کرکے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ ورع اور اتقاءعن الشبہات مکملاتِ ایمان میں سے ہے (٢٧) ۔

٢ ۔ حضرت شیخ الہند قدس اللہ روحہ فرماتے ہیں کہ پہلے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اصرار علی المعاصی سے ڈرا چکے ہیں ، اب اس پر ترقی کرکے یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ دین کی حفاظت اور صفائی کے لیے امورِ مشتبہہ سے بچنا ضروری ہے ، اور لطیف اشارہ اس بات کی طرف بھی معلوم ہوتا ہے کہ توبہ پر اعتماد کرکے معصیت کا مرتکب نہ ہونا چاہیے کیونکہ معاصی اور اصرار علی المعاصی سلبِ توفیق کا سبب بن سکتے ہیں کہ پھر توبہ کی بھی توفیق نہیں ہوگی ، لہذا مسلمان کو ابتدا ہی سے اپنے دین وعرض کو گناہوں اور امورِ مشتبہہ سے بچائے رکھنا چاہیے (٢٨) ۔

---

(٢٦) عمدۃ القاری (ج١ص٢٩٥) ۔

(٢٧) فتح الباری (ج١ص١٢٦) ۔

(٢٨) الأبواب والتراجم لصحیح البخاری لشیخ الحدیث الکاندھلوی (ص٣٩) ۔

۳ ۔ حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ یہاں ایمان میں تفاوت کو بیان کرنا چاہتے ہیں ، بایں طور کہ اس باب میں استبراء للدین کا بیان ہے ، اور استبراء میں تفاوت ہوتا ہے ، لہذا اس سے ایمان میں بھی تفاوت ثابت ہوگیا (۲۹) ۔

۴ ۔ حضرت شیخ الحدیث صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ " اس سے پہلے باب گذرا ہے "باب خوف المؤمن أن یحبط عملہ" اس میں مؤمن کو احباطِ عمل سے ڈرایا ہے ، اب امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس باب سے ایسا طریقہ اور راستہ بتلانا چاہتے ہیں کہ اس کے اختیار کرنے سے آدمی حبطِ عمل سے بچ جائے اور وہ راستہ ہے اپنے دین کے لیے استبراء کرنا اور شبہات سے بچتے رہنا (۳۰) ۔

۵ ۔ حضرت شیخ الحدیث صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ بھی احتمال ہے کہ یہ باب سابق باب کے لیے بمنزلہ تکملہ کے ہو ، کیونکہ حدیثِ جبریل میں احسان کا بیان تھا اور اس باب سے طریقِ احسان کی تعلیم مقصود ہے یعنی یہ بتانا چاہتے ہیں کہ احسان کے حصول کا طریقہ یہ ہے کہ اتباعِ دین کی نیت سے احوالِ قلب کی مراعات رکھی جائے اور شبہات سے اجتناب کیا جائے (۳۱) ۔

اتباعِ دین کی نیت کی قید اس لیے لگائی گئی کہ اگر دین نہ ہو تو مراعاتِ احوالِ قلب اور اتقاءِ شبہات کا کوئی فائدہ نہیں جیسے بہت سارے جوگی خوب ریاضتیں کرتے ہیں اور بہت سی چیزوں سے پرہیز کرتے ہیں ، سو اتباعِ دین چونکہ نہیں ہے اس لیے طریقِ احسان کا حصول بھی ممکن نہیں (۳۲) ۔

۶ ۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اس سے مرجئہ کی تردید ہو جو کہتے ہیں "لا تضر مع الإیمان معصیة" تو اس باب سے ان کی تردید کی جارہی ہے کہ تم معصیت کو غیر مضر کہتے ہو حالانکہ حدیث سے صاف ظاہر ہے کہ مشتبہات سے نہ بچنا بھی مضر ہے (۳۳) ۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں حدیث کے الفاظ کے ساتھ باب قائم فرمایا ہے "...استبرأ لدینہ" جبکہ حدیث میں "...استبرأ لدینہ وعِرضہ" ہے ، سوال یہ ہے کہ "وعِرضہ" کو کیوں چھوڑ دیا ؟

---

(۲۹) لامع الدراری (ج ۱ ص ٦٠٧) ۔

(۳۰) تقریر بخاری شریف (ج ۱ ص ۱۵۳) ۔

(۳۱) الأبواب والتراجم (ص ۳۹) ۔

(۳۲) حوالۂ بالا ۔ (۳۳) دیکھئے امداد الباری (ج ۳ ص ٢٢٧) ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ استبراء للدین، استبراء للعِرض کو مستلزم ہے، یعنی جو شخص اپنے دین کی حفاظت کرے گا، اُسے داغ دار ہونے سے بچائے گا اس سے آبرو کی حفاظت خود بخود ہوجائے گی، اس لیے استبراء للعِرض کو مستقلاً ترجمہ میں لانے کی ضرورت نہیں سمجھی (٣٤)۔ واللہ اعلم۔

٥٢ : حدَّثنا أَبُو نُعَيْمٍ : حَدَّثنا زَكَرِيَّاءُ ، عَنْ عَامِرٍ قَالَ سَمِعْتُ ٱلنُّعْمَانَ بْنَ بَشِيرٍ (٣٥) يَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ ٱللهِ ﷺ يَقُولُ : (ٱلْحَلَالُ بَيِّنٌ ، وَٱلْحَرَامُ بَيِّنٌ ، وَبَيْنَهُمَا مُشَبَّهَاتٌ لَا يَعْلَمُهَا كَثِيرٌ مِنَ ٱلنَّاسِ ، فَمَنِ ٱتَّقَى ٱلْمُشَبَّهَاتِ ٱسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِرْضِهِ ، وَمَنْ وَقَعَ فِي ٱلشُّبُهَاتِ : كَرَاعٍ يَرْعَى حَوْلَ ٱلْحِمَى ، يُوشِكُ أَنْ يُوَاقِعَهُ ، أَلَا وَإِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمًى ، أَلَا إِنَّ حِمَى ٱللهِ فِي أَرْضِهِ مَحَارِمُهُ ، أَلَا وَإِنَّ فِي ٱلْجَسَدِ مُضْغَةً : إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ ٱلْجَسَدُ كُلُّهُ ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ ٱلْجَسَدُ كُلُّهُ ، أَلَا وَهِيَ ٱلْقَلْبُ) [١٩٤٦]

تراجمِ رجال

(١) ابو نُعیم :

یہ مشہور محدث ابو نُعیم الفضل بن دُکین المُلائی الکوفی الاحول ہیں ۔ دُکین ان کے والد کا لقب ہے ان کا نام عمرو بن حماد ہے (٣٦) ۔

انھوں نے امام اعمش، زکریا بن ابی زائدہ، جعفر بن بُرقان، عمر بن ذر، مالک بن مِغْوَل، مِسْعَر بن کِدام، سفیان الثوری، شعبہ، اسرائیل، جریر بن حازم، امام ابو حنیفہ، اور ابن ابی لیلیٰ رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ سے حدیثیں سنی ہیں (٣٧) ۔

---

(٣٤) عمدة القاری (ج١ ص٢٩٥)۔

(٣٥) الحدیث أخرجه البخاری أیضا فی کتاب البیوع، باب الحلال بیّن، رقم (٢٠٥١) ومسلم فی صحیحه، (ج٢ ص٢٨) کتاب البیوع والمساقاة والمزارعة، باب أخذ الحلال وترک الشبهات والنسائی فی سننه (ج٢ ص٢١٠) کتاب البیوع، باب اجتناب الشبهات فی الکسب، وأبوداود فی سننه فی کتاب البیوع، باب فی اجتناب الشبهات، رقم (٣٣٢٩ و ٣٣٣٠) والترمذی فی جامعه، فی کتاب البیوع، باب ماجاء فی ترک الشبهات، رقم (١٢٠٥) وابن ماجه فی سننه، فی کتاب الفتن، باب الوقوف عند الشبهات، رقم (٣٩٨٤)۔

(٣٦) تهذیب الکمال (ج٢٣ ص١٩٧) وسیر أعلام النبلاء (ج١٠ ص١٤٢)۔

(٣٧) سیر أعلام النبلاء (ج١٠ ص١٤٤ و ١٤٥) وتهذیب الکمال (ج٢٣ ص١٩٧-٢٠٢)۔

ان سے امام بخاری نے بہت سی حدیثیں روایت کی ہیں ، ان کے علاوہ امام احمد بن حنبل ، اسحاق بن راھویہ ، یحیی بن معین ، ابو خیثمہ ابوبکر بن ابی شیبہ ، عثمان بن ابی شیبہ ، امام ذہلی ، امام دارمی ، عبدبن حمید ، عباس دُوری ، ابو زرعہ رازی ، ابوزرعہ دمشقی ، ابو حاتم ، ابن الفرات اوز ابراہیم حربی رحمہم اللہ وغیرہ بہت سے حضرات نے ان سے اخذِحدیث کیا ہے (۳۸) ۔

امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں : "أبو نعیم أعلم بالشیوخ وأنسابھم وبالرجال..." (۳۹)۔

یعقوب بن شیبہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں : "أبو نعیم ثقة، ثبت، صدوق" (۴۰) ۔

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "أبو نعیم یقظان فی الحدیث" (۴۱) ۔

امام احمد ہی فرماتے ہیں "کان أبو نعیم ثبتا" (۴۲) ۔

محمد بن عبداللہ بن عمار موصلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "أبو نعیم متقن ، حافظ ، إذا روی عن الثقات فحدیثه حجة أحجّ مایکون" (۴۳) ۔

احمد بن صالح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ما رأیت محدثا أصدق من أبی نُعیم" (۴۴) ۔

علی بن المدینی رحمۃ اللہ علیہ سے پوچھا گیا کہ "من أوثق أصحاب الثوری؟" تو انھوں نے ابو نُعیم کا نام بھی لیا (۴۵) ۔

امام عجلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں : "ثقة ثبت فی الحدیث" (۴۶) ۔

یعقوب بن سفیان فارسی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "أجمع أصحابنا أن أبا نُعیم کان غایةً فی الإتقان" (۴۷)

امام ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة، کان یحفظ حدیث الثوری و مِسْعر حفظاً...کان یأتی بحدیث الثوری علی لفظ واحد لا یغیّر، ولا یُلقّن، وکان حافظاً مُتقناً" (۴۸) ۔

---

(۳۸) سیر أعلام النبلاء (ج ۱۰ ص ۱۳۵ و ۱۳۶) وتھذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۲۰۲۔۲۰۴)۔

(۳۹) تھذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۲۰۶) وسیر أعلام النبلاء (ج ۱۰ ص ۱۴۷)۔

(۴۰) تاریخ بغداد (ج ۱۲ ص ۳۵۲) وتھذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۲۰۶)۔

(۴۱) تاریخ بغداد (ج ۱۲ ص ۳۵۳) وتھذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۲۰۷)۔

(۴۲) حوالہ جات بالا ۔

(۴۳) تاریخ بغداد (ج ۱۲ ص ۳۵۴) وتھذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۲۱۱)۔

(۴۴) حوالہ جاتِ بالا وسیر أعلام النبلاء (ج ۱۰ ص ۱۴۷)۔

(۴۵) تھذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۲۱۲)۔

(۴۶) حوالۂ بالا ۔

(۴۷) حوالۂ بالا وسیر أعلام النبلاء (ج ۱۰ ص ۱۴۷)۔

(۴۸) تھذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۲۱۲ و ۲۱۳)۔

ابو نعیم رحمۃ اللہ علیہ خود فرماتے ہیں "نظر ابن المبارک فی کتبی، فقال: ما رأیت أصح من کتابک" (۴۹)
ابن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "کان ثقة مأمونا کثیر الحدیث، حجة" (۵۰)۔
ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے اور فرمایا "کان أتقن أهل زمانه" (۵۱)
خطیب بغدادی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "کان أبو نعیم مزاحا ذا دعابة مع تدینه وثقته وأمانته" (۵۲)۔
امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "أبو نعیم ثقة مأمون" (۵۳)۔
حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة ثبت" (۵۴)۔
البتہ امام ابو نعیم رحمۃ اللہ علیہ پر "تشیع" کا الزام تھا، چنانچہ حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "حافظ حجة، إلا أنه یتشیع من غیر غلو ولا سب" (۵۵)۔
اسی طرح امام یحیی بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "کان أبو نعیم إذا ذکر إنسانا فقال: هو جید، وأثنی علیه: فهو شیعي، وإذا قال: فلان کان مرجئا فاعلم أنه صاحب سنة، لابأس به" (۵۶)۔
لیکن ان کا تشیع بہت ہی خفیف تھا، نہ وہ بدعت کی مؤید روایات نقل کرتے تھے اور نہ ہی داعی الی البدعۃ تھے، اسی لیے سب نے ان کی حدیثیں قبول کی ہیں (۵۷)، خود فرماتے ہیں "ماکتبتْ عليّ الحفظة أني سببت معاوية" (۵۸)۔
امام ابو نعیم رحمۃ اللہ علیہ کی طبیعت میں مزاح کا عنصر تھا:۔
ایک دفعہ ایک شخص نے ان کا دروازہ کھٹکھٹایا، ابو نعیم رحمۃ اللہ علیہ نے پوچھا کہ کون ہے؟ جواب میں اُس نے کہا "أنا" انھوں نے پوچھا "من أنا؟" تو اس شخص نے کہا "رجل من ولد آدم" ابو نعیم جلدی سے نکلے، اور اس سے لپٹ کر اسے بوسہ دیا اور "مرحبا وأهلا" کہتے ہوئے کہا کہ مجھے خیال ہی

(۴۹) تاریخ بغداد (ج۱۲ ص ۳۴۸) وتہذیب الکمال (ج۲۳ ص ۲۱۳)۔
(۵۰) طبقات ابن سعد (ج۶ ص ۴۰۱)۔
(۵۱) الثقات لابن حبان (ج۷ ص ۳۱۹)۔
(۵۲) تاریخ بغداد (ج۱۲ ص ۳۴۷) وتہذیب التہذیب (ج۸ ص ۲۷۶)۔
(۵۳) تہذیب التہذیب (ج۸ ص ۲۷۶)۔
(۵۴) تقریب التہذیب (ص ۴۴۶) رقم (۵۴۰۱)۔
(۵۵) میزان الاعتدال (ج۳ ص ۳۵۰) رقم (۶۷۲۰)۔
(۵۶) حوالۂ بالا۔
(۵۷) دیکھئے ہدی الساری (ص ۴۳۴)۔
(۵۸) دیکھئے سیر أعلام النبلاء (ج۱۰ ص ۱۵۱)۔

نہ رہا تھا کہ حضرت آدم علیہ السلام کی نسل میں سے اب کوئی باقی بھی رہ گیا ہوگا (۵۹) !!

ایک مرتبہ ابو نعیم نے اپنے شیخ سفیان سے کچھ پوچھا تو انھوں نے مزاحاً کہا "أنت لاتبصر النجوم بالنہار" تو انھوں نے بلاتامل کہا "وأنت لاتبصرھا کلھا باللیل" اس پر وہ بے ساختہ ہنس پڑے (٦٠)۔

ابو نعیم رحمۃ اللہ علیہ کی ثقاہت وقوتِ حفظ اور محدّثین کی احتیاط پر دال یہ واقعہ بھی قابلِ ذکر ہے کہ:

احمد بن منصور رمادی ناقل ہیں کہ میں احمد بن حنبل اور یحیی بن معین کے ساتھ بطورِ خادم امام عبدالرزاق رحمۃ اللہ علیہ سے حدیثیں سننے گیا، واپسی میں جب ہم کوفہ پہنچے تو یحیی بن معین نے امام احمد سے کہا کہ میں ابو نعیم کا امتحان لینا چاہتا ہوں، امام احمد نے منع فرمایا اور فرمایا کہ وہ ثقہ ہیں، امام یحیی بن معین نہ مانے، ایک کاغذ میں ابو نعیم کی تیس حدیثیں لکھیں اور ہر دس حدیث کے بعد کسی اور محدّث کی ایک حدیث کا اضافہ کردیا، یہ تینوں ابو نعیم کے پاس پہنچے، دروازہ کھٹکھٹایا تو وہ نکلے اور اپنے گھر کے دروازے کے سامنے ایک چبوترہ پر بیٹھ گئے، دائیں طرف احمد بن حنبل کو بٹھایا، بائیں طرف یحیی بن معین کو، اور احمد بن منصور رمادی ان کے سامنے نیچے بیٹھ گئے، یحیی بن معین رحمۃ اللہ علیہ نے کاغذ نکال کر پڑھنا شروع کیا، ابو نعیم خاموشی سے سنتے رہے، جب دس حدیثیں پڑھ کر گیارھویں حدیث پڑھی تو انھوں نے تنبیہ کی کہ اس حدیث کو مٹاؤ یہ میری روایت نہیں ہے، پھر دس حدیثیں پڑھیں اس کے بعد اضافہ شدہ حدیث سنائی تو انھوں نے پھر تنبیہ فرمائی اور اُسے کٹوایا، پھر دس حدیثوں کے بعد جب یہی صورت پیش آئی تو ان کا چہرہ متغیر ہوگیا، امام احمد کا بازو پکڑ کر یحیی بن معین سے مخاطب ہوکر کہا "أما ھذا فأورع أن یفعل مثل ھذا" کہ یہ تو اس قسم کی حرکت سے بہت برتر و بالا ہیں، یہ ایسا نہیں کرسکتے، پھر احمد بن منصور رمادی کے بارے میں کہا کہ اس کی ایسی جرأت نہیں ہوسکتی، اب رہ گئے تم سو "ھذا من فعلک یا فاعل" کہہ کر انھوں نے یحیی بن معین کو زوردار لات رسید کی کہ وہ چبوترے سے نیچے گر پڑے اور اٹھ کر گھر میں چلے گئے۔

امام احمد نے یحیی بن معین سے کہا کہ میں نے تو تمھیں منع کیا تھا کہ یہ شخص ثقہ ہیں، خواہ مخواہ ایسی حرکت کرکے مت پھنسو !! امام یحیی بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرمانے لگے "واللہ لرفستہ لی أحب إلیّ من سفرتی" کہ بخدا ! مجھے اپنے پورے سفر کے مقابلے میں یہ لات زیادہ پسندیدہ ہے کہ مجھے اس شخص کے تثبت اور ثقاہت کا علم ہوگیا (٦١)۔

امام ابو نعیم رحمۃ اللہ علیہ کثیر العیال تھے، حدیث سُنانے پر ولاۃ وحکام سے بطور معاوضہ کچھ لیا

(۵۹) تہذیب الکمال (ج۲۳ ص ۲۱٦)۔

(٦٠) تاریخ بغداد (ج۱۲ ص ۳۴۷) و تہذیب الکمال (ج۲۳ ص ۲۰٦)۔

(٦١) دیکھئے تاریخ بغداد (ج۱۲ ص ۳۵۳ و ۳۵۴) و تہذیب الکمال (ج۲۳ ص ۲۱۰ و ۲۱۱) و سیر أعلام النبلاء (ج۱۰ ص ۱۴۸ و ۱۴۹)۔

کرتے تھے (٦٢)، لوگوں نے اس پر ملامت کی تو انھوں نے کہا "تلوموننی علی الأخذ، وفی بیتی ثلاثة عشر ومافی بیتی رغیف" (٦٣)۔

کسی شخص نے ان کو انتقال کے بعد خواب میں دیکھا تو پوچھا کہ حدیث پر معاوضہ لینے پر اللہ تعالیٰ نے آپ کے ساتھ کیا معاملہ فرمایا، انھوں نے جواب دیا "نظر القاضی فی أمری، فوجدنی ذاعیال فعفاعنی" (٦٤)۔

۲۱۹ھ میں آپ کا انتقال ہوا (٦٥)۔ رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعةً

(۲) زکریا:

یہ زکریا بن ابی زائدہ کوفی ہیں (٦٦)، ابو زائدہ کے نام میں اختلاف ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے خالد بن میمون کو راجح قرار دیا ہے (٦٧)۔

زکریا بن ابی زائدہ کا شمار صغار تابعین میں ہے البتہ کسی صحابی سے ان کا روایت کرنا ثابت نہیں (٦٨)۔ انھوں نے خالد بن سلمہ، سعد بن ابراھیم، سماک بن حرب، عامر شعبی، عبدالملک بن عمیر، عطیۃ العوفی اور ابو اسحاق سبیعی رحمھم اللہ وغیرہ سے روایتِ حدیث کی ہے (٦٩)۔

ان سے روایت کرنے والوں میں سفیان ثوری، سفیان بن عیینہ شعبہ بن الحجاج، عبداللہ بن المبارک، عبیداللہ بن موسیٰ، ابو نعیم اور یحیی بن سعید القطان رحمھم اللہ تعالیٰ وغیرہ حضرات ہیں (٧٠)۔

امام یحیی بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "صالح" (٧١)۔

امام ابو داؤد رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو "ثقہ" قرار دیا ہے (٧٢)۔

امام یحیی بن سعید القطان رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "لیس بہ بأس" (٧٣)۔

---

(٦٢) سیر أعلام النبلاء (ج١٠ص١٥٢)۔

(٦٣) تہذیب الکمال (ج٢٣ص٢١٨) وسیر أعلام النبلاء (ج١٠ص١٥٢)۔

(٦٤) حوالہ جات بالا۔

(٦٥) تہذیب الکمال (ج٢٣ص٢٠٨)۔

(٦٦) تہذیب الکمال (ج٩ص٣٥٩)۔

(٦٧) التاریخ الکبیر (ج٣ص٤٢١) رقم (١٣٩٦)۔

(٦٨) سیر أعلام النبلاء (ج٦ص٢٠٢)۔

(٦٩) تہذیب الکمال (ج٩ص٣٥٩و٣٦٠)۔

(٧٠) حوالہ سابقہ۔

(٧١) تہذیب الکمال (ج٩ص٣٦١) ومیزان الاعتدال (ج٢ص٧٣) رقم (٢٨٧٥)۔

(٧٢) دیکھئے تہذیب الکمال (ج٩ص٣٦٢) وتہذیب التہذیب (ج٣ص٣٣٠)۔

(٧٣) التاریخ الکبیر (ج٣ص٤٢١) رقم (١٣٩٦)۔

امام ابو زرعہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "صویلح" (۷۴)۔
امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة" (۷۵)۔
امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة حلو الحديث" (۷٦)۔
یعقوب بن سفیان اور ابو بکر البزار رحمہما اللہ تعالیٰ نے بھی ان کو "ثقہ" کہا ہے (۷۷)۔
ابن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "كان ثقة كثير الحديث" (۷۸)۔
ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے (۷۹)۔

لیکن جہاں علماء حدیث سے ان کے بارے میں تعدیل منقول ہے، وہیں ان کے بارے میں یہ بھی تصریح کی ہے کہ یہ تدلیس کیا کرتے تھے۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے مطلقاً ان کو مدلس کہا ہے، چنانچہ انھوں نے لکھا ہے: "ثقة وكان يدلس" (۸۰)۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان کو ابو حاتم، ابو زرعہ اور ابو داؤد نے جو مدلس قرار دیا ہے سب نے قید لگائی ہے کہ وہ صرف ان روایات میں تدلیس کیا کرتے تھے جو ان کے شیخ شعبی سے منقول ہوں (۸۱)۔

چنانچہ حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة يدلس عن شيخه الشعبي" (۸۲)۔

لیکن ان کی تدلیس کے باوجود ان کو ائمۂ حدیث نے جو قبول کیا ہے اس کی وجہ بظاہر یہ ہے کہ محذوف راوی مجہول نہیں بلکہ معلوم تھا، چنانچہ ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "إن المسائل التي يرويها زكريا عن الشعبي لم يسمعها منه، إنما أخذها عن أبي حريز" (۱)۔

اسی طرح یحیی بن زکریا رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "لو شئت لسميت لك مَن بين أبي وبين الشعبي" (۲)۔

---

(۷۴) سیر أعلام النبلاء (ج٦ ص۲۰۳)۔
(۷۵) تهذيب الكمال (ج۹ ص۳٦۲)۔
(۷٦) تهذيب الكمال (ج۹ ص۳٦۱) وميزان الاعتدال (ج۲ ص۷۳) رقم (۲۸۷۵)۔
(۷۷) تهذيب التهذيب (ج۳ ص۳۳۰)۔
(۷۸) الطبقات (ج٦ ص۳۵۵)۔
(۷۹) الثقات (ج٦ ص۳۳۴)۔
(۸۰) تقريب التهذيب (ص۲۱٦) رقم (۲۰۲۲)۔
(۸۱) تعليقات الكاشف (ج۱ ص۴۰۵) رقم (۱٦۴۳)۔
(۸۲) الكاشف (ج۱ ص۴۰۵) رقم (۱٦۴۳)۔
(۱) تهذيب الكمال (ج۹ ص۳٦۲)۔
(۲) حوالۂ بالا۔

البتہ یہاں یہ یاد رکھئے کہ ان کی وہ روایتیں جو ابواسحاق سبیعی سے منقول ہیں ان میں کسی حد تک ضعف ہے؛ اس لیے کہ ابو اسحاق سے ان کا سماع آخر عمر میں ہوا تھا (۳) جو اُس وقت مختلط ہوگئے تھے (۴)۔
ان کا انتقال ۱۴۷ھ یا ۱۴۸ھ یا ۱۴۹ھ میں ہوا (۵)۔ رحمہ اللہ تعالی رحمۃً واسعۃً۔

(۳) عامر:
یہ مشہور تابعی محدّث ابوعمرو عامر بن شراحیل شعبی کوفی رحمۃ اللہ علیہ ہیں ان کے مختصر حالات کتاب الایمان، "باب: المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ" کے تحت گذر چکے ہیں (۶)۔

(۴) النعمان بن بشیر:
یہ مشہور صحابی حضرت ابو عبداللہ نعمان بن بشیر۔ بفتح الباء الموحدہ وکسر الشین المعجمۃ۔ بن سعد بن ثعلبۃ بن جلّاس۔ بضم الجیم وتخفیف اللام۔ (ویقال: خلّاس: بفتح الخاء المعجمۃ وتشدید اللام) بن زید بن مالک بن ثعلبہ بن کعب بن الخزرج انصاری مدنی ہیں (۷)۔

ان کے والد حضرت بشیر بن سعد رضی اللہ عنہ بیعتِ عقبۂ ثانیہ میں شریک تھے، وہ بدری صحابی ہیں بدر کے علاوہ دیگر تمام غزوات میں بھی شریک رہے۔ اور ان کی والدہ مشہور صحابی حضرت عبداللہ بن رواحہ رضی اللہ عنہ کی ہمشیرہ ہیں، وہ بھی صحابیہ ہیں (۸)۔

حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ ہجرت کے دوسرے سال پیدا ہوئے، یہ ہجرت کے بعد انصار میں "أوّل مولود فی الإسلام" ہیں جیسا کہ حضرت عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہما مہاجرین میں "أوّل مولود فی الإسلام" تھے، حضرت نعمان بن بشیر حضرت عبداللہ بن الزبیر سے چھ مہینے بڑے تھے (۹)۔

حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہما بالاتفاق صغارِ صحابہ میں سے تھے (۱۰)، اسی لیے اس بات میں اختلاف ہے کہ انھوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سماع کیا یا نہیں، چنانچہ اہلِ مدینہ سماع کا انکار

(۳) تہذیب الکمال (ج۹ص ۳۶۱)۔
(۴) تقریب التہذیب (ص ۴۲۳) رقم (۵۰۶۵)۔
(۵) تہذیب الکمال (ج۹ص ۳۶۲ و ۳۶۳)۔
(۶) دیکھئے کشف الباری (ج۱ص ۶۷۹)۔
(۷) دیکھئے تہذیب الأسماء واللغات (ج۲ص ۱۲۹) وتہذیب الکمال (ج۲۹ص ۴۱۱)۔
(۸) تہذیب الأسماء واللغات (ج۲ص ۱۲۹)۔
(۹) الإصابۃ (ج۳ص ۵۵۹)۔
(۱۰) سیر أعلام النبلاء (ج۳ص ۴۱۱)۔

کرتے ہیں اور اہلِ عراق اثبات کرتے ہیں (۱۱)۔

امام یحیی بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہما سے "سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم" کے الفاظ سے صرف ایک حدیث (حدیثِ باب) منقول ہے، باقی کسی روایت میں براہِ راست سماع نہیں (۱۲)۔

بہرحال انھوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ اپنے ماموں حضرت عبداللہ بن رواحہ، حضرت عمر بن الخطاب اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم اجمعین سے روایتیں نقل کی ہیں (۱۳)۔

ان سے حسن بصری، سِماک بن حرب، عامر شعبی، عروہ بن الزبیر، ابو اسحاق سَبِیعی اور ابو قِلابہ جَرْمی رحمہم اللہ وغیرہ بہت سے تابعین نے حدیثیں اخذ کی ہیں (۱۴)۔

آپ شاعر بھی تھے، بہت ہی کریم اور سخی تھے (۱۵)۔

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں حمص اور کوفہ کے گورنر رہے، حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بعد یزید بن معاویہ کے زمانہ میں بھی ان دونوں علاقوں کے والی رہے، کچھ عرصہ دمشق میں قضاء کے فرائض بھی انجام دیتے رہے (۱۶)۔

ان سے کُل ایک سوچودہ روایتیں مروی ہیں ان میں پانچ حدیثیں متفق علیہ ہیں، جبکہ ایک حدیث میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اور چار حدیثوں میں امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ منفرد ہیں (۱۷)۔

جب یہ ۲ھ میں پیدا ہوئے تو ان کے والد حضرت بشیر بن سعد رضی اللہ عنہ ان کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس [illegible]ر آئے اور دعا کی درخواست کی، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "أما ترضی أن یبلغ ما بلغت، ثم یأتی الشام، فیقتله منافق من أهل الشام" (۱۸)۔

---

(۱۱) تهذیب الکمال (ج۲۹ ص۴۱۲)۔

(۱۲) حوالۂ بالا۔ لیکن یہ بات درست نہیں معلوم ہوتی کیونکہ صحیح بخاری (ج۲ ص۹۶۹، کتاب الرقاق، باب صفة الجنة والنار، رقم ۶۵۶۱ و ۶۵۶۲) میں اور صحیح مسلم (ج۱ ص ۱۱۵، کتاب الایمان، باب شفاعة النبی ﷺ لأبی طالب والتخفیف عنه بسببه) میں حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں "سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" فتنبہ۔

(۱۳) تهذیب الکمال (ج۲۹ ص۴۱۲)۔

(۱۴) تهذیب الکمال (ج۲۹ ص۴۱۳)۔

(۱۵) تهذیب الأسماء (ج۲ ص۱۳۰)۔

(۱۶) تهذیب الکمال (ج۲۹ ص۴۱۴) وسیر أعلام النبلاء (ج۳ ص۴۱۲)۔

(۱۷) سیر أعلام النبلاء (ج۳ ص۴۱۱) وتهذیب الأسماء (ج۲ ص۱۲۹) وعمدة القاری (ج۱ ص۲۹۶)۔ وفی خلاصة الخزرجی (ص۴۰۲): "له مائة وأربعة وعشرون حدیثا" ولعله خطأ والصواب ما ذکرناه "مائة وأربعة عشر حدیثا" کما فی المصادر المذکورة. والله أعلم۔

(۱۸) تهذیب الکمال (ج۲۹ ص۴۱۶)۔

چنانچہ ایسا ہی ہوا کہ یہ حضرت عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہما کے زمانے میں نکلے، راستہ میں خالد بن نخلی کلاعی نامی ایک بدبخت نے آپ کو شہید کردیا۔ یہ ٦٤ھ کا واقعہ ہے (١٩)۔ رضی اللہ عنہ وارضاہ۔

حدیثِ باب کی اہمیت

حدیثِ باب کی عظمتِ شان پر علماء کا اجماع ہے، نیز یہ کہ یہ اُن احادیث میں سے ایک ہے جن پر اسلام کا مدار ہے۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ ثُلث الاسلام ہے، کیونکہ "اسلام" تین حدیثوں میں دائر ہے: ایک حدیثِ باب "الحلال بیّن..." دوسری حدیث "الأعمال بالنیات" اور تیسری حدیث "من حسن إسلام المرء ترکہ مالا یعنیہ" (٢٠)۔

امام ابو داوٗد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پانچ لاکھ حدیثیں لکھی ہیں، ان میں سے منتخب کرکے میں نے "کتاب السنن" میں چار ہزار آٹھ سو حدیثیں جمع کی ہیں جن میں صحیح بھی ہیں اور صحیح کے مشابہ ومقارب بھی، جبکہ انسان کے اپنے دین کے لیے چار حدیثیں کافی ہیں:

ایک "الأعمال بالنیات..."۔

دوسری "من حسن إسلام المرء ترکہ مالا یعنیہ"۔

تیسری "لا یکون المؤمن مؤمنا حتی یرضی لأخیہ ما یرضی لنفسہ"۔

چوتھی: "الحلال بیّن والحرام بیّن..." (٢١)۔

بعض حضرات نے تیسری حدیث "لا یکون المؤمن مؤمنا..." کی جگہ "ازهد فی الدنیا یحبک اللہ..." کو ذکر کیا ہے (٢٢)۔

علماء نے حدیثِ باب کی عظمت کا سبب یہ بیان کیا ہے کہ اِس حدیث میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ

---

(١٩) دیکھئے سیر أعلام النبلاء (ج٣ ص٣١٢) وتهذیب الکمال (ج٢٩ ص٣١٦ و٣١٧)۔

(٢٠) قالہ العینی فی العمدۃ (ج١ ص٢٩٩) والطیبی فی الکاشف عن حقائق السنن (ج٦ ص٩) فی کتاب البیوع، باب الکسب وطلب الحلال۔ والکرمانی فی شرحہ (ج١ ص٢٠٣) والنووی فی شرحہ لمسلم (ج٢ ص٢٨) کتاب البیوع، باب أخذ الحلال وترک الشبهات۔

وقال أحمد: "أصول الإسلام ثلاثة أحادیث: هذا (أی: الأعمال بالنیات...) و "الحلال بیّن... الخ" و "من أحدث فی أمرنا هذا مالیس منہ فهو رد"۔ کذا فی الفتوحات الربانیة (ج١ ص٦٥)۔

(٢١) انظر تاریخ بغداد (ج٩ ص٥٧) وتهذیب الکمال (ج١١ ص٣٦٤) وسیر أعلام النبلاء (ج١٣ ص٢١٠) وشرح النووی علی صحیح مسلم (ج٢ ص٢٨)۔

(٢٢) دیکھئے الفتوحات الربانیة (ج١ ص٦٤) وشرح النووی (ج٢ ص٢٨)۔

وسلم نے کھانے ، پینے اور لباس وغیرہ کی صلاح وبہتری پر تنبیہ فرمائی ہے کہ ان چیزوں کا حلال ہونا ضروری ہے ، نیز آپ نے معرفتِ حلال کا راستہ بتایا ہے اور مشتبہات کو چھوڑنے کا حکم دیا ہے اس لیے کہ اسی سے آدمی اپنے دین وآبرو کی حفاظت کرسکتا ہے ، ان سب باتوں کو آپ نے مثال کے ذریعے بیان فرمایا ، اور پھر آخر میں اہم ترین امر یعنی احوالِ قلب کی مراعات ونگرانی کے بارے میں تاکید فرمائی ہے (۲۳) ۔

سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول:

میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سُنا کہ آپ فرما رہے تھے ...

س تصریح سے ان حضرات کی تردید ہوگئی جو کہتے ہیں کہ ان کو براہِ راست حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سماع حاصل نہیں ہے (۲۴) ، کیونکہ یہ صغارِ صحابہ میں سے تھے ، آپ کی وفات کے وقت ان کی عمر آٹھ سال تھی (۲۵) ۔

لیکن اس تصریح سے ایک تو یہ معلوم ہوا کہ اُن کو سماع براہِ راست حاصل ہے ، دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ صبیِ ممیز کا تحمل معتبر ہے (۲۶) ، چنانچہ یہاں حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ نے بچپن میں تحمل فرمایا تھا اور اس کو بلوغ کے بعد ادا کیا تھا ۔

یہاں یہ بات بھی ذہن نشین رہے کہ بعض حضرات نے ان کا سماع صرف حدیثِ باب میں تسلیم کیا ہے ، باقی کسی حدیث میں نہیں جیسا کہ ابھی پیچھے ان کے حالات میں امام یحیی بن معین رحمۃ اللہ علیہ کے حوالہ سے ہم ذکر کرچکے ہیں ۔ لیکن یہ بات بھی درست نہیں کیونکہ اِس حدیث کے علاوہ دوسری حدیث میں بھی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے براہِ راست سماع کی انھوں نے تصریح کی ہے (۲۷) ۔

الحلال بیّن والحرام بیّن ، وبینهما مشبهات ، لا یعلمها کثیر من الناس

حلال بھی واضح ہے اور حرام بھی واضح ہے اور ان دونوں کے درمیان کچھ مشتبہ چیزیں ہیں جن کو

---

(۲۳) دیکھئے شرح النووی (ج۲ ص۲۸) کتاب البیوع ، باب أخذ الحلال وترک الشبهات ۔ وشرح الکرمانی (ج۱ ص۲۰۳) والکاشف (ج۶ ص۹) وعمدة القاری (ج۱ ص۲۹۹) ۔

(۲۴) قال الحافظ: "وفی هذا رد لقول الواقدی ومن تبعه: أن النعمان لا یصح سماعه من رسول اللہ ﷺ ..." ۔ فتح الباری (ج۱ ص۱۲۶) ۔

(۲۵) کما سبق بیان ذلک فی ترجمته آنفاً ۔

(۲۶) فتح الباری (ج۱ ص۱۲۶) ۔

(۲۷) قدمنا أمثلته سابقاً تحت ترجمته تعلیقاً ، فارجع إلیه إن شئت ۔

بہت سے لوگ نہیں جانتے ۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "الحلال بیّن والحرام بیّن فی عینھما ووصفھما بأدلتھما الظاھرۃ" یعنی حلال وحرام اپنے واضح دلائل کی وجہ سے اپنی ذات اور وصف ہر اعتبار سے بالکل ظاہر اور واضح ہے (۲۸) ۔

مطلب یہ ہے کہ کسی شے کی یا تو طلب کی تنصیص وتصریح مع الوعید علی الترک کی جائے گی یا اس کے ترک کی تنصیص وتصریح مع الوعید علی الفعل کی جائے گی ۔ اوّل حلالِ بیّن ہے ، ثانی حرامِ بیّن ہے اور اگر یہ صورت نہ ہو تو مشتبہات کی قبیل سے ہے اور اس سے بچنا بھی چاہیے ، اس لیے کہ اگر ازجنسِ حرام ہے تو آدمی حرام سے محفوظ رہے گا ، اور اگر ازجنسِ حرام نہیں بلکہ ازقسم مباح ہے تو بھی اس نیتِ حسنہ کی وجہ سے کہ وہ حرام کے خوف سے اسے چھوڑ رہا ہے اس کو اجروثواب ملے گا ۔

علامہ ابو الحسن سندھی رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں مفصل کلام فرمایا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اس جملہ میں کئی احتمال ہوسکتے ہیں : ۔

(۱) ایک یہ کہ "کل ما ھو حلال عنداللہ تعالیٰ فھو بیّن بوصف الحل ، یعرفہ کل أحد بأنہ حلال" اسی طرح "الحرام کل ما ھو حرام عنداللہ تعالیٰ فھو بیّن بوصف الحرمۃ ، یعرفہ کل أحد بأنہ حرام" یعنی جو چیز فی الواقع یعنی اللہ تعالیٰ کے یہاں حلال ہے وہ بالکل واضح ہے اور تمام لوگوں کو معلوم ہے اور جو فی الواقع یعنی اللہ کے یہاں حرام ہے وہ بھی بالکل واضح ہے اور تمام لوگوں کو معلوم ہے ۔

علامہ سندھی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ احتمال صحیح نہیں ہے اس لیے کہ اشیاء کے اندر اگر غور کیا جائے تو ان میں فی الواقع اور عنداللہ کسی قسم کا اشتباہ نہیں ہے ، لہذا فی الواقع اشیاء کی دو ہی قسمیں بنتی ہیں : حلال یا حرام ، جبکہ حدیثِ پاک میں تین قسمیں بیان کی گئی ہیں : ایک حلال ، دوسری حرام اور تیسری مشتبہات ۔

(۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کے معنی ہیں "الحلال بیّن حکماً ، وھو أنہ لا یضر تناولہ ، وکذا الحرام بیّن ؛ من حیث أنہ یضر تناولہ ، أی ھما یعرف الناس حکمھما ، لکن ینبغی للناس أن یعرفوا حکم المحتمل المتردد بین کونہ حلالاً أو حراماً..." ۔

مطلب یہ ہے کہ حلال کا حکم بھی ظاہر ہے کہ اس کا استعمال مضر نہیں اور حرام کا حکم بھی ظاہر ہے کہ اس کا استعمال مضر ہے ، جو چیز قابلِ تحقیق ہے وہ ہے مشتبہات کا حکم ، کہ ان کے حلال و حرام ہونے میں اشتباہ ہے ، صاف طور سے نہ حلت معلوم ہے اور نہ حرمت معلوم ہے ، حضور اکرم صلی اللہ علیہ

(۲۸) فتح الباری (ج۱ ص۱۲۷) ۔

وسلم نے اس کا حکم بیان فرمایا ہے کہ اس سے اجتناب کرنا چاہیے۔

علامہ سندھی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس جملہ کا یہی صحیح مطلب ہے۔

(۳) تیسرا احتمال انھوں نے یہ بیان فرمایا ہے کہ "الحلال الخالص بیّن، والحرام الخالص بیّن، یعلمهما کل أحد، لکن المشتبه غیر معلوم لکثیر من الناس"۔

علامہ سندھی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ احتمال بھی درست نہیں کیونکہ اگر اس جملہ کے یہی معنی لئے جائیں تو اس میں دو احتمال ہیں :۔

(الف) ایک احتمال تو یہ کہ "الحلال الخالص" سے مراد "الحلال الخالص المعلوم عند الناس" ہو اور "الحرام الخالص" سے مراد "الحرام الخالص المعلوم عند الناس" ہو، یعنی "الحلال بیّن" اور "الحرام بیّن" میں جو "الحلال" اور "الحرام" واقع ہیں ان کو حلال فی علم الناس اور حرام فی علم الناس قرار دیں تو مطلب ہوجائے گا "الحلال الخالص المعلوم عند الناس بیّن ومعلوم لدیهم، والحرام الخالص المعلوم عند الناس بیّن ومعلوم لدیهم" اس صورت میں جملہ بالکل بے معنی ہوجاتا ہے کیونکہ جب حلال بھی وہ مراد ہے جو لوگوں کے لیے واضح ہے اور حرام بھی وہ مراد ہے جو لوگوں کے لیے واضح ہے پھر "بیّن" کہہ کر حکم لگانا بے معنی ہے، اس لیے علامہ سندھی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "الحلال بیّن" کے معنی الحلال الخالص بیّن" قرار دینا، اسی طرح "الحرام بیّن" کے معنی "الحرام الخالص بیّن" قرار دینا ایسا ہی ہے جیسا کہ یوں کہا جائے "المعلوم بالحل معلوم بالحل" و"المعلوم بالحرمة معلوم بالحرمة" جس کا کوئی فائدہ نہیں۔

(ب) اس جملہ کے اندر دوسرا احتمال یہ ہے کہ "الحلال بیّن" سے مراد "الحلال الخالص" ہی ہو اور "الحرام بیّن" سے "الحرام الخالص" ہی مراد ہو، البتہ پہلے احتمال کی طرح اس حلالِ خالص اور حرامِ خالص کا تعلق لوگوں کے علم کے ساتھ نہ ہو، یعنی "الحلال الخالص المعلوم عند الناس" اور الحرام الخالص المعلوم عند الناس" مراد نہ ہو بلکہ "الحلال الخالص عند اللہ وفی نفس الأمر" اور الحرام الخالص عند اللہ وفی نفس الأمر" مراد ہو۔ اس تاویل اور احتمال کی صورت میں یہ معنی سب سے پہلے جو احتمال بیان کیا گیا تھا کہ "کل ما هو حلال عند اللہ تعالیٰ فهو بیّن بوصف الحل یعرفه کل أحد بأنه حلال" اور "الحرام کل ما هو حرام عند اللہ تعالیٰ بوصف الحرمة یعرفه کل أحد بأنه حرام" کے معنی کی طرف راجع ہوگا جس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ عند اللہ اور فی الواقع اشیاء کی دو ہی قسمیں ہیں ❶ حلال ❷ حرام تیسری قسم مشتبہات کی کوئی گنجائش نہیں، لہذا یہ احتمال یہاں مراد لینا اِس وجہ سے درست نہیں کہ حدیثِ

باب کے اس جملہ میں حرام اور حلال کے علاوہ تیسری قسم "مشتبہات" کا بھی ذکر ہے (۲۹)۔

لیکن غور کرنے سے راجح یہی تیسرا احتمال معلوم ہوتا ہے، لیکن "خالص" سے وہ معنی مراد نہیں جو علامہ سندھی رحمۃ اللہ علیہ نے بتائے ہیں، بلکہ مراد "حلالِ محض" اور "حرام محض" ہے اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جو چیز حلالِ محض ہے وہ تو کھلی ہوئی ہے، لوگ جانتے ہیں کہ گیہوں کی روٹی اور چاول کھانا حلال ہے، اسی طرح لوگ اس کو بھی جانتے ہیں کہ سور کا گوشت اور شراب حرام ہیں، ہاں دیکھنے کی چیز مشتبہات ہیں جن کی حلت وحرمت میں اشتباہ ہے۔

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث کی یہی تشریح فرمائی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں "فمعناه أن الأشياء علیٰ ثلاثة أقسام، حلال بيّن واضح لايخفى حِلّه كالخبز، والفواكه، والزيت، والعسل، والسمن، ولبن مأكول اللحم، وبيضته، وغير ذلك من المطعومات، وكذلك الكلام والنظر والمشي وغير ذلك من التصرفات فيها: حلال بيّن واضح لاشك في حلّه، وأما الحرام البيّن فكالخمر، والخنزير، والميتة، والبول، والدم المسفوح، وكذلك الزنا، والكذب، والغيبة، والنميمة، والنظر إلى الأجنبية، وأشباه ذلك. وأما المشتبهات فمعناه أنها ليست بواضحة الحل والحرمة..." (۳۰)۔

اِس تیسری صورت اور علامہ سندھی کی ترجیح دی ہوئی دوسری صورت میں فرق یہ ہے کہ انھوں نے "بین" ہونے کو اشیاء کے حکم کی حلت وحرمت کے ساتھ متعلق کیا ہے کہ حلال اشیاء کا حکم واضح ہے اور حرام اشیاء کا حکم بھی واضح ہے، البتہ مشتبہات کے حکم کی تحقیق اور پھر ان سے اجتناب کی ضرورت ہے۔ جبکہ اس تیسری صورت میں بذاتِ خود شے کی حلت وحرمت کے بیّن ہونے کو بیان کیا گیا ہے کہ حلالِ محض اشیاء بھی معلوم ہیں اور حرامِ محض اشیاء بھی، البتہ مشتبہات کے بارے میں چونکہ شبہہ ہے اس لیے ان سے بچنا چاہیے۔ اور یہ مطلب حدیث کے جملے "الحلال بيّن والحرام بيّن وبينهما مشبهات" سے بغیر کسی قسم کی تاویل یا تکلف کے سمجھ میں آرہا ہے۔ اس لیے یہی معنی راجح ہوں گے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

"مشبہات" کی تحقیق

"مشبہات" میں پانچ روایتیں ہیں:۔

(۱) مشتبِہات: بابِ افتعال سے اسم فاعل جمع مؤنث کے صیغہ کے ساتھ۔ اس صورت میں

---

(۲۹) دیکھئے حاشیۃ السندی علیٰ صحیح البخاری (ج ۱ ص ۳۵۔ ۳۷)۔

(۳۰) شرح النووی علیٰ صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۸) کتاب البیوع، باب أخذ الحلال وترک الشبہات۔

اس کی وجہِ تسمیہ یہ ہوگی کہ چونکہ ان میں طرفین متخالفین میں سے ہر ایک کے ساتھ مشابہت موجود ہوتی ہے کہ بعض اوقات ایک طرف کے ساتھ مشابہت ہوتی ہے اور بعض اوقات طرفِ مخالف کے ساتھ، اس طرح ان میں اشتباہ ہوجاتا ہے۔

(۲) متشَبِّہات: یہ بابِ تفعل سے اسمِ فاعل کا صیغہ ہے، اس میں اور پہلے معنی میں کوئی فرق نہیں سوائے اس کے کہ بابِ تفعل میں تکلف کے معنی ہوتے ہیں۔

(۳) مُشَبَّہات: بابِ تفعیل سے بصیغۂ اسمِ مفعول۔ اس صورت میں اس کے معنی ہوں گے "إنها مشبَّهات بغيرها مما لم يتيقن فيه حكمها على التعيين" یعنی ان امور کو ایسی چیزوں کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے جن میں متعین حکم یقینی نہیں۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ اس کے معنی ہیں "مشبهات بالحلال" کہ ان امور کو حلال اشیاء کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔

(۴) مُشَبِّہات: بابِ تفعیل سے بصیغۂ اسمِ فاعل، اس کے معنی ہیں "إنها تشبه أنفسها بالحلال"۔

(۵) مُشْبِہات: بابِ افعال سے بصیغۂ اسمِ فاعل۔ اس کے وہی معنی ہیں جو چوتھے معنیٰ کے ہیں (۳۱)۔

پھر اس بات میں اختلاف ہے کہ یہاں "مشتبہات" سے مراد کیا ہے؟

(۱) علامہ خطابی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ امور ایسے ہیں جو کچھ لوگوں پر تو مشتبہ رہتے ہیں اور کچھ پر نہیں، یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ امور فی ذاتہا مشتبہ ہیں اور اصولِ شریعت میں ان کا کوئی بیان نہیں ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ہر چیز کا حکم بیان فرمادیا ہے اور دلیل بھی قائم فرمادی ہے، لیکن چونکہ بیان کبھی تو جلی ہوتا ہے، اور تمام لوگ اُسے جان لیتے ہیں اور کبھی خفی ہوتا ہے، خاص خاص علماء ہی اُسے جان سکتے ہیں جو اصولِ فقہ میں مہارت رکھنے والے، نصوص کے معانی کا صحیح ادراک کرنے والے، قیاس، استنباط اور کسی شے کو اس کی نظیر و مثل پر رد کرسکنے والے ہوں، اس لیے ان امور میں شبہہ اور اشتباہ پیدا ہوجاتا ہے (۳۲)۔

خطابی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس بات کی دلیل کہ یہ امور بذاتِ خود مشتبہ نہیں، یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہیں "لا یعرفها کثیر من الناس" اس کا مفہوم یہی ہے کہ کچھ لوگ جانتے ہیں اگرچہ وہ تھوڑے ہیں، لہذا جب بعض کے نزدیک وہ امر معلوم ہے تو وہ شے فی نفسہ مشتبہ نہیں ہے۔

---

(۳۱) دیکھئے عمدۃ القاری (ج۱ص۲۹۷)۔

(۳۲) معالم السنن (ج۵ص۶) کتاب البیوع، باب فی اجتناب الشبهات۔

خطابی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جس شخص کو اس قسم کا اشتباہ پیش آئے اس کو شک دور ہونے تک توقف کرنا چاہیے اور بغیر انشراح کے اقدام نہیں کرنا چاہیے، کیونکہ بغیر احتیاط کے اگر اقدام کرلیا جائے تو ممکن ہے وہ کسی حرام میں پھنس جائے، یہی "حمی" سے بچنے کا مطلب ہے جس کی یہاں مثال دی گئی ہے۔

امام خطابی رحمۃ اللہ علیہ کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ ان امور کا مشتبہ ہونا اضافی ہے، یعنی ان لوگوں کی نسبت سے یہ مشتبہ ہیں جو حکم سے ناواقف ہیں، اور ان کے نزدیک شبہات سے بچنے کا مطلب یہ ہے کہ ناواقف شخص بغیر بصیرت والنشراح کے اقدام نہ کریں، اگر بصیرت موجود ہو تو وہ اقدام کرسکتے ہیں۔

(۲) امام نووی رحمۃ اللہ علیہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ "مشبہات" سے وہ امور مراد ہیں جن میں دلائلِ حلت وحرمت متعارض ہوں، حتی کہ اگر مجتہد اجتہاد کرکے کسی دلیل کی بنیاد پر جانبِ حلت کو ترجیح دے دے تب بھی وہ امر مشتبہ رہے گا۔ اس میں ورع یہ ہے کہ اس امر کا ارتکاب بالکل نہ کیا جائے کیونکہ ممکن ہے اجتہاد میں خطا واقع ہو (۳۳)۔

حاصل اس قول کا یہ ہے کہ "مشتبہات" سے مراد وہ امورِ اجتہادیہ ہیں جن میں کوئی نص یا اجماع موجود نہ ہو، اور "توقی الشبہات" سے مراد احتیاط وورع کو بر سبیلِ تقویٰ اختیار کرنا ہے نہ کہ بر سبیلِ فتویٰ۔

(۳) علامہ مازری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حدیث میں "مشتبہات" سے مکروہ امور مراد ہیں، اور مقصود یہاں ان مکروہات کے ارتکاب سے بچنے پر آمادہ کرنا ہے، کیونکہ بہت سے لوگ مکروہات کا ارتکاب کر بیٹھتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ یہ حرام نہیں ہیں، جبکہ ان کا یہ عمل محرمات تک پہنچا سکتا ہے (۳۴)۔

(۴) بعض علماء فرماتے ہیں کہ "مشتبہات" سے یہاں وہ مباح امور مراد ہیں جن سے بچنا اور احتیاط کرنا اچھا ہے (۳۵)، یہی وجہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے بعد آپ کے خلفاء اور اکثر صحابۂ کرام مباحات سے بھی کنارہ کش رہتے تھے، چنانچہ وہ اچھے کھانے، اچھے لباس اور اچھے مکان سے بھی دور رہتے تھے اور کھردری زندگی گذارنے کے عادی تھے۔

ان اقوال میں آخری دونوں اقوال ضعیف ہیں، مکروہ اور مباح کا "مشتبہات" میں دخل نہیں۔ البتہ پہلی دونوں صورتیں "مشتبہات" میں داخل ہیں، بلکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اشتباہ کی جتنی صورتیں ہیں وہ سب "مشتبہات" میں داخل ہیں ان سب سے اجتناب کرنا چاہیے (۳۶) مثلاً:۔

(۳۳) دیکھئے شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۸) کتاب البیوع، باب أخذ الحلال وترک الشبہات۔

(۳۴) دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۳۰۰)۔

(۳۵) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۷)۔

(۳۶) دیکھئے تکملۃ فتح الملہم (ج ۱ ص ۶۲۳)۔

۱ ۔ کبھی تو یہ اشتباہ تعارضِ ادلّہ کی وجہ سے ہوگا کہ ایک دلیل حرمت پر دال ہے اور ایک دلیل حلّت پر ۔ اب مجتہد کو ترجیح دینے میں دشواری ہوتی ہے ، جیسے ماءِ مشکوک کا مسئلہ ہے ، لہذا اس سے بچنا ہی بہتر ہے ۔

۲ ۔ کبھی یہ اشتباہ تحقیقِ مناط میں اختلاف کی وجہ سے ہوتا ہے ، مثلاً دارالحرب کے احکام کچھ ہیں اور دارالاسلام کے احکام ان سے جدا کچھ اور ۔ اب کسی ایک ملک کے بارے میں اختلاف ہوگیا کہ آیا اس کو دارالحرب قرار دیا جائے یا دارالحرب قرار نہ دیا جائے ، یہاں دارالحرب ہونا جو مناطِ حکم ہے اس میں اختلاف ہوگیا ، اس لیے احکام میں اشتباہ پیش آجائے گا ، ایسی صورت میں احتیاط اسی صورت میں ہے کہ جو چیز دارالحرب قرار دیے جانے کی صورت میں جائز ہورہی تھی اس سے اجتناب کیا جائے ، کیونکہ احتمال ہے کہ دارالحرب نہ ہو ۔

۳ ۔ کبھی اشتباہ اِس بنیاد پر پیش آتا ہے کہ ایک چیز من وجہٍ شریعت کے نزدیک حلال ہوتی ہے اور وہی چیز من وجہٍ اس کی نظر میں حرام بھی ہوتی ہے ، مثلاً حدیث میں عورتوں کو زیارتِ قبور سے منع کیا گیا ہے (۳۷) ، لیکن ساتھ ساتھ ایک حدیث میں ہے "ولم یعزم علینا" (۳۸) ، یعنی قبرستان نہ جانے کو ہم پر واجب نہیں کیاگیا ۔ اس کی وجہ سے اب اشتباہ پیدا ہوگیا لہذا اب احتیاط اسی میں ہوگی کہ اس کو ترک کیا جائے ۔

۴ ۔ بعض اوقات اشتباہ بایں طور پیدا ہوتا ہے کہ ایک چیز شریعت کی نظر میں حلال ہے ، لیکن اس کے اندر حرمت کا بھی کوئی قرینہ موجود ہے یا حرمت کے لیے حجت ناقصہ موجود ہے ۔
جیسے حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ اور عبد بن زمعہ کے درمیان زمعہ کی جاریہ کے بیٹے کے بارے میں اختلاف ہوا ، عبد بن زمعہ کا دعویٰ تھا کہ یہ میرا بھائی ہے "ولد علیٰ فراش أبی" اور حضرت سعد کا کہنا یہ تھا کہ میرے بھائی عتبہ بن ابی وقاص نے وصیت کی تھی کہ زمعہ کی جاریہ کا بیٹا میرا ہے ، ان کا دعویٰ یہ تھا کہ مجھے ملنا چاہیے ۔
حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے درمیان فیصلہ فرمایا "الولد للفراش وللعاهر الحجر"

---

(۳۷) کما روی أبو هریرة رضی الله عنه: "أن رسول الله ﷺ لعن زوّارات القبور" أخرجه الترمذی فی جامعه، فی کتاب الجنائز، باب ماجاء فی کراهیة زیارة القبور للنساء، رقم (۱۰۵۶) وابن ماجه فی سننه، فی کتاب الجنائز، باب ماجاء فی النهی عن زیارة النساء القبور، رقم (۱۵۷۶) ۔
وعن ابن عباس رضی الله عنهما قال: "لعن رسول الله ﷺ زائرات القبور ..." أخرجه النسائی فی سننه (ج ۱ ص ۲۸۷) فی کتاب الجنائز، باب التغلیظ فی اتخاذ السرج علی القبور ـ وأبوداود فی سننه، فی کتاب الجنائز، باب فی زیارة النساء القبور، رقم (۳۲۳۶) ۔
(۳۸) عن أم عطیة رضی الله عنها قالت: "نُهِینا عن اتباع الجنائز ولم یُعزَم علینا" (رواه البخاری فی صحیحه، فی کتاب الجنائز، باب اتباع النساء الجنائز، رقم (۱۲۷۸) ومثله عند مسلم (ج ۱ ص ۳۰۴) کتاب الجنائز، باب فی نهی النساء عن اتباع الجنائز من غیر عزیمة) ۔

بچہ صاحبِ " فراش " کا ہوگا اور زانی کے لیے حرمان ہے۔ چنانچہ آپ نے وہ بچہ عبدبن زمعہ کو دے دیا ، گویا کہ شریعت کی نظر میں وہ بچہ عبدبن زمعہ کا بھائی ہوا ، اور اسی نسبت سے ام المؤمنین حضرت سودہ بنت زمعہ رضی اللہ عنہا کا بھی بھائی ہوا ، لیکن آپ نے اپنی زوجۂ مطہرہ حضرت سودہ رضی اللہ عنہا کو حکم دیا "احتجبی منہ یا سودۃ" اس کی وجہ یہی ہے کہ ایک طرف شریعت کی نظر میں اس سے پردہ نہیں ہے ، دوسری طرف حرمت کا قرینہ بھی موجود ہے کہ وہ بچہ شکل و شباہت میں عتبہ بن ابی وقاص کے مشابہ تھا ، اگرچہ شرعاً یہ معتبر نہیں ہے لیکن چونکہ ایک قرینہ ضرور ہے اس لیے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سودہ رضی اللہ عنہا کو اس سے پردہ کا حکم دیا (۳۹)۔

اسی طرح حضرت عقبۃ بن حارث رضی اللہ عنہ نے ایک عورت سے نکاح کیا تھا ، نکاح کے بعد ایک خاتون آئیں اور کہا کہ میں نے تو عقبہ اور اس کی بیوی دونوں کو دودھ پلایا تھا ، یہ دونوں رضاعی بھائی بہن ہیں لہذا ان کے درمیان نکاح کیسے ہوگا ؟ حضرت عقبہ نے تو کہہ دیا "ما أعلم أنک قد أرضعتِنی ، ولا أخبرتِنی" اسی طرح ان کے سسرال والوں نے بھی کہا "ماعلمنا أرضعت صاحبتنا" پھر یہ مقدمہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پیش ہوا ، یہاں حجت تامہ نہیں ہے کہ دومرد ہوں ، یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں ، بلکہ حجتِ ناقصہ ہے یعنی صرف ایک عورت ہے لیکن اس کے باوجود حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو جدا ہونے کے لیے فرمادیا (۴۰)۔ یہ حکم اس وجہ سے دیا گیا کہ مشتبہات سے اجتناب ہونا چاہیئے۔

۵۔ بعض اوقات اشتباہ بایں طور پیش آتا ہے کہ ایک چیز بالکل حلال ہے ، کسی قسم کا اشتباہ نہیں ، لیکن دوسروں کو غلط فہمی ہوتی ہے ، جیسے تہمت کے مواقع پر عموماً ایسا ہوتا ہے کہ آپ ایک درست اور جائز کام کررہے ہیں لیکن چونکہ موضعِ تہمت ہے اس لیے دوسرے کو مغالطہ ہوتا ہے ، ایسی صورت میں بھی احتیاط کرنی چاہیے۔

دیکھئے ! حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اعتکاف میں تھے ، رات کا وقت تھا حضرت صفیہ رضی اللہ عنہا آپ کے پاس آئیں ، جب وہ جانے لگیں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کو چھوڑنے کے لیے مسجد کے دروازے تک تشریف لائے ، وہاں سے دو انصاری صحابی گذر رہے تھے ، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ خیال کرتے ہوئے کہ شیطان ان کے دلوں میں کوئی وسوسہ نہ ڈال دے ، فرمایا "ھذہ صفیة" گویا آپ نے

---

(۳۹) تفصیلی واقعہ کے لیے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۷۶) کتاب البیوع ، باب تفسیر المشبہات۔

(۴۰) دیکھئے مشکاۃ المصابیح (ج ۲ ص ۲۷۳ و ۲۷۴) کتاب النکاح ، باب المحرمات ، الفصل الأول ، وانظر صحیح البخاری (ج ۱ ص ۲۷۶) کتاب البیوع ، باب تفسیر المشبہات۔ و (ج ۲ ص ۷۶۴ و ۷۶۵) کتاب النکاح ، باب شہادۃ المرضعة۔

ایک غلط فہمی جو پیدا ہوسکتی تھی اس کو دور فرما دیا (۴۱)۔

حاصل یہ ہے کہ جتنی چیزیں اشتباہ کی ہیں ان سب سے بچنا اور احتیاط کرنا چاہیے، البتہ یہ اجتناب کبھی تو واجب ہوگا اور کبھی مستحب۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ :۔

اشتباہ یا تو کسی عامی کو پیش آئے گا یا مجتہد کو۔

عامی کو پیش آنے کی صورت میں اس کی وجہ یا تو یہ ہوگی کہ وہ عارف بالحکم نہیں ہے اور نہ ہی کسی مجتہد و مفتی سے اس نے سوال کیا، اس صورت میں تو اجتناب وتوقّی واجب ہے۔ اور یا اس کی وجہ یہ ہوگی کہ مجتہدین اور اہلِ افتاء حضرات کا اختلاف ہوگیا اور علم و ورع کے اعتبار سے ایک مفتی کو دوسرے مفتی پر ترجیح دینا مشکل ہے، ایسی صورت میں اجتناب و احتیاط کا حکم استحباباً ہوگا۔

اور اگر اشتباہ مجتہد کو پیش آیا ہو تو اس کی وجہ یا تو یہ ہوگی کہ اس نے خاص اُس مسئلہ کے حکم پر غور و فکر اور اجتہاد نہیں کیا، اس صورت میں یہ مجتہد "عامی" کے حکم میں ہے۔ اور اگر اشتباہ اُسے تعارضِ ادلّہ کی وجہ سے اور ترجیح نہ دے سکنے کی وجہ سے پیش آیا ہو تو احتیاط و تورّع واجب ہے۔ کیونکہ محرّم کو مبیح پر ترجیح حاصل ہوتی ہے لیکن اگر ادلّہ کا تعارض تو ہے لیکن اباحت کو تحریم پر ترجیح بھی دے دی گئی تو ایسی صورت میں توقّی مستحب ہے۔ (۴۲) واللہ اعلم

تنبیہ

ایک بات یہاں یہ یاد رکھنے کی ہے کہ ایک چیز ہے "مشتبہات" اور ایک چیز ہے "وساوس" دونوں میں فرق ہے۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے بھی فرق کیا ہے چنانچہ ایک باب قائم کیا ہے "باب من یتنزہ من الشبہات" (۴۳) یہاں تلقین ہے کہ "مشتبہات" سے بچنا چاہیے اور ایک ترجمہ قائم کیا ہے: "باب من لم یر الوساوس ونحوھا من الشبہات" (۴۴) یعنی وساوس شبہات اور مشتبہ اشیاء میں داخل نہیں ہیں، لہذا مشتبہات سے تو بچنے کا حکم ہے لیکن وساوس کی پروا نہیں کرنی چاہیے۔

اس کی صورت یوں ہوسکتی ہے کہ کوئی آدمی کسی چیز میں کوئی ایسا احتمال پیش کرے جو ناشئ من

---

(۴۱) دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۷۳) کتاب الصوم، باب زیارۃ المرأۃ زوجھا فی اعتکافہ۔

(۴۲) دیکھئے تکملۃ فتح الملہم (ج ۱ ص ۶۲۳)۔

(۴۳) دیکھئے (ج ۱ ص ۲۷۶) کتاب البیوع۔

(۴۴) حوالۂ بالا۔

دلیل صحیح نہ ہو، مثلاً مسلمان کا مذبوحہ جانور ہے، اس میں کوئی احتمال نکالے کہ ممکن ہے اس نے تسمیہ پڑھ کر ذبح نہ کیا ہو، لہذا اس کا کھانا جائز نہیں!! یہ وسوسہ ہے اس کا اعتبار نہیں ہوگا۔

یا مثلاً کسی کے پاس کچھ پانی ہے اور کوئی علامت ایسی نہیں جس کی وجہ سے اس پانی کو ناپاک کہا جائے، لیکن وہ احتمال نکالتا ہے کہ ممکن ہے کہ جن لائنوں سے یہ پانی آرہا ہے ان میں نجس پانی مل رہا ہو۔ ایسے وسوسے کا اعتبار نہیں ہوگا۔ واللہ اعلم۔

فمن اتقى المشبهات استبرأ لدينه وعرضه

پھر جو کوئی شبہہ کی چیزوں سے بچتا ہے وہ اپنے دین و آبرو کو بچالیتا ہے۔

اِس حدیث کے پہلے حصہ "الحلال بیّن..." میں احکام و مسائل کی طرف اشارہ ہے کہ حلال و حرام سب شریعت نے واضح کردیے ہیں اور اب اِس دوسرے حصہ "فمن اتقى المشبهات..." میں حوادث و وقائع کی طرف اشارہ ہے جن کے لیے ایک عُرفی ضابطہ ذکر فرمادیا گیا ہے کہ عملی زندگی میں پیش آنے والے جن واقعات سے انسان کا سابقہ پڑتا ہے وہ واقعات و حوادث اگر مشبہات کی قبیل میں سے ہوں تو ان سے عرفاً بھی اجتناب کرنا چاہیے کہ اس سے آدمی کا دین اور اس کی آبرو محفوظ رہتی ہے۔

حاصل یہ ہے کہ جو شخص مشتبہات سے اجتناب کرے گا اس پر شرعی حیثیت سے کوئی نکتہ چینی نہیں ہوگی۔ ایک آدمی دوا اس شبہے سے نہیں پیتا کہ اس میں "الکحل" ہے تو اس کے دین پر بھی نکتہ چینی نہیں ہوتی اور اس کی آبرو کی بھی حفاظت رہتی ہے اور اگر کوئی آدمی احتیاط نہیں کرتا تو لوگ کم از کم یہ تو کہیں گے کہ وہ اس سلسلہ میں احتیاط نہیں کرتا۔

یہاں سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مشتبہات میں پڑنے سے دنیوی نقصان بھی ہے کہ لوگ بُرا بھلا کہتے ہیں اور طعن و تشنیع کرتے ہیں جس سے آبرو ریزی ہوتی ہے۔ اور اس میں دینی مضرت بھی ہے کہ دین بالکل صاف ستھرا نہیں رہتا، اندیشہ ہوتا ہے کہ آگے چل کر شیطان کے اغواء سے محرّماتِ محضہ میں واقع ہوجائے۔ اگر وہ مشتبہات سے بچا رہے گا تو اس کی آبرو بھی لوگوں کی عیب جوئی اور زبان درازی سے محفوظ رہے گی اور دین بھی اغوائے شیطانی سے مامون رہے گا (۴۵)۔

ومن وقع في الشبهات كراع يرعى حول الحمى يوشك أن يواقعه

اور جو ان شبہہ کی چیزوں میں پڑگیا (سو وہ حرام میں پڑگیا) اس کی مثال اس چرواہے کی ہے جو (شاہی)

(۴۵) دیکھئے فضل الباری (ج۱ ص۵۴٦)۔

چراگاہ کے اردگرد چَراتا ہو ، قریب ہے کہ وہ جانوروں کو اس میں داخل کردے ۔

بخاری شریف کی تمام روایات میں یہ جملہ اسی طرح ہے : ”من وقع فی الشبہات کراع...“ (۴٦) اس میں اگر ”مَن“ کو شرطیہ مانیں تو جزا محذوف ہوگی ”وقع فی الحرام“ جیساکہ مسلم شریف کی روایت میں جزا یہی مذکور ہے (۴۷) ۔ اس صورت میں ”کراعٍ یرعیٰ...“ جملہ مستأنفہ ہوگا جس کا مقصود مثال پیش کرکے تنبیہ بالشاہد علی الغائب ہے (۴۸) ۔

دوسری صورت یہ بھی ممکن ہے کہ ”مَن“ شرطیہ نہ ہو ، بلکہ موصولہ ہو ، اس صورت میں کچھ محذوف نہیں ہوگا ، اور مطلب ہوگا ”الذی وقع فی الشبہات مثل راعٍ یرعیٰ...“ (۴۹) ۔

لیکن اولیٰ اور ارجح پہلی ہی صورت ہے کیونکہ دارمی نے امام بخاری کے شیخ ابو نعیم ہی کے طریق سے روایت تخریج کی ہے جس میں ”وقع فی الحرام“ مذکور ہے (۵۰) ، اسی طرح صحیح مسلم میں بھی زکریا بن ابی زائدہ رحمۃ اللہ علیہ کے طریق سے روایت مروی ہے (جیساکہ یہاں بھی ان ہی کے طریق سے ہے) اس میں بھی ”وقع فی الحرام“ کی تصریح موجود ہے (۵۱) ۔

الحِمیٰ : حمیٰ محفوظ جگہ کو کہا جاتا ہے ، قدیم زمانے میں دستور یہ تھا کہ ملک کے ملوک و رؤساء زمین کا کچھ حصّہ اپنے واسطے محصور و محفوظ کرلیتے تھے (۵۲) ، اس میں جو گھاس اور سبزہ ہوتا تھا ان ہی کے جانور چرتے تھے ، اگر کوئی دوسرا وہاں چراتا تھا اس کو سزا دی جاتی تھی ۔ پھر جانور کا خاصہ یہ ہے کہ جب وہ چررہا ہو اور چرتے چرتے ایسی جگہ پر پہنچ جائے جہاں کھیت سامنے ہو اور اندر خوب سبزہ ہو ، وہ موقعہ پاتے ہی ایک دم اندر گھس جاتا ہے ، چرواہا روکتا ہی رہتا ہے لیکن روک نہیں پاتا ، اسی لیے سمجھدار چرواہے اپنے جانوروں کو دور رکھتے ہیں تاکہ پریشانی نہ ہو ۔

اس مثال کا مطلب واضح ہے کہ انسان خود تو راعی ہے اور اس کا نفس وہ جانور ہے جسے یہ چَراتا ہے ۔ اگر انسان نے اس جانور کو ”حِمی اللہ“ یعنی چراگاہِ حق میں جانے سے نہ روکا تو چرنے اور چرانے

(۴٦) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۸) ۔

(۴۷) دیکھئے صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۸) کتاب البیوع ، باب أخذ الحلال و ترک الشبہات ۔

(۴۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۸) ۔

(۴۹) حوالۂ بالا ۔

(۵۰) سنن الدارمی (ج ۲ ص ۳۱۹) فاتحۃ کتاب البیوع ، باب فی : الحلال بیّن والحرام بیّن ، رقم (۲۵۳۱) ۔

(۵۱) دیکھئے صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۸) ۔

(۵۲) دیکھئے النہایۃ لابن الأثیر (ج ۱ ص ۴۴۷) ۔ نیز دیکھئے فتح الباری (ج ۵ ص ۴۴) کتاب المساقاۃ ، باب : لاحمی إلا للہ ولرسولہ صلی اللہ علیہ وسلم ۔

والا دونوں مجرم ہوں گے چراگاہِ حق محرّمات ہیں اور اس کا ماحول مشتبہات ہیں، جس نے اپنے نفس کو مشتبہات کے لیے آزاد چھوڑا وہ یقیناً محرمات میں بھی جاسکتا ہے، کیونکہ محرّمات سرکاری چراگاہ ہیں، شاہی چراگاہ نہایت خوشنما اور نظر فریب ہوتی ہے، مگر اس سے بچنا ضروری ہوتا ہے۔ ان خوشنما اور دلفریب محرّمات سے بچنے کے لیے ضروری ہے کہ آدمی مشتبہات سے بچے کیونکہ یہ حلال و حرام کے بین بین ہیں جو ان سے بچے گا وہ حرام سے بطریقِ اولیٰ بچے گا، کیونکہ حرام کی گھاٹی اس کے بعد ہے، بلکہ جو آدمی مباحات میں غلو کرتا ہے وہ مکروہات تک پہنچ جاتا ہے اور جو مکروہات میں احتیاط نہیں کرتا وہ حرام تک پہنچ جاتا ہے (۵۳)۔

علامہ ناصر الدین ابن المنیّر رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے شیخ، اسکندریہ کے زاہد ابوالقاسم منصور (یا ابوالقاسم بن منصور) قبّاری رحمۃ اللہ علیہ (۵۴) سے نقل کیا ہے وہ فرمایا کرتے تھے "المکروہ عَقَبۃ بین العبد والحرام، فمن استکثر من المکروہ تطرق إلی الحرام، والمباح عَقَبۃ بینہ وبین المکروہ، فمن استکثر منہ تطرق إلی المکروہ" (۵۵) یعنی مکروہ بندہ اور حرام کے درمیان ایک گھاٹی ہے جو مکروہات کا زیادہ ارتکاب کرے گا وہ حرام تک جا پہنچے گا اور اسی طرح مباح بھی بندہ اور مکروہ کے درمیان ایک گھاٹی ہے، جو مباحات میں غلو کرے گا وہ مکروہات تک ضرور پہنچ جائے گا۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں (۵۶) کہ یہ مفہوم دراصل ایک حدیث سے ماخوذ ہے جو ابن

---

(۵۳) دیکھئے فضل الباری (ج ۱ ص ۵۴۶ و ۵۴۷)۔

(۵۴) ان کا نام صاحبِ قاموس نے "ابو القاسم منصور" لکھا ہے، علامہ زبیدی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے "ویقال: أبو القاسم بن منصور کما فی التبصیر للحافظ" دیکھئے تاج العروس (ج ۳ ص ۴۷۸)۔ جبکہ حافظ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ نے ان کا پورا نام "محمد بن منصور بن یحیی ابو القاسم قباری" لکھا ہے۔

ان کے حالات میں انھوں نے لکھا ہے کہ "یہ اپنے ایک باغ میں رہتے تھے، وہی باغ ان کا ذریعۂ آمدنی تھا، نہایت متورع تھے، لوگوں کو اس کے پھل میں سے کھلایا کرتے تھے، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کیا کرتے تھے، حکمرانوں کو مؤثر انداز سے ظلم سے روکتے تھے، چنانچہ حکمران بھی ان کی باتیں سنتے اور مانتے تھے، لوگ ان کی زیارت کے لیے آتے تو وہ ایک کھڑکی سے جھانک کر ان سے بات چیت کرلیا کرتے تھے، لوگ اس پر بھی بہت خوش ہوتے تھے۔ ان کا ایک بہت ہی عجیب واقعہ معروف ہے کہ انھوں نے اپنا ایک جانور کسی کے ہاتھ فروخت کیا، چند دنوں کے بعد وہ شخص جانور لے کر آیا اور بتایا کہ آپ کا جانور ہمارے ہاں کچھ نہیں کھاتا، انھوں نے اس سے پوچھا کہ تمھارا مشغلہ کیا ہے؟ اس نے بتایا کہ میں والی کا درباری رقاص ہوں شیخ نے اس کی طرف دیکھا اور فرمایا کہ ہمارا جانور حرام نہیں کھاتا، اس کے بعد اُسے دراہم واپس کئے، چونکہ وہ دراہم مخلوط ہوگئے تھے اور امتیاز کی صورت نہ تھی اس لیے ان دراہم کے علاوہ دوسرے دراہم بھی دے دیے۔ لوگوں نے تبرک سمجھ کر ایک ایک درہم کو تین تین درہم کے بدلے میں خریدا۔ ۶۶۲ھ میں ان کا انتقال ہوا، انھوں نے کل پچاس درہم کے برابر سامان اپنے پیچھے چھوڑا، لوگوں نے یہ سامان پچیس ہزار درہم میں خرید لیا۔ دیکھئے "البدایۃ والنہایۃ (ج ۱۳ ص ۲۴۳ و ۲۴۴)۔

(۵۵) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۷)۔

(۵۶) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۷)۔

حبان رحمۃ اللہ علیہ نے نقل کی ہے "اجعلوا بینکم وبین الحرام سترۃ من الحلال، من فعل ذلک استبرأ لدینہ وعرضہ، ومن أرتع فیہ کان کالمُرتِع الیٰ جنب الحمیٰ" (٥٧)۔

ألا وإن لکل مَلِک حمی، ألا إن حمی اللہ فی أرضہ محارمہ

سنو! ہر بادشاہ کی ایک مخصوص چراگاہ ہوتی ہے، اس کی ایک مخصوص زمین ہوتی ہے جس میں کسی کو داخل ہونے یا چرانے کی اجازت نہیں ہوتی اور اللہ کا حمیٰ اس کی زمین میں اس کے محارم ہیں۔

یعنی اللہ تعالیٰ نے جن چیزوں کو حرام کردیا ہے ان کے قریب جانے کی اجازت نہیں ہوتی، اور اگر کوئی جاتا ہے تو سزا کا مستحق ہوتا ہے، ایسے ہی اگر کوئی خدائے پاک کے حمیٰ میں داخل ہوگا تو مستحقِ سزا ہوگا۔

یہاں یہ بات واضح رہے کہ حمیٰ یا چراگاہ کو مختص کرنا ہمارے نزدیک جائز نہیں، البتہ مصالحِ شرعیہ کی وجہ سے ضرورت پیش آجائے تو بات دوسری ہے (٥٨)، چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے "نقیع" کو "حِمیٰ" بنانا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے "شَرَف" اور "رَبَذہ" کو "حِمیٰ" بنانا ثابت ہے (٥٩)۔ اور یہ دینی مصلحت کی وجہ سے تھا (٦٠)۔

یہاں تشبیہ سے کوئی یہ نہ سمجھے کہ "حمیٰ" کا اختصاص جائز ہے کیونکہ تشبیہ سے تو کسی بات کو سمجھانا مقصود ہوتا ہے، تشبیہات سے مسائل ثابت نہیں ہوا کرتے اور نہ ہی ان سے احکام کا استنباط ہوتا ہے۔ لہذا یہاں جو تشبیہ ہے یہ تشبیہ المحمود بالمذموم ہے (٦١)۔ واللہ اعلم۔

فائدہ

ابو عمرو دانی رحمۃ اللہ علیہ نے بعض علماء سے نقل کیا ہے کہ یہ تمثیل شعبی رحمۃ اللہ علیہ کی طرف سے ادراج ہے، حدیث کا جزء نہیں۔

علامہ عینی اور حافظ ابن حجر رحمہما اللہ تعالیٰ نے اس بات کی تردید کی ہے اور تحقیق کرکے ثابت کیا

---

(٥٧) موارد الظمآن إلیٰ زوائد ابن حبان (ص ٦٣٣) کتاب الزھد، باب فی الورع، رقم (٢٥٥١)۔

(٥٨) دیکھئے عمدۃ القاری (ج ١٢ ص ٢١٣) کتاب المساقاۃ، باب: لا حمی إلا للہ ولرسولہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

(٥٩) انظر صحیح البخاری، کتاب المساقاۃ، باب: لا حمی إلا للہ ولرسولہ ﷺ۔

(٦٠) انظر العمدۃ (ج ١٢ ص ٢١٣) والفتح (ج ٥ ص ٤٤)۔

(٦١) دیکھئے فیض الباری (ج ١ ص ١٥٤)۔ وأنوار الباری (ج ٢ ص ١٩٨)۔

ہے کہ یہ تمثیل مُدرج نہیں، بلکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کا جزء ہے (۶۲)۔

ألا وإن فی الجسد مضغۃ إذا اصلحت صلح الجسد کلہ، وإذا فسدت فسد الجسد کلہ، ألا وھی القلب

سن لو! جسم کے اندر ایک ٹکڑا ہے جب وہ سنور جاتا ہے تو سارا جسم سنور جاتا ہے اور جب وہ بگڑ جاتا ہے تو پورا جسم بگڑ جاتا ہے، سن لو! وہ ٹکڑا "دل" ہے۔

"مضغہ" گوشت کے ٹکڑے کو کہتے ہیں (۶۳)۔

"صَلُحَ" اور "فَسَدَ" دونوں بابِ نصر سے مستعمل ہیں البتہ "صلح" بابِ کرم سے بھی مستعمل ہوتا ہے (۶۴)۔

"قلب" دل کو کہتے ہیں، کبھی "عقل" پر بھی قلب کا اطلاق کردیا جاتا ہے، چنانچہ فراء نے ارشاد باری تعالیٰ "إِنَّ فِي ذٰلِكَ لَذِكْرٰى لِمَنْ كَانَ لَهٗ قَلْبٌ" (۶۵) میں "قلب" کی تفسیر "عقل" سے کی ہے (۶۶)۔

بعض حضرات کے نزدیک "قلب" فؤاد کے لیے خاص ہے، جبکہ بعض حضرات دونوں کے ایک اور ہم معنیٰ ہونے کے قائل ہیں (۶۷)۔

"قلب" کی وجہِ تسمیہ یا تو اس کا "متقلب فی الأمور" ہونا ہے اور یا اس لیے کہ یہ اصل البدن اور خلاصۃ البدن ہے، اور خلاصۃ الشیء کو "قلب الشیء" کہتے ہیں (۶۸)۔ یا اس کے جسم میں "مقلوب" رکھے جانے کی وجہ سے اسے "قلب" کہا جاتا ہے (۶۹)۔

پھر چونکہ "قلب" بہت سے خواطر و واردات کا محل ورود ہوتا ہے اور اس کی کیفیت ایک نہیں

---

(۶۲) دیکھئے عمدۃ القاری (ج۱ص۳۰۲) وفتح الباری (ج۱ص۱۲۸)۔

(۶۳) فتح الباری (ج۱ص۱۲۸) وعمدۃ القاری (ج۱ص۲۹۸)۔

(۶۴) عمدۃ القاری (ج۱ص۲۹۸)۔

(۶۵) سورۃ ق/۳۷۔

(۶۶) عمدۃ القاری (ج۱ص۲۹۸)۔

(۶۷) عمدۃ القاری (ج۱ص۲۹۸)۔

(۶۸) فتح الباری (ج۱ص۱۲۸) وعمدۃ القاری (ج۱ص۲۹۸)۔

(۶۹) فتح الباری (ج۱ص۱۲۸)۔

رہتی اس لیے اس کو "قلب" کا نام دیا گیا، چنانچہ شاعر نے اسی معنی کی طرف اشارہ کیا ہے :۔

ما سُمِّيَ القلب الا من تقلبه
فاحذر على القلب من قلب وتحويل (۷۰)

لیکن یہاں یہ واضح رہے کہ "قلب" دراصل اُس مضغۂ صنوبری کا نام نہیں جو جسم انسانی میں ہے بلکہ "قلب" ایک لطیفہ کا نام ہے جو اس جسم کے اندر ہے، جیسے دماغ میں تمام حواسِ باطنہ ہیں حالانکہ جسم میں وہ نظر نہیں آتے بلکہ دماغ کی تشریح کرکے بتلایا جاتا ہے کہ فلاں حصہ میں حسِّ مشترک ہے، فلاں حصہّ میں حافظہ ہے، حالانکہ اگر دماغ کو لے کر دیکھا جائے تو سوائے دماغی جسم کے اور کچھ نہیں، ایسا ہی قلب ہے، جس طرح تمام جسمانی نظامِ حیات کا طبعی حیثیت سے اصل منبع قلب ہے، قلب کی حرکت بند ہونے سے سارا نظام ختم ہوجاتا ہے، اسی طرح روحانی اور شرعی حیثیت سے بھی تمام اعمال و جوارح کی درستی کا مدار لطیفۂ قلب کی صلاح و درستی پر ہے، اگر قلبی احوال اور روحانی ملکات درست نہیں ہوں تو ظاہری افعال و اعمال کا سارا نظام مختل ہوجائے گا (۷۱)۔

بظاہر یہاں اِس جملہ کا ماقبل سے کوئی تعلق و ارتباط نہیں ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ جملہ نہایت ہی حکیمانہ اور پر مغز ہے جس کا ماقبل سے نہایت ہی لطیف ارتباط و تعلق ہے۔

یہ ارتباط اس طرح ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے پہلے تو مشتبہات سے پرہیز کرنے اور بچنے کی ترغیب وتاکید فرمائی، اب بیان فرماتے ہیں کہ ان مشتبہات سے بچنے کا کیا طریقہ ہے؟ کس ذریعہ سے اُسے حاصل کیا جاسکتا ہے؟ تو فرمایا کہ قلب جو تمام جواہر و کمالات کا منبع ومخزن ہے اس کو درست کرلو پھر ہر قسم کے مشتبہات سے بچ سکوگے، یعنی قلب اگر صالح اور درست ہوا اس میں خوفِ خداوندی اور خشیتِ الٰہی ہوئی تو پھر مشتبہات سے بچنا آسان ہے، ہر عضو تمھارا متقی وپرہیزگار بن جائے گا اور اگر قلب کا حال بگڑ گیا اس میں خوفِ خدا نہ رہا تو پھر سب کچھ بگڑ جائے گا، ہر عضو تم کو گناہ و معاصی کی طرف کھینچنے لگے گا، اصل مشین یا انجن قلب ہے، اس کو درست کرلو وہ جدھر جائے گا اعضاء کے سب ڈبےّ اسی کے ساتھ اُدھر ہی جائینگے (۷۲)۔

بیہقی نے شعب الایمان میں ایک طویل روایت نقل کی ہے جس میں ہے "القلب ملک، وله جنود،

---

(۷۰) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۹۸)۔

(۷۱) فضل الباری (ج ۱ ص ۵۴۷)۔

(۷۲) دیکھئے فضل الباری (ج ۱ ص ۵۴۷ و ۵۴۸)۔

فإذا صلح الملک صلحت جنوده، وإذا فسد الملک، فسدت جنوده،..." (۷۳) ۔

خلاصہ یہ ہے کہ قلب جسمانی حیات و صلاحِ اعضاء وجوارح کے لیے منبع کی حیثیت رکھتا ہے کہ اس کے اندر اختلال کی وجہ سے سارے جسم میں اختلال پیدا ہوجاتا ہے، اسی طرح لطیفۂ قلب کے اوپر تمام روحانی کمالات کا مدار ہے، تمام اعمال و افعال کی شرعاً درستی اسی لطیفۂ قلب کی درستی پر موقوف ہے۔ قلب کے صلاح ہی پر روحانیت کی اصلاح وترقی، خشیتِ خداوندی اور اخلاقِ حمیدہ کا اہتمام موقوف ہے اور یہی مدارِ نجات ہیں۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

محلِ عقل

ابن بطّال رحمۃ اللہ علیہ نے حدیثِ باب سے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ محلِ عقل قلب ہے (۷۴) حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اس استدلال کو بطورِ استحسان نقل کیا ہے (۷۵)، جبکہ امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے کسی بھی جانب استدلال درست نہیں (۷۶) ۔

دراصل اس مسئلہ میں اختلاف ہے: ۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور متکلمین کے نزدیک محلِ عقل قلب ہے جبکہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور اطباء کے نزدیک محل عقل دماغ ہے (۷۷) ۔

ظاہرِ قرآن کریم سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب کی تائید ہوتی ہے جس میں ہے "فَتَكُوْنَ لَهُمْ قُلُوْبٌ يَّعْقِلُوْنَ بِهَا" (۷۸)

جبکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے ہم نوا اطباء اس سے استدلال کرتے ہیں کہ دیکھیے دماغ کے فاسد ہوجانے اور بگڑ جانے سے عقل فاسد ہوجاتی ہے، معلوم ہوا کہ محلِ عقل دماغ ہے (۷۹) ۔

حضرت شاہ صاحب کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ درحقیقت عقل کا اصل منبع قلب ہی ہے (۸۰)

(۷۳) رواہ البیہقی عن أبی ہریرۃ مرفوعاً وموقوفاً بطرق مختلفۃ، کمارواہ عن أبی سعید مرفوعاً أیضاً. انظر شعب الإیمان للبیہقی (ج۱ص۱۳۲۔۱۳۴) باب فی الإیمان باللہ عز وجل، فصل فی حدوث العالم، رقم (۱۰۹) و (۱۱۰) ۔

(۷۴) فتح الباری (ج۱ص۱۲۹) ۔

(۷۵) حوالۂ بالا ۔

(۷۶) عمدۃ القاری (ج۱ص۳۰۲) ۔

(۷۷) عمدۃ القاری (ج۱ص۳۰۲) ۔

(۷۸) الحج/۴۶۔

(۷۹) عمدۃ القاری (ج۱ص۳۰۲)

... الباری (ج۱ص۱۵۴، ۱۵۵) نیز دیکھئے درسِ بخاری (ج۱ص۳۰۰) ۔

لیکن چونکہ قلب اور دماغ میں اتصال ہوتا ہے اس لیے عقل کو جو اِدراک ہوتا ہے اس کی تصویر دماغ کے اندر منقش ہوتی ہے ، اور یہ بالکل ایسا ہے جیسے کہ بجلی کا بلب اور بٹن ، جب بجلی کا بٹن ایک جگہ دبایا جاتا ہے تو بلب دوسری جگہ روشن ہوتا ہے ، اسی طرح یہاں بھی قلب میں جو جنبش ہوتی ہے تو وہاں دماغ کے اِدراکات کی بتّیاں روشن ہوجاتی ہیں ۔ لہذا حاصل یہ ہوا کہ عقل کا محل درحقیقت قلب ہے اور یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اس عقل کے محل یعنی قلب میں ادراکات کا انتقاش نہیں ہوتا ، بلکہ یہ انتقاش دماغ میں ہوتا ہے ، چنانچہ نصوصِ قرآنیہ "إِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَذِكْرٰى لِمَنْ كَانَ لَهٗ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيْدٌ" (۸۱) ، "أَفَلَمْ يَسِيْرُوْا فِي الْأَرْضِ فَتَكُوْنَ لَهُمْ قُلُوْبٌ يَّعْقِلُوْنَ بِهَا..." (۸۲) اور "أَفَلَا يَتَدَبَّرُوْنَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلٰى قُلُوْبٍ أَقْفَالُهَا" (۸۳) سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ محلِ عقل درحقیقت قلب ہی ہے ، اگرچہ قلب و دماغ میں اس قدر قوی اتصال ہے کہ دماغ پر محلِ عقل ہونے کا گمان ہوتا ہے ، اسی قوتِ اتصال کی وجہ سے دماغ کے فاسد ہونے سے قلب پر اثر پڑتا ہے اور عقل ماؤف ہوجاتی ہے ۔ واللہ سبحانہ وتعالی أعلم۔

۳۸ – باب : أَدَاءُ الْخُمُسِ مِنَ الْإِيْمَانِ

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد

خمس [بضم الخاء والمیم وباسکانہا (۸۴)] غنیمت کا پانچواں حصہ مراد ہے ۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ باب قائم فرمایا ہے کہ خمس کی ادائیگی ایمان کے شعبہ میں سے ہے ۔ اس سے امام بخاری کا مقصد واضح ہے کہ وہ امورِ ایمان کو شمار کررہے ہیں ۔

ایک اشکال کا جواب

اس سے پہلے امورِ ایمان کے بارے میں "باب اتباع الجنائز من الإیمان" گذرا ہے ، درمیان میں چند ابواب کے بعد یہ باب قائم کیا ، سوال یہ ہے کہ اِس باب کو بھی وہیں "اتباع الجنائز" کے ساتھ ذکر کیوں نہیں کیا ؟ درمیان میں دیگر ابواب کیوں ذکر کئے ؟

---

(۸۱) سورۂ قٓ/۳۷۔

(۸۲) الحج/۴۶۔

(۸۳) محمد/۲۴۔

(۸۴) لسان العرب (ج۶ ص۷۰) مادہ "خمس"۔

اس کا جواب یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ایک لطیف بات کا لحاظ کیا ہے، وہ یہ کہ انھوں نے ماقبل میں جن اعمال کو ایمان یا اسلام سے متعلق قرار دیا تھا وہ تو روزمرّہ کے اعمال تھے، جبکہ یہ خمس کی ادائیگی مالِ غنیمت میں سے ہوتی ہے، اور مالِ غنیمت جہاد میں ملتا ہے، اور جہاد زندگی میں کبھی کبھی اور کسی کسی کو نصیب ہوتا ہے، سینکڑوں ہزاروں آدمی ایسے بھی ہیں کہ انھیں جہاد نصیب ہی نہیں ہوتا، اس لیے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے "أداء الخمس من الإیمان" کو بھی علیحدہ کرکے بیان کیا ہے (۸۵)۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ باب، اتباع الجنائز کے باب کے بعد اس لیے رکھا ہے کہ بسااوقات جہاد میں جب لوگ شہید ہوتے ہیں تو پہلے شہداء کو دفن کیا جاتا ہے، اس کے بعد غنیمت تقسیم ہوتی ہے اور اس سے خُمس نکالا جاتا ہے (۸۶)۔ واللہ اعلم۔

ماقبل کے باب سے ربط و مناسبت

اِس باب کی ماقبل کے باب سے مناسبت یہ ہے کہ ماقبل میں حلال اور حرام کا ذکر ہے، حلال مامور بہ ہے اور حرام منہی عنہ ہے، مذکورہ باب میں بھی یہی دونوں چیزیں ہیں مامور بہ اور منہی عنہ۔ مامور بہ مثلاً ایمان باللہ، ایمان بالرسول، اقامتِ صلوہ، ایتاءِ زکوہ، صیامِ رمضان اور ادائیگیِ خُمس، اور منہی عنہ مثلاً حنتَم وغیرہ ظروف کا استعمال (۸۷)۔

پھر یہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے "أداء الخمس من الإیمان" کا باب منعقد فرمایا ہے، جبکہ کتاب الجہاد کے اواخر میں "أداء الخمس من الدین" کا باب قائم فرمایا ہے (۸۸)۔ یہاں مسائلِ ایمان کی حیثیت سے ذکر کیا ہے اور وہاں غنیمت کے بیان کی حیثیت سے۔ واللہ اعلم۔

تنبیہ

پیچھے ہم بتاچکے ہیں کہ یہ لفظ "خُمس" (بضم الخاء) ہے اور اس سے مرأد مالِ غنیمت کا پانچواں حصہ ہے۔

لیکن بعض علماء فرماتے ہیں کہ یہ لفظ "خَمس" (بفتح الخاء) ہے اور اس سے مراد ارکانِ خمسہ

---

(۸۵) دیکھئے إیضاح البخاری (ج۴ص۴۲۶)۔

(۸۶) دیکھئے تقریرِ بخاری شریف (ج۱ ص۱۵۴)۔

(۸۷) عمدۃ القاری (ج۱ ص۳۰۲)۔

(۸۸) دیکھئے کتاب فرض الخمس، باب أداء الخمس من الدین، رقم (۳۰۹۵)۔

ہیں اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ارکانِ خمسہ کی ادائیگی ایمان کے شعبہ میں سے ہے۔

لیکن یہ بات تین وجوہ سے درست نہیں:۔

(۱) اوّل تو اس لیے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس باب میں جو حدیث ذکر کی ہے اس میں صرف "ارکانِ خمسہ" ہی کا ذکر نہیں بلکہ "خمُس" کا بھی ذکر ہے۔ لہٰذا "خمُس" کو چھوڑ کر باقی ارکانِ خمسہ کو ایمان کا شعبہ قرار دینا سمجھ میں نہیں آتا۔

(۲) دوسرے یہ کہ حدیثِ باب میں حج کا ذکر نہیں ہے۔

(۳) تیسرے یہ کہ ارکانِ خمسہ میں سے صلوٰۃ و زکوٰۃ وغیرہ پر مستقل تراجم ماقبل میں گذر چکے ہیں (۱) واللہ اعلم۔

۵۳ : حدّثنا عَلِيُّ بْنُ ٱلْجَعْدِ قَالَ : أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ ، عَنْ أَبِي جَمْرَةَ قَالَ : كُنْتُ أَقْعُدُ مَعَ ٱبْنِ عَبَّاسٍ (۲) يُجْلِسُنِي عَلَى سَرِيرِهِ ، فَقَالَ: أَقِمْ عِنْدِي حَتَّى أَجْعَلَ لَكَ سَهْمًا مِنْ مَالِي ، فَأَقَمْتُ مَعَهُ شَهْرَيْنِ ، ثُمَّ قَالَ : إِنَّ وَفْدَ عَبْدِ ٱلْقَيْسِ لَمَّا أَتَوُا ٱلنَّبِيَّ ﷺ قَالَ : (مَنِ ٱلْقَوْمُ ؟ أَوْ مَنِ ٱلْوَفْدُ) ؟. قَالُوا : رَبِيعَةُ . قَالَ : (مَرْحَبًا بِٱلْقَوْمِ ، أَوْ بِٱلْوَفْدِ ، غَيْرَ خَزَايَا وَلَا نَدَامَى) فَقَالُوا : يَا رَسُولَ ٱللهِ ، إِنَّا لَا نَسْتَطِيعُ أَنْ نَأْتِيَكَ إِلَّا فِي شَهْرِ ٱلْحَرَامِ ، وَبَيْنَنَا وَبَيْنَكَ هٰذَا ٱلْحَيُّ مِنْ كُفَّارِ مُضَرَ ، فَمُرْنَا بِأَمْرٍ فَصْلٍ ، نُخْبِرْ بِهِ مَنْ وَرَاءَنَا ، وَنَدْخُلْ بِهِ ٱلْجَنَّةَ . وَسَأَلُوهُ عَنِ ٱلْأَشْرِبَةِ : فَأَمَرَهُمْ بِأَرْبَعٍ ، وَنَهَاهُمْ عَنْ أَرْبَعٍ ، أَمَرَهُمْ : بِٱلْإِيمَانِ بِٱللهِ وَحْدَهُ ، قَالَ : (أَتَدْرُونَ مَا ٱلْإِيمَانُ بِٱللهِ وَحْدَهُ) . قَالُوا : ٱللهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ ، قَالَ : (شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا ٱللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ ٱللهِ ، وَإِقَامُ ٱلصَّلَاةِ ، وَإِيتَاءُ ٱلزَّكَاةِ ، وَصِيَامُ رَمَضَانَ ، وَأَنْ تُعْطُوا مِنَ ٱلْمَغْنَمِ ٱلْخُمُسَ) . وَنَهَاهُمْ عَنْ أَرْبَعٍ : عَنِ ٱلْحَنْتَمِ

---

(۱) دیکھئے فتح الباری (ج۱ ص۱۲۹) وعمدۃ القاری (ج۱ ص۳۰۳)۔

(۲) الحديث أخرجه البخاری فی صحيحه، فی كتاب العلم، باب تحريض النبی ﷺ وفد عبدالقيس علىٰ أن يحفظوا الإيمان والعلم، ويخبروا من وراءهم، رقم (۸۷) وفی كتاب مواقيت الصلاة، باب: منيبين إليه واتقوه...، رقم (۵۲۳) وفی كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة، رقم (۱۳۹۸) وفی كتاب فرض الخمس، باب: أداء الخمس من الدين، رقم (۳۰۹۵) ـ وفی كتاب المناقب، باب (بدون ترجمة، بعد باب نسبة اليمن إلى إسماعيل، رقم (۳۵۱۰) وفی كتاب المغازی، باب وفد عبدالقيس، رقم (۴۳۶۸) وفی كتاب الادب، باب قول الرجل: مرحبا، رقم (۶۱۷۶) وفی كتاب أخبار الآحاد، باب وصاة النبی ﷺ وفود العرب أن يبلغوا من وراءهم، رقم (۷۲۶۶) وفی كتاب التوحيد، باب قول الله تعالىٰ: والله خلقكم وما تعملون، رقم (۷۵۵۶) ـ ومسلم فی صحيحه، فی كتاب الإيمان، باب الأمر بالإيمان بالله تعالىٰ... رقم (۱۲۴) و(۱۲۵) و(۱۲۶) ـ والنسائی فی سننه (ج۲ ص۲۷۱) فی كتاب الإيمان وشرائعه، باب أداء الخمس، رقم (۵۰۳۴)، وأبو داود فی سننه، فی كتاب الأشربة، باب فی الأوعية، رقم (۳۶۹۲) و(۳۶۹۴) و(۳۶۹۶) ـ والترمذی فی جامعه، فی كتاب الإيمان، باب فی إضافة الفرائض إلى الإيمان، رقم (۲۶۱۱) وابن ماجه فی سننه، فی كتاب الزهد، باب الحلم، رقم (۴۱۸۶)۔

وَالدُّبَّاءِ وَالنَّقِيرِ وَالْمُزَفَّتِ . وَرُبَّمَا قَالَ : (الْمُقَيَّرِ) . وَقَالَ : (احْفَظُوهُنَّ وَأَخْبِرُوا بِهِنَّ مَنْ وَرَاءَكُمْ) .
[٨٧ ، ٥٠٠ ، ١٣٣٤ ، ٢٩٢٨ ، ٣٣١٩ ، ٤١١٠ ، ٤١١١ ، ٥٨٢٢ ، ٦٨٣٨ ، ٧١١٧]

تراجم رجال

(۱) علی بن الجعد ـ یہ ابو الحسن علی بن الجعد بن عبید جوہری بغدادی ہیں (۳) ـ

ابراہیم بن سعد ، اسرائیل بن یونس ، اسماعیل بن عیاش ، حماد بن سلمہ ، حماد بن زید ، ربیع بن صَبیح ، سفیان ثوری ، سفیان بن عیینہ ، شعبہ ، مبارک بن فَضالہ اور ابو اسحاق فَزاری رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ سے حدیث روایت کرتے ہیں (۴)

ان سے امام بخاری ، امام ابوداؤد ، ابراہیم حربی ، ابویعلیٰ موصلی ، احمد بن حنبل ، ابوزرعہ عبید اللہ بن عبد الکریم رازی ، ابو بکر بن ابی شیبہ ، یحیی بن معین اور یعقوب بن شیبہ رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ نے حدیث کا علم حاصل کیا ہے (۵) ـ

۱۳۳ھ میں پیدا ہوئے (٦) ـ

محمد بن حماد رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں "سألت یحیی بن معین عن علی بن الجعد، فقال: ثقة صدوق، ثقة صدوق" (۷) ـ

اسی طرح عبدالخالق بن منصور نے بھی امام یحیی معین سے ان کا " ثقہ " ہونا نقل کیا ہے (۸)

یحیی بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "علی بن الجعد أثبت البغدادیین فی شعبة" (۹) ـ

انہی سے منقول ہے "ربانی العلم" (۱۰)

---

(۳) تہذیب الکمال (ج ۲۰ ص ۳۴۱ و ۳۴۲) ـ

(۴) تہذیب الکمال (ج ۲۰ ص ۳۴۲) ـ

(۵) تہذیب الکمال (ج ۲۰ ص ۳۴۳) ـ

(٦) وقیل: سنة أربع وثلاثین ومائة، وقیل: سنة ست وثلاثین ومائة ـ انظر سیر أعلام النبلاء (ج ۱۰ ص ۴٦۰) ـ

(۷) تہذیب الکمال (ج ۲۰ ص ۳۴۸) وسیر أعلام النبلاء (ج ۱۰ ص ۴٦٦) ـ

(۸) تہذیب الکمال (ج ۲۰ ص ۳۴۸) ـ

(۹) تہذیب الکمال (ج ۲۰ ص ۳۴۹) ـ

(۱۰) حوالۂ بالا ـ

امام ابوزرعہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "کان صدوقاً فی الحدیث" (۱۱) ۔

امام ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "کان متقنا صدوقاً، ولم أرمن المحدثین من یحفظ ویأتی بالحدیث علی لفظ واحد، لایغیّرہ، سوی قَبیصۃ وأبی نُعیم فی حدیث الثوری، ویحیی الحِمّانی فی حدیث شریک، وعلی بن الجعد فی حدیثہ" (۱۲) ۔

صالح بن محمد اسدی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقۃ" (۱۳) ۔

امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "صدوق" (۱۴) ۔

امام دار قطنی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقۃ مأمون" (۱۵) ۔

ابن قانع رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقۃ ثبت" (۱۶) ۔

مطیّن رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقۃ" (۱۷) ۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو "الحافظ الثبت" (۱۸) اور "الإمام الحافظ الحجۃ مُسنِد بغداد" (۱۹) کے القاب سے یاد کیا ہے ۔

البتہ ان کے بارے میں رجالِ حدیث سے دو طعن منقول ہیں : ۔

ایک یہ کہ یہ جہمی تھے اور قرآن کو مخلوق کہتے تھے ۔

چنانچہ امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقۃ، لکنہ جھمی" (۲۰) اور اسی بنیاد پر امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے دونوں صاحبزادوں کو اُن سے سماع سے منع فرمادیا تھا ۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان کا جہمی (۲۱) ہونا ثابت نہیں اور نہ ہی یہ خلقِ قرآن کے قائل تھے (۲۲)

---

(۱۱) تہذیب الکمال (ج۲۰ص۳۵۰) ۔

(۱۲) تہذیب الکمال (ج۲۰ص۳۵۰) ۔

(۱۳) حوالۂ بالا ۔

(۱۴) حوالۂ بالا ۔

(۱۵) تہذیب التہذیب (ج۷ص۲۹۲) ۔

(۱۶) حوالۂ بالا ۔

(۱۷) حوالۂ بالا ۔

(۱۸) میزان الاعتدال (ج۳ص۱۱۶) رقم (۵۹۸ے) ۔

(۱۹) سیر أعلام النبلاء (ج۱۰ص۴۵۹) ۔

(۲۰) میزان الاعتدال (ج۳ص۱۱۶) وسیر أعلام النبلاء (ج۱۰ص۴۶۶) ۔

(۲۱) "الجھمیۃ: من ینفی صفات اللہ تعالیٰ، التی أثبتھا الکتاب والسنۃ، ویقول: إن القرآن مخلوق" مقدمۃ الفتح (ص۴۵۹) ۔

(۲۲) دیکھئے تعلیقات الکاشف (ج۲ص۳۶) رقم (۳۸۸۸) ۔

بلکہ ان سے صرف اتنا منقول ہے "من قال: القرآن مخلوق، لم أعنفه" (۲۳) ۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ اس "تجہم" کے طعن کو نقل کرکے فرماتے ہیں "وقد كان طائفة من المحدثين يتنطعون في من له هفوة صغيرة تخالف السنة، وإلا فعليٌّ: إمام كبير، حجة" (۲۴) ۔

دوسرا الزام ان پر "تشیع" کا ہے: ۔

چنانچہ ابو غسّان دُوری نقل کرتے ہیں کہ میں علی بن الجعد کے پاس تھا، اس مجلس میں حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث "كنا نفاضل على عهد النبي ﷺ، فنقول: خير هذه الأمة بعد النبي ﷺ: أبوبكر، وعمر، وعثمان، فيبلغ النبيَّ ﷺ فلا ينكره" کا ذکر آیا، تو علی بن الجعد نے کہا "انظروا إلىٰ هذا الصبي، هو لم يحسن أن يطلق امرأته، يقول: كنا نفاضل" (۲۵) ۔ اسی طرح ان کے سامنے جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث "إن ابني هذا سيد" (۲۶) کا ذکر ہوا تو کہا "ماجعله الله سيّداً" (۲۷) ۔

جہاں تک حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما پر طعن کا تعلق ہے سو علی بن الجعد سے اس کا انکار منقول ہے، چنانچہ احمد بن ابراہیم دورقی کہتے ہیں: "قلت لعلي بن الجعد: بلغني أنك قلت: ابن عمر ذاك الصبي! قال: لم أقل..." (۲۸) ۔

اسی طرح حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی منقبت والی حدیث "إن ابني هذا سيد" کا جو انکار منقول ہے اس کے بارے میں حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "یہ روایت ابو غسّان دُوری سے منقول ہے اور یہ شخص مجہول ہے، اور اگر روایت درست بھی مان لی جائے تو کہا جاسکتا ہے کہ علی بن الجعد نے اس قبیح قول سے توبہ کرلی ہوگی "بل جعله سيداً على رغم كل جاهل، فإن من أصر على مثل هذا من الرد على سيد البشر يكفر بلامثنوية (أي بلا استثناء) ..." آگے حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی سیادت وسوؤد کو بیان فرمایا (۲۹) ۔

البتہ علی بن الجعد سے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ وارضاہ کے بارے میں یہ قول منقول ہے "ولکن

---

(۲۳) دیکھئے میزان الاعتدال (ج۳ ص۱۱۶) وسیر اعلام النبلاء (ج۱۰ ص۴۶۵) ۔

(۲۴) سير أعلام النبلاء (ج۱۰ ص۴۶۶) ۔

(۲۵) سير أعلام النبلاء (ج۱۰ ص۴۶۶ وتهذيب الكمال (ج۲۰ ص۳۴۷) ۔

(۲۶) انظر صحيح البخاري (ج۱ ص۵۳۰) كتاب المناقب، باب مناقب الحسن والحسين ۔

(۲۷) سير أعلام النبلاء (ج۱۰ ص۴۶۶) وتهذيب الكمال (ج۲۰ ص۳۴۷) ۔

(۲۸) تهذيب الكمال (ج۲۰ ص۳۴۷) وسير أعلام النبلاء (ج۱۰ ص۴۶۴) ۔

(۲۹) سير أعلام النبلاء (ج۱۰ ص۴۶۴) ۔

معاویۃ ما أکرہ أن یعذبہ اللہ" (۳۰) ۔ اسی طرح حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے بارے میں بھی یہ قول منقول ہے کہ "أخذ من بیت المال مئۃ ألف درھم بغیر حق" (۳۱) ۔

چنانچہ امام ابو داؤد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "عليٌّ وُسِمَ بِمِیْسَم سوء، قال: ما یسوؤنی أن یعذب معاویۃ" (۳۲) ۔

اسی بنا پر امام احمد رحمۃ اللہ علیہ اپنے صاحبزادوں کو ان کے پاس جانے سے منع فرمایا کرتے تھے چنانچہ عبداللہ بن احمد فرماتے ہیں "نھانی أبی أن أذھب إلیہ، وکان یبلغہ عنہ أنہ یتناول الصحابۃ" (۳۳) ۔

ان تمام طعون کا حاصل یہ ہے کہ یہ حضرات صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کی شان میں بے باکی سے کلام کیا کرتے تھے، سو یا تو حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ کے بقول ان کے بارے میں یوں کہا جائے گا کہ انھوں نے توبہ کرلی ہوگی ۔ ورنہ زیادہ سے زیادہ یہ مبتدع ہوں گے، اور مبتدع کی روایت اگر اپنے مذہب کی تائید میں نہ ہو، اور وہ داعی الی بدعتہ بھی نہ ہو تو وہ مقبول ہوا کرتی ہے ۔

جبکہ علی بن الجعد کا روایتِ حدیث میں کیا مقام ہے؟ اس کا ذکر آپ گذشتہ اقوال میں دیکھ چکے ہیں، نیز ابن عدی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ومع ھذا کلہ علی بن الجعد ما أری بحدیثہ باساً، ولم أر فی روایاتہ إذا حدث عن ثقۃ حدیثاً منکراً فیما ذکرہ، والبخاری مع شدۃ استقصائہ یروی عنہ فی صحاحہ" (۳۴) ۔

اسی طرح حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "روی عنہ البخاری من حدیثہ عن شعبۃ فقط، أحادیث یسیرۃ..." (۳۵) ۔

معلوم ہوا کہ باوجود ان کے متشیع ہونے اور بعض صحابۂ کرام کے بارے میں نازیبا گفتگو کرنے کے محدثین کے نزدیک یہ ثقہ، ثبت اور متقن ہیں، خاص طور پر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے جو حدیثیں لیں وہ صرف امام شعبہ سے مروی حدیثیں لی ہیں اور یہ اپنے استاذ امام شعبہ کی حدیثوں میں "أثبت البغدادیین" ہیں کما مرّ سابقاً۔

---

(۳۰) سیر أعلام النبلاء (ج ۱۰ ص ۴۶۳) وتھذیب الکمال (ج ۲۰ ص ۳۴۷)۔

(۳۱) حوالہ جاتِ بالا ۔

(۳۲) حوالہ جاتِ بالا ۔

(۳۳) سیر أعلام النبلاء (ج ۱۰ ص ۴۶۵)۔

(۳۴) الکامل فی ضعفاء الرجال (ج ۵ ص ۲۱۴)۔

(۳۵) ھدی الساری (ص ۴۳۰)۔ "وفی ھامش الزھرۃ بخط ابن الطاھر: روی عنہ البخاری ثلاثۃ عشر حدیثا" کذا فی تھذیب التھذیب (ج ۷ ص ۲۹۲ و ۲۹۳)۔

۲۳۰ھ میں ان کا انتقال ہوا (۳۶) ۔ سامحہ اللّٰہ تعالیٰ وغفرلہ

(۲) شعبہ ۔ یہ امیر المؤمنین فی الحدیث شعبہ بن الحجاج العتکی البصری الواسطی ہیں ۔ ان کے مختصر حالات "باب المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ" کے تحت گذر چکے ہیں (۳۷) ۔

(۳) ابو جمرہ ۔ یہ ابو جمرہ نصر بن عمران بن عصام/عاصم بن واسع ضُبَعی بصری ہیں (۳۸) ۔

بعض حضرات نے ان کے دادا کا نام نوح بن مخالد یا مخلد بھی لکھا ہے (۳۹) ۔

ضُبَعی، بنو ضُبَیعہ کی طرف نسبت ہے جو عبدالقیس کی ایک شاخ ہے، کما جزم بہ الرُّشاطی، بعض شارحینِ بخاری نے ان کو "بکر بن وائل" کی شاخ بنو ضُبَیعہ کی طرف منسوب قرار دیا ہے جو درست نہیں، کیونکہ طبَرانی اور ابن مندہ نے ان کے دادا نوح بن مخلد کے حالات کے ذیل میں نقل کیا ہے "أنہ قدم علی رسول اللّٰہ ﷺ، فقال لہ: ممن أنت؟ قال: من ضُبَیعة ربیعة، فقال: خیر ربیعة عبدالقیس، ثم الحی الذی أنت منهم" (۴۰) ۔

انھوں نے حضرت انس بن مالک، حضرت عبداللّٰہ بن عمر، حضرت عبداللّٰہ بن عباس رضی اللّٰہ عنہم، زَہْدم جَرْمی اور عائذ بن عمرو مُزنی وغیرہ مختلف حضرات سے روایتِ حدیث کی ہے (۴۱) ۔

ان سے ایوب سَختیانی، معمر، شعبہ، حماد بن سلمہ، حماد بن زید، ابراھیم بن طَہْمان اور عبّاد بن عبّاد مُہَلَّبی رحمہم اللّٰہ وغیرہ نے روایتیں لی ہیں (۴۲) ۔

---

(۳۶) سیر أعلام النبلاء (ج۱۰ ص۳٦۷) وغیرہ ۔

(۳۷) دیکھئے کشف الباری (ج۱ ص٦۷۸) ۔

(۳۸) تہذیب الکمال (ج۲۹ ص۳٦۲ و۳٦۳) وسیر أعلام النبلاء (ج۵ ص۲۴۳) وغیرہ ۔

(۳۹) حافظ ابن حجر نے فتح الباری (ج۱ ص۱۳۰) میں ان کا نسب اس طرح ذکر کیا ہے "نصر بن عمران بن نوح بن مخلد الضبعی..." جبکہ تہذیب الکمال (ج۲۹ ص۳٦۲) تہذیب التہذیب (ج۱۰ ص۴۳۱) اور تقریب التہذیب (ص۵٦۱) رقم (۷۱۲۲) وغیرہ تمام کتبِ رجال میں نصر بن عمران بن عصام یا عاصم مذکور ہے ۔ البتہ علامہ عینی نے عمدۃ القاری (ج۱ ص۳۰۳ و۳۰۴) میں نسب تو عام کتبِ رجال کی طرح ذکر کیا، لیکن انؒ کے حالات کے تحت لکھا ہے "...فقد روی الطبرانی وابن مندہ فی ترجمة نوح بن مخلد جد أبی جمرة..." اسی طرح حافظ نے الإصابة (ج۳ ص۵۷٦) رقم (۸۸۲۴) میں لکھا ہے "نوح بن مخلد ویقال: ابن مخالد، جد أبی جمرة نصر بن عمران..." اسی طرح حافظ الإصابة (ج۳ ص۲۷، رقم ٦۰۱۱) میں ابوجمرہ کے والد کے ترجمہ کے تحت لکھتے ہیں "عمران بن عصام الضبعی والد أبی جمرة بالجیم نصر بن عمران، کذا سمی أباہ ابن عبدالبر، والمعروف أن اسمہ نوح بن مخالد أو مخلد..." ۔

البتہ یہاں ابو بِشر دولابی نے ان کی کنیت ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے "أبو جمرة نصر بن عمران بن نصر عن ابن عباس" گویا ابوجمرہ کے دادا کا نام بھی نصر ہے ۔ اور یہ بات یقیناً درست نہیں ۔ واللّٰہ اعلم ۔

(۴۰) دیکھئے فتح الباری (ج۱ ص۱۳۰) ۔

(۴۱) تہذیب الکمال (ج۲۹ ص۳٦۳) وسیر أعلام النبلاء (ج۵ ص۲۴۳) ۔

(۴۲) حوالہ جاتِ بالا ۔

امام احمد بن حنبل ، یحیی بن معین اور ابو زرعہ رحمہم اللہ تعالیٰ نے ان کو " ثقہ " قرار دیا ہے (۴۳)
ابن حبّان رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے (۴۴) ۔
امام ابن سعد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا "کان ثقة" (۴۵) ۔
ابو حاتم رازی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة" (۴۶) ۔
ابن عبدالبر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "أجمعوا علیٰ أنہ ثقة" (۴۷) ۔
حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة ثبت" (۴۸) ۔
حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا "أحد الأئمة الثقات" (۴۹) ۔

واضح رہے کہ اصولِ ستّہ نیز موطا میں " ابو جمرہ " کنیت کا کوئی اور راوی ان کے سوا نہیں ہے ، باقی سب " ابو حمزہ " (بالحاء المهملة بعد ھا میم) ہیں ، بلکہ بعض حفاظِ حدیث نے یہ قاعدہ ذکر کیا ہے کہ امام شعبہ سات ایسے راویوں سے روایت کرتے ہیں جو حضرت ابن عباس کے شاگرد ہیں سب کے سب " ابو حمزہ " (بالحاء المهملة ثم المیم) ہیں ، سوائے مترجم لہ کے کہ ان کی کنیت " ابو جمرہ " (بالجیم ثم المیم) ہے ، پھر اس کا علم اس طرح بھی ہوتا ہے کہ جہاں کہیں ابو جمرہ حضرت ابن عباس سے روایت کرتے ہیں اور ان کی کنیت کے ساتھ کوئی قید وغیرہ نہیں ہوتی تو یہی مراد ہوتے ہیں جبکہ " ابو حمزہ " کی کنیت والے حضرات ہوں تو ان کے ساتھ کچھ نہ کچھ لواحق وسوابق ہوتے ہیں جیسے " ابو حمزة القصاب " (۵۰) ۔ واللہ اعلم

۱۲۸ھ میں سَرَخس میں ان کا انتقال ہوا (۵۱) ۔ رحمہ اللہ تعالیٰ رحمةً واسعة ۔

(۴) ابن عباس

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے حالات "بدء الوحی" کی چوتھی حدیث کے تحت (۵۲)

---

(۴۳) تہذیب الکمال (ج۲۹ ص۳۶۴) ۔
(۴۴) کتاب الثقات (ج۵ ص۴۷۶) ۔
(۴۵) الطبقات الکبری لابن سعد (ج۷ ص۲۳۵) ۔
(۴۶) تعلیقات تہذیب الکمال (ج۲۹ ص۳۶۵) ۔
(۴۷) تہذیب التہذیب (ج۱۰ ص۴۳۲) ۔
(۴۸) تقریب التہذیب (ص۵۶۱) رقم (۷۱۲۲) ۔
(۴۹) سیر أعلام النبلاء (ج۵ ص۲۴۳) ۔
(۵۰) عمدة القاری (ج۱ ص۳۰۳ و ۳۰۴) ۔
(۵۱) الکاشف للذہبی (ج۲ ص۳۱۹) رقم (۵۸۲۱) وغیرہ ۔
(۵۲) دیکھئے کشف الباری (ج۱ ص۴۳۵) ۔

اور "کتاب الإیمان، باب کفران العشیر وکفر دون کفر" کے ذیل میں گذر چکے ہیں۔

کنت أقعد مع ابن عباس یُجلسنی علی سریره

میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کے ساتھ بیٹھا کرتا تھا، وہ مجھے اپنی چارپائی پر بٹھایا کرتے تھے۔

اس اعزاز کی وجہ کیا تھی؟

اس کی وجہ یہ تھی کہ دراصل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جانب سے بصرہ کے گورنر تھے، بصرہ کے اطراف میں فارسی بولی جاتی تھی، وہاں کے لوگ حضرت ابن عباس کے پاس اپنے مسائل اور مقدمات لے کر آتے تھے اور وہ فارسی میں بات کرتے تھے، حضرت ابن عباس کو فارسی نہیں آتی تھی، اور ابو جمرہ فارسی زبان سے واقف تھے، اس لیے وہ ترجمانی کے فرائض انجام دیتے تھے (۵۳)۔

یہی وجہ کتاب العلم میں مذکور بھی ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں "کنت أترجم بین ابن عباس وبین الناس" (۵۴)

حافظ ابن الصلاح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "ترجمہ" دراصل ایک لغت کو دوسری لغت میں تعبیر کرنے کو کہتے ہیں، لیکن یہاں مزید عموم ہے کہ ایک زبان سے دوسری زبان میں تعبیر کے ساتھ ساتھ دوسروں تک حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی بات کو پہنچانا بھی مراد ہے یا تو ازدحام کی وجہ سے یا قصورِ فہم کی وجہ سے (۵۵)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "قصورِ فہم" کی وجہ سے سمجھانا تو درست ہوسکتا ہے، ازدحام کی وجہ درست نہیں، کیونکہ وہ خود بھی تو چارپائی پر ساتھ بیٹھتے تھے، الا یہ کہ یوں کہا جائے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما چارپائی کے ایک سرے پر بیٹھتے تھے اور یہ اُس حصے پر جہاں دوسرے لوگ ہوا کرتے تھے۔ واللہ اعلم۔

فقال: أقم عندی حتی أجعل لک سهماً من مالی فأقمت معه شهرین

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ میرے پاس ٹھہرو تاکہ میں تمھیں اپنے مال میں سے

---

(۵۳) دیکھئے عمدۃ القاری (ج۱ص۳۰۸)۔

(۵۴) صحیح بخاری، کتاب العلم، باب تحریض النبی ﷺ وفد عبدالقیس علی أن یحفظوا الإیمان والعلم... رقم (۸۷)۔

(۵۵) عمدۃ القاری (ج۱ص۳۰۸) وفتح الباری (ج۱ص۱۳۰)۔

ایک حصہّ دوں ، سو میں اُن کے پاس دو مہینے ٹھہرا رہا ۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے ان کو مال دینے کا جو وعدہ فرمایا ، وہ کس بناء پر تھا ؟ اس سلسلے میں بعض حضرات کا تو کہنا یہ ہے کہ یہ ترجمانی کی اجرت ہے ، اور اسی ترجمانی کو تعلیم قرار دیتے ہوئے ابن التین رحمۃ اللہ علیہ نے یہ فرمادیا کہ حدیث سے اجرت علی التعلیم کا جواز ثابت ہوتا ہے (۵۶) ۔

لیکن اولّ تو ترجمانی کو تعلیم قرار دینا ہی محل نظر ہے ، لہذا اجرت علی التعلیم کا جواز ثابت ہونے کا کوئی سوال نہیں ۔

دوسرے خود ابو جمرہ سے اس کی وجہ صحیح بخاری ہی میں منقول ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے مجھ سے فرمایا "أقم عندی و أجعل لک سهماً من مالی" امام شعبہ رحمۃ اللہ علیہ نے پوچھا "لِم؟" کہ انھوں نے آپ کو اقامت اختیار کرنے اور مال دینے کا وعدہ کیوں فرمایا ؟ " تو انھوں نے جواب دیا : "للرؤیا التی رأیت" (۵۷) کہ اس خواب کی وجہ سے جو میں نے دیکھا تھا ۔

یہ خواب امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے نقل کیا ہے ، ابو جمرہ رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ میں نے تمتع کا احرام باندھا، تو لوگوں نے منع کیا ، میں نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے پوچھا تو انھوں نے اجازت دے دی ، اس کے بعد میں نے خواب میں دیکھا کہ کوئی شخص مجھ سے کہہ رہا ہے "حج مبرور و عمرة متقبلة" میں نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کو خواب سنایا تو بہت خوش ہوئے اور فرمایا "سنة النبی ﷺ" (۵۸)۔

چونکہ اس خواب کی وجہ سے حضرت ابو جمرہ کی شرافت و نجابت معلوم ہوتی ہے اور یہ کہ ان کا اللہ تعالیٰ کے یہاں ایک رُتبہ ہے حتی کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان کے عمل کے مقبول ہونے کی بشارت اور نوید دی گئی اس لیے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے ان کی اقامت چاہی اور یہ اللہ کے نیک بندوں کا قاعدہ ہے کہ جب کسی شخص میں نجابت اور شرافت کے آثار کا اندازہ کرلیتے ہیں تو ان کی طرف التفات زیادہ کرتے ہیں ۔ واللہ سبحانہ اعلم ۔

ثم قال: إن وفد عبد القیس لما أتوا النبی ﷺ ...

پھر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ جب عبدالقیس کا وفد حضور اکرم صلی اللہ علیہ

---

(۵۶) دیکھئے فتح الباری (ج۱ ص۱۳۰) ۔

(۵۷) صحیح بخاری (ج۱ ص۲۱۳) کتاب الحج ،باب التمتع و الإقران و الإفراد بالحج ....

(۵۸) حوالۂ بالا ۔

وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا ...

وفد: "وافد" کی جمع ہے، وفد اُس جماعت کو کہتے ہیں جو کسی قوم یا جماعت کی طرف سے کسی بادشاہ یا رئیس کے یہاں بھیجی جائے (۵۹)۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ابوجمرہ کو یہ حدیث کیوں سنائی؟

ابوجمرہ کو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے یہ حدیث جو سنائی اس کا سبب امام مسلم نے "غندر عن شعبة" کے طریق سے روایت نقل کرکے بیان کیا ہے "فأتته امرأة تسأله عن نبيذ الجر..." (٦٠)۔ اسی طرح امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب المغازی میں روایت نقل کی ہے کہ ابو جمرہ کہتے ہیں "قلت لابن عباس رضی الله عنهما: إن لي جرة ينتبذ لي نبيذ فيها، فأشربه حلواً في جر، إن أكثرت منه، فجالست القوم، فأطلت الجلوس: خشيت أن أفتضح، فقال: قدم..." (٦١) گویا اس مجلس میں ایک عورت نے نبیذِ جرّہ کے بارے میں سوال کیا تو حضرت ابن عباس نے اس کو منع فرمایا، اس کے بعد خود ابوجمرہ نے اپنے بارے میں سوال کیا تو حضرت ابن عباس نے ان کو منع کرتے ہوئے یہ حدیث سنائی۔ واللہ اعلم۔

وفدِ عبدالقیس حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں کب آیا تھا؟

یہ وفد حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں کب آیا تھا؟ اس سلسلے میں کئی اقوال ہیں:۔

(۱) واقدی (۶۲)، ابن سعد (۶۳)، ابن شاہین (۶۴) اور قاضی عیاض (۶۵) وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ

---

(۵۹) فتح الباری (ج۱ص۱۳۰)۔

(٦٠) صحیح مسلم (ج۱ص۳۴) کتاب الإیمان، باب الأمر بالإیمان باللہ تعالیٰ...۔

(٦١) دیکھئے صحیح البخاری، کتاب المغازی، باب وفد عبدالقیس۔

(٦٢) ذكره صاحب السيرة الحلبية في كتابه ثم ردّ عليه، انظر السيرة الحلبية (ج٢ص٢٢٢) باب ما يذكر فيه ما يتعلق بالوفود التي وفدت عليه ﷺ۔ ونقل الحافظ عن الواقدي في الإصابة (ج١ص٥١): "كان قدوم الأشج ومن معه سنة عشر من الهجرة..."

(٦٣) الطبقات الكبرى لابن سعد (ج١ص٣١٤)۔

(٦٤) دیکھئے الإصابة (ج٢ص١٦٨) ترجمة صُحار بن العباس العبدي۔

(٦٥) دیکھئے شرح النووي علی صحیح مسلم (ج١ص٣٣) کتاب الإیمان، باب الأمر بالإیمان باللہ تعالیٰ و رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم...۔

یہ وفد ۸ھ میں فتح مکّہ کے سال مکہ مکرمہ روانگی سے پہلے آیا تھا۔

(۲) محمد بن اسحاق (۶۶)، ابن ھشام (۶۷)، حافظ ابن القیم (۶۸) کی یہ رائے ہے کہ ۹ھ میں آیا تھا حافظ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ان کی آمد کا سال ۹ھ ہی بتایا ہے (۶۹)، لیکن آخر میں انھوں نے تردد کا اظہار بھی کیا ہے (۷۰)۔

(۳) ابن حبّان، صاحبِ تاریخ الخمیس اور ابن الاثیر نے اس وفد کی آمد ۱۰ھ میں بتائی ہے (۷۱)۔

(۴) حافظ ابن حجر اور علامہ انور شاہ کشمیری رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک ان کی آمد دو مرتبہ ہوئی ہے۔

البتہ حافظ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ان کی پہلی آمد ۵ھ یا اس سے پہلے ہے اور دوسری آمد ۹ھ یعنی عام الوفود میں (۷۲)۔ جبکہ حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ان کی پہلی آمد ۶ھ میں اور دوسری آمدِ فتحِ مکہ کے ساتھ یعنی ۸ھ میں ہے (۷۳)۔

دراصل اس حدیث میں چونکہ "إنا لا نستطیع أن نأتیک إلا فی الشھر الحرام، وبیننا وبینک ھذا الحی من کفّار مضر" کا جملہ ہے اس لیے واقدی، ابن سعد، ابن شاھین اور قاضی عیاض رحمہم اللہ وغیرہ اس بات کے قائل ہیں کہ یہ واقعہ فتحِ مکّہ سے پہلے کا ہے، کیونکہ فتحِ مکہ کے بعد تو لوگ جوق درجوق اسلام میں داخل ہورہے تھے، اس کے بعد اہلِ اسلام کے لیے کوئی قابلِ ذکر خطرہ نہیں رہا تھا۔

جن مؤرخین نے ان کی آمد کا سال ۹ھ ذکر کیا ہے وہ اس بنیاد پر کیا ہے کہ یہ سال عام الوفود کہلاتا ہے (۷۴)، اس میں لوگ وفدوں کی شکل میں بارگاہِ نبوی میں بکثرت حاضر ہوئے ہیں، انہی وفود میں عبدالقیس کا بھی وفد تھا۔

---

(۶۶) و (۶۷) دیکھئے السیرۃ النبویۃ لابن ھشام (ج ۲ ص ۳۴۰) لیکن انھوں نے اس وفد کی آمد کو قدوم الجارود کے ساتھ مقید کیا ہے۔

(۶۸) زاد المعاد (ج ۳ ص ۶۰۷)۔

(۶۹) البدایۃ والنھایۃ (ج ۵ ص ۴۶۔ ۴۸)۔

(۷۰) حیث قال ابن کثیر (ج ۵ ص ۴۸): "قلت: لکن فی سیاق ابن عباس ما یدل علی أن قدوم وفد عبدالقیس کان قبل فتح مکۃ لقولھم: "وبیننا وبینک ھذا الحی من مضر، لا نصل إلیک إلا فی شھر حرام" واللہ أعلم۔

(۷۱) دیکھئے الثقات لابن حبان (ج ۲ ص ۱۱۵) و تاریخ الخمیس (ج ۲ ص ۱۹۴) والکامل لابن الأثیر (ج ۲ ص ۲۰۳)۔

(۷۲) دیکھئے فتح الباری (ج ۸ ص ۸۵ و ۸۶) کتاب المغازی، باب وفد عبدالقیس۔

(۷۳) فیض الباری (ج ۱ ص ۱۵۵)۔

(۷۴) دیکھئے سیرت ابن ھشام مع الروض الأنف (ج ۲ ص ۳۳۴)۔

جن اصحابِ سیر نے سالِ آمد ۱۰ھ لکھا ہے غالباً ان کی بنیاد اسی قبیلہ کے ایک فرد جارود بن المعلی (۷۵) کی آمد پر ہے جو ۱۰ھ میں ہوئی تھی (۷۶) ۔

لیکن ان سب صورتوں میں اشکال ہوتا ہے کہ اس روایت میں "حج" کا کوئی ذکر نہیں ہے اور اصح قول کے مطابق حج کی فرضیت ۶ھ میں ہوچکی تھی (۷۷) ، اگر اس وفد کی آمد ۶ھ کے بعد یعنی ۸ھ یا ۹ھ یا ۱۰ھ میں ہوتی تو ان کو آپ دیگر شرائعِ اسلام کے ساتھ ساتھ حج کا حکم بھی دیتے ۔ (۷۸)

یہی وجہ ہے کہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ اس بات کے قائل ہیں کہ ان کی آمد دو مرتبہ ہوئی ہے ایک مرتبہ حج کی فرضیت سے پہلے ۵ھ یا اُس سے بھی پہلے اور دوسری دفعہ عام الوفود یعنی ۹ھ میں ۔ حدیثِ باب میں پہلی آمد کا ذکر ہے (۷۹) ۔

غالباً حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کے قول کی بنیاد بھی یہی بات ہے کہ چونکہ حج کی فرضیت ۶ھ میں ہوئی ہے ، یہ حضرات اُسی سال نزولِ فرضیتِ حج سے پہلے پہلے آئے ، اور دوسری دفعہ کی آمد ۸ھ ہے جیساکہ قاضی عیاض وغیرہ کا یہی قول ہے ۔

تعددِ وفود کی ایک دلیل ابن حبّان رحمۃ اللہ علیہ کی وہ روایت ہے جس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ

---

(۷۵) "جارود" ان کا لقب ہے ، ان کا نام "بِشر" ہے ، والد کے نام میں اختلاف ہے ، بعض حضرات نے "عمرو" بتایا ہے ، بعض نے "المعلی" اور بعض نے "العلاء" دیکھئے تہذیب الکمال (ج۴ص۴۴۸) وتہذیب التہذیب (ج۲ص۵۳) والروض الأنف مع السیرۃ النبویۃ لابن ہشام (ج۲ص۴۴۰) والإصابۃ (ج۱ص۲۱۶) رقم (۱۰۴۱) وتعلیقات الکاشف (ج۱ص۲۸۸) وتقریب التہذیب (ص۱۳۷) رقم (۸۸۳)

(۷۶) قال الحافظ فی الإصابۃ (ج۱ص۲۱۶) : "وقدم الجارود سنۃ عشر فی وفد عبدالقیس الأخیر" ۔

(۷۷) انظر فتح الباری (ج۳ص۳۷۸) کتاب الحج ،باب وجوب الحج وفضلہ ۔

(۷۸) بعض روایتوں میں حج کا ذکر بھی آیا ہے ، دیکھئے السنن الکبری للبیہقی (ج۴ص۱۹۹) کتاب الصیام ،باب فرض صوم شہر رمضان ، اور مسند احمد (ج۱ص ۳۶۱) ۔ ان روایتوں کے بارے میں آگے انشاء اللہ بحث آئیگی ۔

(۷۹) فتح الباری (ج۸ص۸۵و ۸۶) کتاب المغازی ،باب وفد عبدالقیس ۔ حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے اِسی مقام پر دوسری آمد کا سال ۹ھ عام الوفود ذکر کرکے یہ بھی لکھا ہے "وکان عددہم حینئذ أربعین رجلاً کما فی حدیث أبی حیوۃ الصناحی (کذا فی الأصل ، والصواب: أبی خیرۃ ۔ بالخاء المعجمۃ بعدہا یاء تحتانیۃ وبعدہا راء مہملۃ ۔ الصُباحی ۔ بضم الصاد المہملۃ ، بعدہا باء موحدۃ ، ثم ألف ، ثم حاء مہملۃ ۔ کما فی فتح الباری ج۱ ص ۱۳۱) الذی أخرجہ ابن مندہ ، وکان فیہم الجارود العبدی ..." گویا جارود کی آمد ۹ھ ہے ، جبکہ پیچھے الاصابہ کے حوالہ سے ہم ذکر کرچکے ہیں کہ ان کی آمد ۱۰ھ میں ہوئی تھی ، اور وہ آخری آمد تھی ۔ لہذا "اصابہ" کی بات درست تسلیم کرلی جائے تو جمع و تطبیق کے لیے یوں کہا جاسکتا ہے کہ ان کی پہلی آمد تو حج کی فرضیت سے پہلے ہوئی ، دوسری آمد عام الوفود یعنی ۹ھ میں اور تیسری آمد ۱۰ھ میں ہوئی جس میں حضرت جارود کی آمد اور ان کے مسلمان ہونے کا ذکر ہے ۔ ۹ھ اور پھر ۱۰ھ میں آمد کی دلیل وہ حدیث بھی ہے جو حضرت رُسیم عبدی رضی اللہ عنہ سے منقول ہے اور وہ متن میں آگے آرہی ہے ، جس سے اتنی بات ضرور معلوم ہوتی ہے کہ ان حضرات کی دو آمد اس طرح ہوئی تھیں کہ ان میں صرف ایک ہی سال کا فصل تھا ۔ لہذا ایک قدوم تو سب سے پہلے ہے ، اس کے بعد دوسرا قدوم عام الوفود میں اور پھر تیسرا قدوم ۱۰ھ میں مانا جائے ۔ واللہ اعلم ۔

وسلم نے ان سے دریافت فرمایا تھا "مالی أریٰ وجوهکم قد تغیرت؟ قالوا: یانبی الله، نحن بأرض وخمة، وکنا نتخذ من هذه الأنبذة ما یقطع اللحمان فی بطوننا، فلما نهیتنا عن الظروف فذلک الذی تریٰ فی وجوهنا..." (۸۰)

اس سوال وجواب سے معلوم ہوتا ہے کہ ان حضرات کی آمد حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی بارگاہ میں کم از کم دو دفعہ ہوئی تھی ۔ واللہ اعلم بالصواب ۔

اسی طرح تعددِ وفود پر مسند احمد کی وہ حدیث بھی دال ہے جو انھوں نے حضرت رَسِیم [بوزنِ عَظِیم وقیل: مصغر (۸۱)] عبدی رضی اللہ عنہ سے نقل کی ہے "وَفَدْنا علیٰ رسول الله ﷺ فنهانا عن الظروف، قال: ثم قدمنا علیه فقلنا: إن أرضنا أرض وخمة..." (۸۲) اسی طرح ایک دوسری روایت جو ان کے بیٹے سے منقول ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں قدوم کے درمیان صرف ایک سال کا فصل تھا، چنانچہ اس کے الفاظ ہیں "کان أبی فی الوفد الذین وفدوا إلیٰ رسول الله ﷺ من عبدقیس، فنهاهم عن هذه الأوعیة، قال: فأتخمنا، ثم أتیناه العام المقبل، قال: فقلنا: یارسول الله، إنک نهیتنا عن هذه الأوعیة فأتخمنا..." (۸۳) ۔

اسلام قبیلۂ عبدالقیس

یہ قبیلہ قدیم الاسلام ہے، یہ لوگ بحرین اور اطرافِ عراق کے رہنے والے تھے، جُواثیٰ ان ہی حضرات کا شہر ہے جس میں مدینہ منورہ کے بعد سب سے پہلے جمعہ کی نماز پڑھی گئی (۸۴) ۔

اس قبیلہ کے حلقہ بگوشِ اسلام ہونے کے سلسلہ میں ابن شاہین رحمۃ اللہ علیہ نے روایت نقل کی

---

(۸۰) موارد الظمآن (ص ۳۳۸) کتاب الأشربة، باب ماجاء فی الأوعیة، رقم (۱۳۹۳) ۔ حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے اس میں "مالی أریٰ وجوهکم قد تغیرت" سے استدلال کرتے ہوئے کہا ہے "ففیه إشعار بأنه کان رآهم قبل التغیر" حالانکہ آپ کا سوال اس لیے بھی ممکن ہے کہ چونکہ یہ حضرات طویل سفر کر کے آئے تھے اس لیے ان پر سفر کے آثار تھے، آپ نے دلجوئی کے لیے پوچھا ہو اس لیے اصل استدلال اس جملہ سے کرنے کے بجائے اس کے بعد "فلما نهیتنا عن الظروف فذلک الذی تریٰ فی وجوهنا" کے جملہ سے کیا جائے، کیونکہ اس میں نہی عن الظروف کا ذکر ہے کہ آپ نے پہلے چونکہ ان ظروف میں نبیذ کے استعمال سے منع فرمایا تھا اس لیے ہم نے نبیذ استعمال نہیں کی اور ہماری سرزمین ایسی ہے کہ وہاں نبیذ کا استعمال ناگزیر ہے، اس لیے ہمارے چہروں پر یہ تغیر ہے ۔ واللہ اعلم ۔

(۸۱) دیکھئے الإکمال لابن ماکولا (ج ۴ ص ۶۵ و ۶۶) والإصابة (ج ۱ ص ۵۱۵) رقم (۲۶۵۳) وتعجیل المنفعة (ج ۱ ص ۵۳۲) رقم (۳۲۱) ۔

(۸۲) مسند أحمد (ج ۳ ص ۴۸۱) حدیث ابن الرسیم عن أبیه رضی الله عنه ۔

(۸۳) حوالۂ بالا ۔

(۸۴) "عن ابن عباس رضی الله عنهما: قال: أول جمعة جمعت ـ بعد جمعة جمعت فی مسجد رسول الله ﷺ ـ فی مسجد عبدالقیس بجواثیٰ، یعنی قریة من البحرین" صحیح البخاری، کتاب المغازی، باب وفد عبدالقیس، رقم (۴۳۷۱) ۔

اس روایت سے حافظ رحمۃ اللہ علیہ کی تائید ہوتی ہے کہ یہ وفد پہلی دفعہ ۵ھ یا اس سے پہلے آیا تھا، کیونکہ اس روایت سے ان کا قدیم الاسلام ہونا معلوم ہوتا ہے ۔

ہے کہ اشجِ عبدالقیس [جن کا نام المنذر بن عائذ بن الحارث بن المنذر بن النعمان العبدی ہے (۸۵)] کی ایک راہب کے ساتھ دوستی تھی دونوں کی ہرسال ملاقات رہتی تھی، ایک دفعہ راہب نے ان کو بتایا کہ مکہ مکرمہ میں ایک نبی ظاہر ہوگا، وہ صدقہ نہیں کھائے گا، البتہ ہدیہ قبول کرے گا، اس کے دونوں کندھوں کے درمیان علامتِ نبوت ہوگی، وہ تمام ادیان پر غالب ہوگا۔

راہب کے انتقال کے بعد اشجِ عبدالقیس نے اپنے داماد عمروبن عبدالقیس (۸۶) کو جو ان کے بھانجے بھی تھے، تحقیقِ حال کے لیے بھیجا، ان کو کچھ کپڑے اور کھجوریں دیں تاکہ وہ تاجر کی شکل میں سفر کرسکیں، چنانچہ وہ ایک راہنما کے ساتھ نکلے، یہ مکہ مکرمہ ہجرت کے سال پہنچے تھے (۸۷)، انھوں نے آپ سے ملاقات کی، تمام علامات کو جانچا اور پھر وہ مسلمان ہوگئے۔

بعض روایات میں یہ بھی آیا ہے کہ آپ نے ان کے قبیلہ کے بڑے بڑے لوگوں کے نام لے لے کر حالات پوچھے۔

اس کے بعد آپ نے ان کو سورۂ فاتحہ اور سورۃ العلق کی تعلیم دی، جب وہ جانے لگے تو ان کو ان کی قوم کے سرکردہ افراد کے نام آپ نے ایک خط دیا اور تاکید فرمائی کہ اپنے ماموں اور سسر یعنی اشج کو اسلام کی دعوت دینا۔

جب یہ اپنے گھر پہنچے تو وہاں جاکر انھوں نے ابتداءً خط کو چھپایا، گھر میں چھپ چھپ کر نماز پڑھنے لگے، ان کی بیوی نے جب یہ کیفیت دیکھی تو اپنے والد سے جاکر ماجرا کہہ سنایا کہ یہ جب سے آئے ہیں اپنے اعضاء کو دھوتے اور رکوع وسجود کرتے ہیں۔

اشج نے داماد سے پوچھ گچھ کی، انھوں نے تمام واقعہ کہہ سُنایا اور یہ بھی بتایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نام بنام سب کے بارے میں پوچھ رہے تھے، ان باتوں کو سن کر وہ بھی مسلمان ہوگئے، کچھ دنوں تک

---

(۸۵) ان کے نام میں بڑا اختلاف ہے، (۱) بعض حضرات نے تو یہی "المنذربن عائذ" ذکر کیا ہے، (۲) بعض حضرات نے عبداللہ بن عوف (۳) بعض نے "المنذربن الحارث" (۴) اور بعض نے "عائذبن المنذر" بتایا ہے دیکھئے طبقات ابن سعد (ج۵ص ۵۵۷-۵۵۹)۔ (۵) بعض حضرات نے ان کا نام "منقذبن عائذ" بتایا ہے۔ دیکھئے الإصابة (ج۳ص ۴۶۰) ترجمة المنذربن عائذ، رقم (۸۲۱۸)، (۶) بعض حضرات نے "المنذربن عوف" بتایا ہے دیکھئے عمدة القاری (ج۱ص ۳۰۸)۔

(۸۶) ان کا نام "عمروبن المرجوم" ہے۔ دیکھئے الإصابة (ج۳ص ۵) ترجمة عمروبن عبدقیس، رقم (۵۹۰۱) و (ج۳ص ۱۵) ترجمة عمروبن المرجوم، رقم (۵۹۵۹)۔ نیز دیکھئے طبقات ابن سعد (ج۵ص ۵۶۳ و ۵۶۴)۔

(۸۷) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ قبیلہ ابتداءِ ہجرت کے موقعہ پر ہی مسلمان ہوگیا تھا کیونکہ عمروبن عبدالقیس کی آمد مکہ مکرمہ میں اُسی سال ہوئی تھی جس سال آپ نے وہاں سے ہجرت فرمائی، اس کے بعد جو وہ واپس گئے تو سارا قبیلہ مسلمان ہوگیا۔ اس سے بھی حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کی تائید ہوتی ہے کہ ان لوگوں کی پہلی آمد ۵ھ یا اس سے پہلے ہے۔ واللہ اعلم۔

اپنے اسلام کو چھپایا، پھر اپنے قبیلہ والوں کے سامنے اعلان کیا تو وہ لوگ بھی مسلمان ہوگئے، اس کے بعد وفد کی شکل میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضری دی (۸۸)۔

وفدِ عبدالقیس کتنے اشخاص پر مشتمل تھا؟

صاحب "التحریر" نے وفد کے افراد کی تعداد چودہ بتائی ہے، جس کی کوئی دلیل ذکر نہیں کی، پھر ان میں سے انھوں نے صرف آٹھ افراد کے نام ذکر کئے ہیں (۸۹)، باقی چھ افراد کے نام ذکر نہیں کئے، انھوں نے لکھا ہے کہ باوجود طویل تتبع وجستجو کے اور کوئی نام دستیاب نہیں ہوسکا (۹۰)۔

البتہ ابن مندہ رحمۃ اللہ علیہ نے مزیدہ رضی اللہ عنہ سے ایک روایت نقل کی ہے "بينما رسول الله ﷺ يحدث أصحابه إذ قال لهم: سيطلع لكم من هذا الوجه ركب هم خير أهل المشرق، فقام عمر، فلقي ثلاثة عشر راكبا..." (۹۱)۔ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ وفد میں تیرہ افراد تھے۔

دولابی رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الکنیٰ والاسماء میں حضرت ابو خیرہ صُباحی رضی اللہ عنہ کی روایت نقل کی

(۸۸) دیکھئے الإصابة (ج۲ص ۱۷۷ و ۱۷۸) ترجمة صُحار، رقم (۴۰۴۱) وطبقات ابن سعد (ج۵ص ۵۶۴) ترجمة عمرو بن عبدقیس۔ وشرح النووی علیٰ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۳) کتاب الإیمان، باب بیان أرکان الإسلام ودعائمه العظام۔

تنبیہ: قبیلۂ عبدالقیس کے اسلام کا سبب کون بنا تھا؟ اور سب سے پہلے بحیثیتِ تاجر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس کون آیا تھا؟ اس شخص کے نام کے بارے میں ایک اختلاف پایا جاتا ہے۔

صاحب "التحریر" نے اس شخص کا نام "منقذ بن حبّان (بالحاء المهملة ثم الباء الموحدة المشددة، ثم الألف والنون، کمافی شرح الکرمانی ج۱ص ۲۱۱) بتایا ہے۔ جس کو امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے شرح صحیح مسلم (ج۱ص ۳۳) میں نقل کیا ہے اور پھر بظاہر ان ہی دونوں حضرات کی اتباع میں دوسرے شارحین مثلاً کرمانی نے شرح بخاری (ج۱ص ۲۱۱) میں، علامہ عینی نے عمدۃ القاری (ج۱ص ۳۰۹) میں اور قسطلانی نے "ارشاد الساری" (ج۱ص ۱۴۵) میں بھی یہی نقل کردیا ہے، نیز یہ کہ منقذ بن حبّان ہی اشج عصری کے داماد تھے۔

جبکہ طبقات ابن سعد (ج۵ص ۵۶۴) الإصابة (ج۲ص ۱۷۸) رقم (۴۰۴۱) و (ج۳ص ۵) رقم (۵۹۰۱) میں سب سے پہلے تحقیقِ حال کے لیے آنے والے کا نام عمرو بن عبدقیس لکھا ہے، جو اشج عصری کے بھانجے بھی تھے اور داماد بھی۔ جبکہ منقذ بن حبّان کے بارے میں ابن سعد اور حافظ ابن حجر رحمہما اللہ نے لکھا ہے کہ یہ بھی اشج عصری کے بھانجے تھے، ان کی خصوصیت یہ تھی کہ یہ جب وفد کے ساتھ آئے تو آپ نے ان کے چہرہ پر اپنا دست مبارک پھیرا تھا۔ دیکھئے طبقات ابن سعد (ج۵ص ۶۳) اور الإصابة (ج۲ص ۱۷۷ و ۱۷۸) رقم (۴۰۴۱)۔ بظاہر یہی درست معلوم ہوتا ہے کہ تحقیقِ حال کے لیے عمرو بن عبدقیس ہی کو بھیجا گیا تھا، اور ان کے مسلمان ہوکر واپس جانے کے بعد پورا قبیلہ مسلمان ہوا اور پھر اس قبیلہ کا وفد اشج عصری کی قیادت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا۔ واللہ أعلم بالصواب۔

(۸۹) ان افراد کے نام حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے یہ نقل کئے ہیں ① المنذر بن عائذ (أشج عبدالقيس) ② منقذ بن حبّان۔ بالباء الموحدة۔ ③ مزيدة بن مالک ④ عمرو بن مرجوم ⑤ الحارث بن شعیب ⑥ عبيدة بن همّام ⑦ الحارث بن جندب ⑧ صحار بن العباس۔ دیکھئے فتح الباری (ج۱ص ۱۳۰)

(۹۰) دیکھئے فتح الباری (ج۱ص ۱۳۰)۔

(۹۱) فتح الباری (ج۱ص ۱۳۱)۔

ہے ۔ "کنت فی الوفد الذین قدموا علی رسول اللہ ﷺ من عبدالقیس، فکنا أربعین رجلاً..." (۹۲) اس روایت سے وفد کے افراد کا چالیس ہونا معلوم ہوتا ہے ۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الایمان میں ان اعداد میں اس طرح تطبیق دینے کی کوشش کی ہے کہ صاحب "التحریر" نے جو چودہ افراد کی تصریح کی ہے اس میں اور ابن مندہ کی روایت جس میں تیرہ افراد کی تصریح ہے دونوں میں تطبیق اس طرح ہے کہ اصل افرادِ وفد تو چودہ تھے ان میں سے تیرہ راکب تھے اور ایک پیادہ یا ردیف ۔ کل تعداد کا لحاظ کر کے ان کو چودہ کہا گیا اور راکب ہونے کا لحاظ کر کے جو پیادہ یا ردیف تھا اس کو شمار نہیں کیا، اس طرح تیرہ کہہ دیا گیا ۔

پھر تیرہ یا چالیس کے درمیان تطبیق دیتے ہوئے فرمایا کہ دونوں میں جمع اس طرح ممکن ہے کہ تیرہ تو رؤساءِ وفد تھے جو راکب تھے، باقی افراد سب اتباع تھے (۹۳) ۔

لیکن کتاب المغازی میں جاکر حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے ابن مَندہ اور دولابی کی روایتوں میں تطبیق دینے کے لیے ان دونوں روایتوں کو الگ الگ وفادتوں پر محمول کیا ہے ۔

چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ وفادۂ اولیٰ میں یہ لوگ تیرہ افراد پر مشتمل تھے، اور اُس مرتبہ رئیس الوفد اشج عبدالقیس رضی اللہ عنہ تھے، جبکہ وفادۂ ثانیہ میں چالیس افراد تھے، جن میں جارود رضی اللہ عنہ بھی تھے (۹۴)۔

فائدہ

چونکہ صاحب "التحریر" نے وفد کے افراد کی تعداد چودہ بتائی تھی اور پھر صرف آٹھ افراد کے نام ذکر کر کے یہ کہہ دیا تھا کہ طولِ تتبع کے باوجود مزید نام نہیں مل سکے ۔ اس لیے حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اولاً چھ ناموں کا اضافہ کر کے چودہ کی تعداد کی تکمیل کی (۹۵)، پھر اس پر مزید نو ناموں کا اضافہ کیا (۹۶)، اس طرح تعداد کل تیئیس ہو جاتی ہے ۔

---

(۹۲) کتاب الکنی والأسماء للدولابی (ج۱ ص ۲۷) ۔

(۹۳) دیکھئے فتح الباری (ج۱ ص ۱۳۱) ۔

(۹۴) فتح الباری (ج۸ ص ۸۵ و ۸۶) کتاب المغازی، باب وفد عبدالقیس ۔

(۹۵) حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کے اضافہ کردہ چھ نام یہ ہیں ① عقبہ بن جروہ ② قیس بن النعمان ③ الجہم بن قثم ④ الرسیم العبدی ⑤ جویریۃ العبدی ⑥ الزارع بن عامر العبدی ۔ دیکھئے فتح الباری (ج۱ ص ۱۳۰ و ۱۳۱) ۔

(۹۶) مزید اضافہ کردہ نو نام یہ ہیں ① مطر ② ابن أخت مطر ③ مشمرج السعدی ④ جابر بن الحارث ⑤ خزیمۃ بن عبدعمرو ⑥ ہمام بن ربیعۃ ⑦ جاریۃ بن جابر ⑧ نوح بن مخلد ⑨ أبو خیرہ الصباحی ۔ دیکھئے فتح الباری (ج۱ ص ۱۳۱) ۔

جبکہ طبقات ابن سعد میں جو نام ذکر کئے گئے ہیں ان ناموں کو حافظ رحمۃ اللہ علیہ کے ذکر کردہ تیئیس ناموں کے ساتھ ملاکر مکررات کو حذف کردیا جائے تو مزید چودہ نام حاصل ہو جاتے ہیں (۹۷) ، جن میں بعض کے بارے میں کلام بھی ہوسکتا ہے ، اس طرح کل تعداد سینتیس ہو جاتی ہے ۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم۔

قال: مَن القوم ـ أو مَن الوفد ـ ؟

آپ نے پوچھا یہ قوم کون سی ہے ؟ یا آپ نے پوچھا اس وفد کا تعلق کہاں سے ہے ؟ ۔

یہ شک کہ آپ نے "من القوم" فرمایا ، یا "من الوفْد"؟ راویوں میں سے کسی کی طرف سے ہے ، ممکن ہے ابوجمرہ کو شک ہو ، اور یہ بھی ممکن ہے ۔ بلکہ غالب گمان یہی ہے ۔ کہ یہ شک امام شعبہ کو ہوا ہوگا ، کیونکہ قرّہ وغیرہ کی روایت میں بغیر شک کے روایت آئی ہے (۹۸) ۔

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا شک قرار دیا ہے (۹۹) ۔

حافظ ابن حجر اور علامہ عینی رحمہما اللہ نے ان کی تردید کی ہے (۱۰۰) ۔ واللہ اعلم ۔

ابن ابی جمرہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حدیث کے اس جملے سے معلوم ہوا کہ آنے والے سے اُس کے خود تعارف کرانے سے پہلے ہی سوال کرنا مستحب ہے ، تاکہ معرفت حاصل ہوجانے کے بعد اس کے مرتبہ اور شان کے مطابق معاملہ کیا جاسکے (۱۰۱) ۔

قالوا: ربیعة

انھوں نے جواب دیا کہ ہم " ربیعہ " ہیں ۔

یہاں مبتدا محذوف ہے "قالوا: نحن ربیعة" (۱) کہ ہمارا تعلق قبیلۂ ربیعہ سے ہے ۔

---

(۹۷) یہ چودہ نام یہ ہیں ① الجارود ② سفیان بن خولی ③ محارب بن مزیدہ ④ الزارع بن الوازع ⑤ ابان العبدی ⑥ جابر بن عبداللہ ⑦ شہاب بن المتروک ⑧ طریف بن ابان ⑨ عمرو بن شعیث ⑩ عامر بن عبدقیس (۱۱) سفیان بن ہمام (۱۲) عمرو بن سفیان (۱۳) ہمام بن معاویہ (۱۴) عبیدہ بن مالک ۔

(۹۸) دیکھئے فتح الباری (ج۱ص ۱۳۰) وعمدۃ القاری (ج۱ص۳۰۶) ۔

(۹۹) شرح الکرمانی (ج۱ص۲۰۷) حیث قال: "شک من الراوی، والظاهر أنه من ابن عباس" ۔

(۱۰۰) دیکھئے فتح الباری (ج۱ص ۱۳۰) وعمدۃ القاری (ج۱ص۳۰۶) ۔

(۱۰۱) فتح الباری (ج۱ص۱۳۱) ۔

(۱) عمدۃ القاری (ج۱ص۳۰۶) ۔

اس میں بعض افرادِ قبیلہ پر پورے قبیلہ کا اطلاق کیا گیا ہے، کیونکہ ظاہر ہے کہ پورا قبیلہ تو نہیں آیا تھا (۲)۔

پھر یہاں راوی کا تصرف ہے، جبکہ کتاب الصلوہ میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے "عباد عن أبی جمرہ" کے طریق سے جو روایت نقل کی ہے اس کے الفاظ۔ ایک نسخہ کے مطابق۔ "إنا هذا الحیّ من ربیعة" ہیں (۳)۔ اس میں "هذا الحی" اختصاص کی وجہ سے منصوب ہے (۴) اور مطلب یہ ہے "إنا هذا الحیّ حی من ربیعة" (۵)۔

"حی" دراصل قبیلہ کے پڑاؤ ڈالنے اور اقامت اختیار کرنے کی جگہ کو کہتے ہیں پھر اس کا اطلاق خود قبیلہ پر ہونے لگا، "لأن بعضهم یحیا ببعض" (٦)۔

پھر یہاں یہ بھی سمجھ لیجئے کہ یہ "ربیعۃ" مَعَدّ بن عدنان کا پوتا ہے قبیلۂ عبدالقیس کا نسب نامہ یہ ہے "عبدالقیس بن أفصیٰ (بالفاء) بن دُعْمِی (بضم الدال المهملة وإسكان العين المهملة، ثم الميم وبعدها ياء النسبة) بن جَدِيلة (بفتح الجيم) بن أسد بن ربيعة بن نِزار بن مَعَد بن عدنان" (۷)۔

نزار کے چار بیٹے تھے ❶ مضر بن نزار ❷ ربیعۃ بن نزار ❸ ایاد بن نزار ❹ انمار بن نزار (۸)۔ واللہ اعلم۔

قال: مرحباً بالقوم - أو بالوفد - غیرَ خزایا ولا ندامی

آپ نے فرمایا اس قوم کے لیے یا فرمایا اس وفد کے لیے مرحبا اور خوش آمدید، جو نہ ذلیل و رسوا ہوا اور نہ ہی شرمندہ۔

"مرحبا" کا لفظ کسی آنے والے کے آنے پر اظہارِ مسرت کے لیے کہا جاتا ہے۔ "رحب" شیء واسع کو کہتے ہیں لہذا "مرحبا" کے معنی ہوئے "أتیت مكانا رَحْبا" یعنی تم وسیع اور کشادہ جگہ میں آئے ہو، یعنی ایسے لوگوں کے پاس آئے ہو جو تمھاری آمد پر اظہارِ مسرت کرتے ہیں ان کو تمھارے آنے سے

---

(۲) فتح الباری (ج۱ص۱۳۱)۔

(۳) دیکھئے صحیح البخاری (ج۱ص۷۵) کتاب مواقیت الصلاۃ، باب قول اللہ تعالیٰ: منیبین إلیه واتقوه...

(۴) فتح الباری (ج۱ص۱۳۱)۔

(۵) دیکھئے فتح الباری (ج۱ص۱۳۱)۔

(٦) حوالۂ بالا۔

(۷) دیکھئے الأنساب للسمعانی (ج۴ص۱۳۵) نسبۃ "العبدی"۔

(۸) الأنساب للسمعانی (ج۱ص۳۰) فصل فی نسب مضر۔

خوشی ہے ، ان کے دل خوش ہیں (۹) ۔

یہ کلمہ سب سے پہلے سیف بن ذی یزن (۱۰) نے استعمال کیا تھا (۱۱) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے متعدد مواقع پر اس کا استعمال منقول ہے ، ایک موقعہ تو یہی وفدِ عبدالقیس کی آمد کا ہے کہ آپ نے اُس وقت "مرحباًبالقوم أو بالوفد" فرمایا تھا ۔

فتح مکّہ کے موقعہ پر حضرت ام ھانی تشریف لائیں تو آپ نے فرمایا "مرحباًبأم ھانی" (۱۲) ۔

ایک مرتبہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا داخل ہوئیں تو آپ نے فرمایا "مرحباًبابنتی" (۱۳) ۔

اسی طرح حضرت عِکرِمہ رضی اللہ عنہ کی آمد پر فرمایا "مرحباًبالراکب المهاجر" (۱۴) ۔

حضرت عمار رضی اللہ عنہ کے آنے پر ایک دفعہ فرمایا "مرحبا بالطیب المطیب" (۱۵) ۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے استحباب کی طرف اشارہ کرنے کے لیے کتاب الادب میں ایک مستقل باب "باب قول الرجل مرحبا" قائم فرمایا ہے (۱۶) ۔

غیرَ خزایا ولا ندامی

یہ یا تو منصوب ہے علیٰ وجہ الحال ، اور یا مجرور ہے اس صورت میں "القوم" یا "الوفد" کی صفت قرار دیں گے ۔ لیکن واضح رہے کہ جر کی صورت یہاں درست معلوم نہیں ہوتی ، یہاں اس کو حال قرار

---

(۹) دیکھئے فتح الباری (ج۱ ص ۱۳۱) وعمدۃ القاری (ج۱ ص ۳۰۶) ۔

(۱۰) سیف بن ذی یزن حمیری یمن کے بادشاہوں میں سے تھا ، چھٹی صدی عیسوی کے اوائل میں یمن پر اہلِ حبشہ کا غلبہ تھا اور انھوں نے اہلِ یمن کے اکثر امراء و ملوک کو قتل کر ڈالا تھا ، اس موقعہ پر سیف بن ذی یزن نے پہلے انطاکیہ میں قیصر سے مدد طلب کی ، اس نے کوئی توجہ نہیں دی ، حیرہ وعراق پر کسریٰ کے گورنر النعمان بن المنذر سے جاکر شکایت کی اور حکایتِ حال بیان کی ، نعمان نے سیف کو کسریٰ تک پہنچا دیا ، کسریٰ نے سیف کے ساتھ آٹھ سو افراد کا لشکر بھیج دیا ، یہ لوگ یمن پہنچے ، وہاں کے لوگوں نے بھی نصرت کی ، اس طرح حبشیوں پر غلبہ حاصل ہوگیا ، اب یمن پر اہلِ فارس کی حکومت ہوگئی ، البتہ براہِ راست حکمران یہی سیف بن ذی یزن ہی رہا ، اس نے تقریباً پچیس سال کے لگ بھگ حکومت کی ، یمن میں کچھ حبشیوں کو رحم کھاکر چھوڑ دیا گیا تھا ، انھوں نے سازش کرکے اس کو قتل کر ڈالا ہجرت سے پچاس سال قبل یہ واقعہ ہوا ۔ واللہ اعلم ۔ دیکھئے الأعلام للزرکلی (ج۳ ص ۱۴۹) ۔

(۱۱) قالہ العسکری ، کذا فی فتح الباری (ج۱ ص ۱۳۱) وعمدۃ القاری (ج۱ ص ۳۰۶) ۔

(۱۲) صحیح البخاری ، کتاب الصلاۃ ، باب الصلاۃ فی الثوب الواحد ملتحفا بہ ، رقم (۳۵۷) ۔

(۱۳) صحیح البخاری (ج۱ ص ۵۱۲) کتاب المناقب ، باب علامات النبوۃ فی الإسلام ۔

(۱۴) المعجم الکبیر للطبرانی (ج۱۷ ص ۳۷۳ و ۳۷۴) رقم (۱۰۲۱) و (۱۰۲۲) وانظر مجمع الزوائد (ج۹ ص ۳۸۵) ، کتاب المناقب ، باب ماجاء فی عکرمۃ بن أبی جھل رضی اللہ عنہ والمستدرک للحاکم (ج۳ ص ۲۴۲) کتاب معرفۃ الصحابۃ ، ذکر مناقب عکرمۃ بن أبی جھل ۔

(۱۵) أخرجہ الترمذی فی جامعہ ، فی کتاب المناقب ، باب مناقب عمار بن یاسر رضی اللہ عنہما ، وابن ماجہ فی سننہ (ص ۱۴) فی المقدمۃ ، باب فضل عمار بن یاسر ، والحاکم فی المستدرک (ج۳ ص ۳۸۸) کتاب معرفۃ الصحابۃ ، ذکر مناقب عمار بن یاسر ۔

(۱۶) دیکھئے (ج۲ ص ۹۱۲) ۔

دینا ہی صحیح ہے، یہی معروف ہے (۱۷)، اس کی تائید صحیح بخاری کی کتاب الادب میں مذکور روایت سے بھی ہوتی ہے جس کے الفاظ ہیں "مرحبا بالوفد الذین جاء وا غیر خزایا ولا ندامی" (۱۸)۔

"خزایا" "خزْیان" کی جمع ہے، جو "خِزْی" سے ہے، اس کے معنی رسوائی اور ذلت کے ہیں، "خزیان" ذلیل اور رُسوا شخص کو کہتے ہیں (۱۹)۔

"ندامی"

امام خطابی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہاں قیاساً "نادمین" کہنا چاہیے تھا جو "نادم" کی جمع ہے اور یہ "ندامۃ" سے مشتق ہے، جبکہ "ندامی" "ندمان" کی جمع ہے، اور "ندمان" کہتے ہیں شراب اور لہو ولعب کے ہم نشین کو، البتہ یہاں "ندامی" لانے کی وجہ "خزایا" کے ساتھ لفظی مشاکلت ہے، اور ایسا تصرف اہلِ عرب اپنے کلام میں کرتے ہیں، چنانچہ کہتے ہیں "إنہ لیأتینا بالغدایا و العشایا" یہاں "غدایا" "غدوۃ" کی جمع ہے، جس کی جمع "غدوات" ہے نہ کہ "غدایا" لیکن یہاں "اِتْباعًا" "غدایا" کہہ دیا گیا (۲۰)۔

لیکن قزاز اور جوھری وغیرہ اہلِ لغت نے "ندامۃ" سے جس طرح "نادم" کو ذکر کیا ہے اسی طرح "ندمان" کو بھی ذکر کیا ہے۔ اس صورت میں "ندامی" کی جمع اپنی اصل کے مطابق ہے، اس میں "اِتْباع" نہیں ہے (۲۱)۔

اب اس جملہ کا مطلب یہ ہوا کہ قبیلۂ عبدالقیس کو نہ تو کسی رسوائی کا سامنا ہوا اور نہ ہی شرمندگی اٹھانی پڑی، کیونکہ یہ قبیلہ از خود اپنے شوق اور رغبت سے مسلمان ہوا ہے، ان کے ساتھ اہلِ اسلام کی کوئی لڑائی نہیں ہوئی، اگر کوئی لڑائی ہوئی ہوتی تو پکڑ کر لائے جاتے تو رسوائی ہوتی اور اگر مسلمانوں کو قتل کیا ہوتا تو ندامت و شرمندگی ہوتی۔

---

(۱۷) شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۴) کتاب الإیمان، باب الأمر بالإیمان باللہ....

(۱۸) صحیح البخاری (ج ۲ ص ۹۱۲) کتاب الادب، باب قول الرجل: مرحبا۔

(۱۹) دیکھئے النہایۃ (ج ۲ ص ۳۰) و فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۱) و اعلام الحدیث (ج ۱ ص ۱۸۵)۔

(۲۰) اعلام الحدیث للخطابی (ج ۱ ص ۱۸۵)۔

(۲۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۱ و ۱۳۲)۔

فقالوا : یارسول اللہ، إنا لانستطیع أن ناتیک، إلا فی الشهر الحرام، وبیننا وبینک هذا الحی من کفار مضر

انھوں نے عرض کیا : یارسول اللہ ! ہم آپ کے پاس صرف " شہرِ حرام " میں آسکتے ہیں کیونکہ ہمارے اور آپ کے درمیان کفارِ مضر کا یہ قبیلہ حائل ہے ۔

بعض نسخوں میں یہاں "الشهرالحرام" (مرکب توصیفی) کے بجائے "شهرالحرام" (مرکب اضافی) ہے جو "مسجدالجامع" اور "نساءالمؤمنات" یعنی " اضافة الموصوف الی الصفة " کی قبیل سے ہے (۲۲)۔

" الشهر الحرام " میں دو احتمال ہیں ، یا تو اس سے مراد اَشْہرِ حُرُم میں سے کوئی خاص "شہر" مراد نہیں ہے ، اس صورت میں الف لام کو جنس کے لیے مانیں گے اور اس میں چاروں اشہرِ حُرم ذوالقعدہ ، ذوالحجہ محرم اور رجب مراد ہوں گے (۲۳) ، اس کی تائید اِس روایت کے بعض طرق سے ہوتی ہے ، چنانچہ قرّہ کا طریق مصنف نے کتاب المغازی میں نقل کیا ہے ، اس کے الفاظ ہیں "إلا فی أشهر الحرم" (۲۴) اسی طرح کتاب المناقب میں انھوں نے حماد بن زید کے طریق سے جو روایت ذکر کی ہے اس کے الفاظ ہیں : "إلا فی کل شهر حرام" (۲۵) ۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ الف لام عہد کے لیے ہو ، اس صورت میں اس سے مخصوص مہینہ مراد ہوگا ، وہ مخصوص مہینہ " رجب " کا مہینہ ہے (۲۶) ، جس کی تصریح بیہقی کی روایت میں ہے (۲۷) ۔ رجب کا مہینہ مراد لینے کی وجہ خاص طور پر یہ ہے کہ قبیلۂ مضر اس مہینہ کی خاص تعظیم کیا کرتا تھا ، چنانچہ اسی وجہ سے ایک حدیث میں رجب کے مہینہ کو قبیلۂ مضر کی طرف منسوب بھی کیا گیا ہے "ورجب مضر الذی بین جُمادیٰ وشعبان" (۲۸) ۔

---

(۲۲) فتح الباری (ج۱ ص۱۳۲)۔

(۲۳) حوالہ بالا ۔

(۲۴) دیکھئے صحیح بخاری (ج۲ ص۶۲۷) کتاب المغازی باب وفد عبدالقیس ۔

(۲۵) دیکھئے صحیح بخاری (ج۱ ص۴۹۸) کتاب المناقب، باب (بلاترجمة، بعد باب نسبة الیمن إلی إسمٰعیل علیه السلام)۔

(۲۶) فتح الباری (ج۱ ص۱۳۲)۔

(۲۷) ولفظه : "وإنّا لانصل إلیک إلا فی الشهر الحرام أو قال فی رجب" السنن الکبریٰ للبیهقی (ج۶ ص۳۰۳) کتاب قسم الفیء والغنیمة، باب سهم الصفی۔

(۲۸) عن أبی بکرة عن النبی ﷺ قال : "الزمان قد استدار کهیأته یوم خلق الله السمٰوات والارض، السنة اثنا عشر شهراً، منها أربعة حرم، ثلاث متوالیات : ذوالقعدة و ذوالحجة و المحرم، ورجب مضر الذی بین جُمادیٰ وشعبان" صحیح البخاری (ج۱ ص۴۵۴) کتاب بدء الخلق، باب ماجاء فی سبع أرضین۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس کا یہ مطلب نہیں کہ مضر کا قبیلہ باقی اشہرِحرم کی حرمت کا قائل نہ ہو اور اس میں جنگ کو روا رکھتا ہو، بلکہ مطلب یہ ہے کہ وہ لوگ قائل تو سارے اشہرِحرم کی حرمت کے تھے، البتہ باقی تین مہینوں کے مقابلہ میں "رجب" کی کچھ زیادہ توقیر اور تعظیم کیا کرتے تھے، حتی کہ اُن دوسرے مہینوں میں تو "نسیء" کے جرم کا ارتکاب بھی کرلیتے تھے لیکن رجب کے ساتھ یہ سلوک نہیں کرتے تھے (۲۹)۔

لہذا اگر انھوں نے سارے اشہرِحرم مراد لیے ہوں تو بھی درست ہے کہ مضر کا قبیلہ ان کی حرمت کا قائل ہے اس لیے ان مہینوں میں وہ بسلامت آپ کی خدمت میں حاضر ہوسکیں گے اور اگر مخصوص "شہرِ حرام" یعنی رجب کا مہینہ مراد ہو تو بھی کلام درست ہے کہ یہ لوگ "رجب" کے مہینہ کی تعظیم اور تحریم کے قائل ہونے کے ساتھ ساتھ اس کو آگے پیچھے کرنے کے جرم کا ارتکاب نہیں کرتے اس لیے صرف اس مہینہ میں وہ لوگ آپ کی خدمت میں باریاب ہوسکیں گے۔

فمُرنا بأمرٍ فصلٍ نخبر به من وراءنا وندخل به الجنة

لہذا آپ ہمیں ایسا واضح اور بیّن حکم دیجئے جو حق اور باطل کے درمیان تمیز دے دے، ہم اپنے پیچھے رہ جانے والوں کو اس کی خبر دیں اور اس پر عمل کرکے ہم جنت میں داخل ہوسکیں۔

"بأمرٍ فصلٍ" میں دونوں منوّن ہیں، یہ مرکبِ توصیفی ہے نہ کہ مرکبِ اضافی (۳۰)۔

پھر "فَصل" بمعنی "فاصل" بھی ہوسکتا ہے، جیسے "عدل" بمعنی "عادل" اس صورت میں مطلب ہوگا "فمُرنا بأمرٍ فاصلٍ یفصل بین الحق والباطل" یہ بھی ممکن ہے کہ "فصل" بمعنی "مُفصّل" ہو، جس کے معنی واضح، بیّن اور مکشوف کے ہیں، لہذا اب مطلب ہوجائے گا "فمرنا بأمرٍ واضحٍ مکشوفٍ..." (۳۱)۔

علامہ خطابی رحمۃ اللہ علیہ نے "فصل" کے معنی "بین" کے کئے ہیں (۳۲)، وقیل: المحکم (۳۳)

پھر "نخبر به من وراءنا" کے اندر بھی دو احتمال ہیں ایک یہ کہ اس کو مجزوم پڑھا جائے، اس

(۲۹) فتح الباری (ج۱ص۱۳۲)۔

(۳۰) حوالۂ بالا۔

(۳۱) دیکھئے الکاشف عن حقائق السنن (ج۱ص۱۳۸) کتاب الإیمان۔

(۳۲) قال الخطابی فی أعلام الحدیث (ج۱ص۱۸۵): "وقولهم: "مرنا بأمر فصل" أی بیّن واضح ینفصل به المراد، ولا یشکل فیه المعنی"۔

(۳۳) انظر فتح الباری (ج۱ص۱۳۲)۔

صورت میں "مرنا..." کا جواب ہوگا، دوسری صورت یہ ہے کہ اس کو مرفوع پڑھا جائے، اس صورت میں یہ جملہ "أمر" کی دوسری صفت قرار پائے گا اور پہلی صفت "فصل" ہوگا یا پھر اس کو جملۂ مستانفہ کہئے تو اس وقت بھی یہ مرفوع ہوگا۔

"ندخل به الجنة" کا عطف چونکہ "نخبر به من وراءنا" پر ہے اس لیے اس جملہ میں بھی یہی احتمالات جاری ہوں گے (۳۴)۔ واللہ اعلم۔

وسألوه عن الأشربة، فأمرهم بأربع ونهاهم عن أربع: أمرهم بالإيمان بالله وحده، قال: أتدرون ما الإيمان بالله وحده؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام رمضان، وأن تعطوا من المغنم الخمس

اور انھوں نے اشربہ (پینے کی چیزوں کے ظروف) کے بارے میں پوچھا، تو آپ نے انھیں چار چیزوں کا حکم فرمایا اور چار چیزوں سے منع فرمایا، آپ نے انھیں اللہ وحدہ (اکیلے سچے خدا) پر ایمان لانے کا حکم دیا، آپ نے پوچھا کہ تم جانتے ہو اکیلے خدا پر ایمان لانا کیا ہے؟ انھوں نے کہا کہ اللہ اور اس کا رسول خوب جانتا ہے، آپ نے فرمایا اس بات کی گواہی دینا کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں اور محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اس کے رسول ہیں، اور نماز کو قائم کرنا، زکوۃ ادا کرنا، رمضان کے روزے رکھنا اور یہ کہ غنیمت کے مال میں سے پانچواں حصہ دینا۔

"فأمرهم بأربع" میں "أربع" کا معدود "خصال" یا "جمل" نکالیں گے، یعنی "فأمرهم بأربع خصال" یا "بأربع جُمل"۔

"خصال" "خصلة" کی جمع ہے، اس کو معدود بنانا تو ظاہر ہے، "جمل" کو معدود بنانے کا قرینہ مغازی کی روایت کے یہ الفاظ ہیں "حدثنا بجمل من الأمر" (۳۵) اس کے جواب میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "آمركم بأربع وأنهاكم عن أربع" "أي آمركم بأربع جمل..." (۳۶)۔

(۳۴) حوالۂ بالا۔
(۳۵) دیکھئے صحیح بخاری (ج۲ ص۶۲۷) کتاب المغازی، باب وفد عبدالقیس۔
(۳۶) دیکھئے فتح الباری (ج۱ ص۱۳۲)۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے وفد کو ایک چیز کا حکم فرمایا یا متعدد امور کا؟

یہاں ایک سوال یہ ہے کہ یہ سارے امور جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بتائے یہ سب ایمان باللہ کی تفسیر ہیں جیسا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "أتدرون ما الإیمان باللہ وحدہ؟" اور پھر اس کی شرح "شھادۃ أن لا إلہ إلا اللہ..." سے ظاہر ہے۔ لہذا اب مامورات چار کہاں ہوئے یہ تو صرف ایک مامور ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تمام چیزیں اگرچہ ایک ہی چیز کی تفسیر ہیں لیکن افراد کے اعتبار سے ان کو متعدد کہا گیا ہے (۳۷)۔

مامورات کے اجمال و تفصیل میں تفاوت اور اس کی وضاحت

دوسرا سوال یہاں یہ ہے کہ حدیثِ باب میں اجمالاً مامورات کا عدد چار بتایا گیا ہے "أمرھم بأربع" یا "آمرکم باربع" اور تفصیل میں پانچ مذکور ہیں: شہادتین، اقامتِ صلوۃ، ایتاءِ زکوۃ، صومِ رمضان اور اعطاء الخمس من المغانم۔

اس اشکال کے شرّاح نے اپنے اپنے انداز پر مختلف جوابات دیے ہیں:۔

(۱) علامہ قرطبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اصل مامور بہ چار چیزیں ہیں جو "إقام الصلاۃ" سے لے کر "إعطاء الخمس" تک ہیں، جہاں تک "ایمان" اور "شہادتین" کا تعلق ہے سو اس کو تبرکاً ذکر کیا گیا ہے جیسے غنیمت کے سلسلے میں اللہ تعالی کا ذکر تبرکاً ہے "وَاعْلَمُوٓا (۳۸) أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ..." (۳۹)

(۲) علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی تقریباً یہی جواب دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ بلغاء کی عادت یہ ہوتی ہے کہ کلام کا جو حصہ مقصود ہوتا ہے سیاقِ کلام کو اسی کے تابع کردیتے ہیں اور جو چیز ضمناً آجائے اس سے تعرض نہیں ہوتا، گویا کہ وہ غیر مذکور ہے۔ یہاں پر چونکہ مقصود ایمان کے اعمالِ اربعہ تھے، اس لیے

---

(۳۷) الکاشف عن حقائق السنن (ج۱ص۱۳۹) کتاب الإیمان۔

(۳۸) سورۃ التوبۃ/۴۱۔

(۳۹) فتح الباری (ج۱ص۱۳۲)۔

ابتداءً اجمالاً مامورات کی تعداد چار بیان کردی گئی، چونکہ یہ لوگ مسلمان تھے، اس لیے ایمان اور شہادت یہاں مقصود بالذکر نہیں ہے (۴۰)۔

(۳) قاضی ابوبکر بن العربی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر شہادتین کے بعد "واو" نہ ہوتا تو یہ کہا جاتا کہ یہ تفسیر کے لیے ہے اور ایمان باللہ کی شرح ہے اور شہادتین کو تبرکاً تصدیر کے لیے لایا گیا ہے، لیکن "واو" کا ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ تفسیر نہیں بلکہ مستقل مقصود ہے البتہ یوں کہا جاسکتا ہے کہ "وإقام الصلاة" کا عطف "شهادة..." پر نہیں بلکہ "أمرهم بالإيمان" پر ہے، اب تقدیر ہوجائے گی: "أمرهم بالإيمان مصدّراً به وبشرطه من الشهادتين، وأمرهم بإقام الصلاة... الخ" وہ فرماتے ہیں کہ اس حذف کی تائید کتاب الادب کی روایت سے ہوتی ہے (۴۱) جس کے الفاظ ہیں "...أربع وأربع: أقيموا الصلاة،..." (۴۲)

مگر ان تینوں جوابوں پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ روایتِ باب مصنف کے مدعیٰ کے لیے مثبت نہیں ہوگی، اس لیے کہ ان تینوں جوابات کا حاصل یہ ہوا کہ ایمان کا ذکر ضمناً آیا ہے، اصل مقصود اعمالِ اربعہ ہیں، اس سے خمس کا شعبۂ ایمان ہونا ثابت نہیں ہوتا، حالانکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا دعویٰ یہ ہے کہ "أداء الخمس من الإيمان"۔

(۴) علامہ ابن رُشَید رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اصل میں قوم نے ایمان کے بارے میں سوال نہیں کیا تھا بلکہ ایسے اعمال کا سوال کیا تھا جو جنت میں جانے کا ذریعہ بنیں، اور جنت میں جانے کا ذریعہ یہی اعمالِ ایمانیہ ہیں لہذا اس لحاظ سے اداء الخمس کا شعبِ ایمان میں سے ہونا ثابت ہوگیا (۴۳)۔

(۵) علامہ تقی الدین سبکی رحمۃ اللہ علیہ ارشاد فرماتے ہیں کہ "وأن تعطوا من المغنم الخمس" میں ایک احتمال تو یہ ہے کہ یہ مجرور ہو اور "أمرهم بالإيمان بالله وحده" میں "الإيمان" پر عطف ہو، اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ "شهادة أن لا إله إلا الله..." پر عطف ہو۔

پہلے احتمال پر تو اجمال و تفصیل میں کوئی اشکال نہیں رہتا، کیونکہ "وأن تعطوا من المغنم الخمس" کا حکم مستقلاً ہوگا اور امورِ اربعہ کا مصداق، شہادت، اقامتِ صلوٰۃ، ایتاءِ زکوٰۃ اور صوم رمضان ہوں گے۔

البتہ دوسرے احتمال پر اجمال و تفصیل میں اشکال ہوجاتا ہے اس لیے کہ جب "شهادة..." پر

---

(۴۰) الكاشف عن حقائق السنن (ج ۱ ص ۱۳۹)۔

(۴۱) صحيح البخاري (ج ۲ ص ۹۱۲) كتاب الأدب، باب قول الرجل: مرحبا۔

(۴۲) فتح الباري (ج ۱ ص ۱۳۲ و ۱۳۳)۔

(۴۳) فتح الباري (ج ۱ ص ۱۳۳)۔

عطف ہوگا تو "اعطاء خمس" بھی مامورات کے اندر داخل ہوگا، جبکہ مامورات کو اجمالاً "أربع" کہا گیا تھا اور یہاں پانچ بن رہے ہیں۔

علامہ سبکی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ پہلا احتمال صحیح نہیں اس لیے کہ اس صورت میں روایت اور ترجمہ میں مطابقت نہیں ہوگی کیونکہ "أداء الخمس من المغنم" شعبِ ایمانیہ میں شامل نہیں ہوگا۔

یہاں دوسرا احتمال ہی مراد ہے، جہاں تک اجمال و تفصیل کے اختلاف کا تعلق ہے سو اس کا جواب یہ ہے کہ اصل میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے سامنے ایمان کی تشریح فرمائی ہے اور ایمان کی شرح فرماتے ہوئے یہ فرمایا ہے کہ ایمان قول و فعل کا نام ہے، قول شہادتین ہیں اور فعل اعمالِ اربعہ ہیں اور مقصود یہاں اعمالِ اربعہ کا بیان تھا اسی لیے راوی نے اجمال میں چار کا عدد ذکر کیا ہے۔ علامہ تقی الدین سبکی رحمۃ اللہ علیہ کی یہ تقریر ابن رُشید کی تقریر سے اقویٰ ہے۔ واللہ اعلم۔

مگر ان سب حضرات کی تقریر کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ شہادتین امورِ اربعہ میں سے نہیں اور نہ یہ مقصود بالذکر ہیں، مسند احمد کی ایک روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے جو حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے "... فقال: آمركم بأربع، وأنهاكم عن أربع: اعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً، فهذا ليس من الأربع، وأقيموا الصلاة ..." (۴۴) اس میں "فهذا ليس من الأربع" اس بات کی صاف دلیل ہے کہ شہادتین کو ضمناً ذکر کیا گیا ہے، یہ ان چاروں میں شامل نہیں جن کا ابتداءً اجمالاً ذکر آیا ہے۔

مگر ظاہر یہ ہے کہ "فهذا ليس من الأربع" کسی راوی کا کلام ہے اور یہ "وهم" ہے، اسلیے کہ امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے اسی سند سے یہی روایت نقل کی ہے اس میں یہ زیادتی موجود نہیں ہے (۴۵)۔

اس کے علاوہ خود امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے "کتاب اداء الخمس" میں یہ حدیث ذکر کی ہے اس میں شہادتین کے ذکر کے بعد ہے "وعقد بيده" (۴۶) یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انگلی سے گرہ لگا کر یعنی شمار کرکے دکھایا۔

اس سے معلوم ہوا کہ "شہادتین" امورِ اربعہ کے اندر داخل ہیں اور مستقل مقصود ہیں۔

لیکن اس پر اعتراض ہوسکتا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الزکاۃ میں جو روایت نقل کی ہے اس کے الفاظ ہیں "آمركم بأربع وأنهاكم عن أربع: الإيمان بالله وشهادة أن لا إله إلا الله..." (۴۷) اس

---

(۴۴) مسند احمد (ج ۳ ص ۲۲)۔

(۴۵) دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۵) کتاب الإيمان، باب الأمر بالإيمان بالله تعالیٰ ورسوله صلی اللہ علیہ وسلم....

(۴۶) دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۴۳۷) کتاب فرض الخمس، باب أداء الخمس من الدين۔

(۴۷) صحیح البخاری (ج ۱ ص ۱۸۸) کتاب الزکاۃ، باب وجوب الزکاۃ۔

میں " شہادت " سے پہلے واو عاطفہ بھی موجود ہے ، لہذا اعمالِ مذکورہ کو چار تک محصور رکھنے کے لیے کہنا پڑے گا کہ " ایمان باللہ " اور " شہادت " دونوں ایک شے ہیں اور باقی اعمالِ اربعہ ان کی تفسیر اور اصل مقصود ہیں ۔ اس صورت میں یہ کہنا درست نہیں ہوگا کہ " شہادت " امورِ اربعہ کا ایک فرد اور مستقل شے ہے ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس روایت کے اندر " واو " کا اضافہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے استاذ حَجّاج بن مِنْہال رحمۃ اللہ علیہ کے اوہام میں سے ہے (۴۸) ، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر تنبیہ بھی فرمائی ہے چنانچہ حدیثِ مذکور کے آخر میں فرماتے ہیں "وقال سلیمان وأبوالنعمان عن حماد: "الإیمان باللہ شهادة أن لا إله إلا اللہ" (۴۹) اور یہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی عادات میں سے ہے کہ جب کسی راوی کو " وہم " ہوجائے تو امام بخاری صحیح وصواب پر تنبیہ فرمادیا کرتے ہیں ۔

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ " شہادتین " امورِ اربعہ کے اندر داخل ہیں تو سابقہ جتنے جوابات دیے گئے وہ درست نہیں ہوئے ، بلکہ کوئی اور جواب دینا پڑے گا ۔

(۶) ابن بطّال ، قاضی عیاض اور امام نووی رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ نے یہ جواب دیا ہے کہ حدیث میں امورِ اربعہ کا مصداق شہادتین ، اقامتِ صلوٰۃ ، ایتاءِ زکوٰۃ اور صوم رمضان ہیں ، مگر چونکہ یہ لوگ کفار کے پڑوس میں رہتے تھے اور وہاں جنگ کے امکانات تھے ، اس لیے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تبعاً اور ضمناً اداءِ خمس کا مسئلہ بھی بیان کردیا (۵۰) ۔

(۷) حافظ ابن الصلاح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "أن تعطوا من المغنم الخمس" کا عطف "شهادة..." پر نہیں بلکہ "أمرهم بأربع" میں "أربع" پر ہے ، اب مطلب یہ ہوگا کہ "أمرهم بأربع... و بأن تعطوا من المغنم الخمس" یعنی چار باتوں کا حکم دیا ... اور اس بات کا حکم دیا کہ وہ غنیمت میں سے خمس

---

(۴۸) فتح الباری (ج۱ ص۱۳۳) ۔

(۴۹) دیکھئے صحیح بخاری (ج۱ ص۱۸۸) کتاب الزکاة ، باب وجوب الزکاة ۔

(۵۰) دیکھئے شرح نووی علیٰ صحیح مسلم (ج۱ ص۳۴) کتاب الإیمان ، باب الأمر بالإیمان باللہ تعالیٰ... وفتح الباری (ج۱ ص۱۳۳) ۔ وإکمال إکمال المعلم للأبی (ج۱ ص۹۳) ۔

علامہ سندھی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی تقریباً یہی جواب دیا ہے ، بلکہ ان کا جواب ان حضرات کے جواب کے مقابلہ میں لطیف بھی ہے ان کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے "أربع" کا جو نام لیا ہے یہ اس اعتبار سے ہے کہ یہ ماموراتِ اربعہ وہ ہیں جن میں وفدِ عبدالقیس ہی نہیں بلکہ دوسرے تمام لوگ شریک ہیں ، اور وہ ہیں شہادت ، اقامتِ صلوٰۃ ، ایتاءِ زکوٰۃ اور صوم رمضان ۔ البتہ ایمانی امور میں ایک چیز اور ہے جس میں فی الحال اور لوگ شریک نہیں یعنی اداء الخمس ، کہ یہ جہاد سے متعلق ہے اور چونکہ یہ لوگ کفارِ مضر کے جوار میں رہتے تھے ، اور جہاد کے ساتھ ان کا سابقہ پڑتا تھا ، اس لیے "أربع" فرمانے کے بعد آپ نے ماموراتِ اربعہ کا حکم دیا ، اور پھر ایک امرِ ایمانی کا مزید اضافہ کردیا ۔ دیکھئے حاشیة السندی علیٰ صحیح البخاری [illegible] ص۳۷) ۔

نکالا کریں (۵۱) ۔

(۸) قاضی ابن العربی کا ایک جواب پہلے گذر چکا ہے ، ایک دوسرا جواب انھوں نے یہ دیا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ صلوٰۃ و زکوٰۃ کو ایک شمار کرلیا گیا ہو ، اس لیے کہ یہ دونوں قرآن کریم اور احادیث میں کثرت سے ایک ساتھ مذکور ہیں ، نیز یہ بھی ہوسکتا ہے کہ زکوٰۃ اور اداءِ خمس کو ایک شمار کرلیا گیا ہو ، کیونکہ دونوں اعطاءِ حقِ مالی ہونے میں مشترک ہیں (۵۲) ۔

(۹) قاضی بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ نے شرحِ مصابیح میں یہ جواب دیا ہے کہ یہاں ان موعودہ اربعہ میں سے صرف ایک امر کا ذکر ہے ، بایں وجہ کہ شہادت وغیرہ یہ پانچوں چیزیں ایمان باللہ کی تفسیر ہیں ، لہذا یہ پانچوں چیزیں ایمان باللہ کے اندر داخل ہیں اور ایمان باللہ ان موعودہ امورِاربعہ میں سے ایک امر ہے (۵۳) ۔

یہ جواب بظاہر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے مذاق کے مطابق ہے کیونکہ انھوں نے باب قائم کیا ہے "أداء الخمس من الإیمان" اور یہ باب جب ہی ثابت ہوسکتا ہے جب پانچوں چیزوں کو ایمان باللہ کی تفسیر قرار دے کر "أداء الخمس" کو ایمان باللہ ہی میں مندرج کردیا جائے ، نیز ابھی حدیثِ جبریل کے باب میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا تھا "ومابیّن النبی ﷺ لوفد عبدالقیس من الإیمان" جس سے مقصود یہ تھا کہ یہاں ایمان کی تفسیر میں آپ نے اقرار بالشہادتین اور صلوٰۃ و صوم وزکوٰۃ کو ذکر کیا ، جو اعمال ہیں ، جن کا نام " اسلام" ہے جیسا کہ حدیثِ جبریل میں انھیں امور کو اسلام کی تفسیر میں ذکر کیا ہے معلوم ہوا کہ ایمان و اسلام متحد ہیں ، یہ مقصود بھی جب ہی حاصل ہوسکتا ہے جب صلوۃ وصوم وغیرہ کو ایمان ہی کی تفسیر میں داخل کیا جائے ورنہ یہ مقصود حاصل نہیں ہوسکتا (۵۴) ۔

مگر اس پر اشکال یہ ہے کہ پھر موعودہ امورِاربعہ میں سے باقی تین امور کہاں گئے ؟

قاضی بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ کہہ دیا کہ باقی تین کو نسیاناً یا اختصاراً راوی نے حذف کردیا (۵۵) ۔

مگر یہ بہت ہی بعید اور تعجب خیز تاویل ہے ، کیا کوئی ایک راوی بھی ایسا نہ نکلا جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا پورا کلام یاد رکھتا اور مکمل بیان کرتا ؟! حالانکہ کسی ایک روایت میں بھی ان مذکورہ امور کے علاوہ کسی چیز کا پتہ نہیں چلتا (۵۶) ۔

---

(۵۱) إکمال إکمال المعلم للأبی (ج ۱ ص ۹۴) ۔

(۵۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۳) ۔

(۵۳) حوالہ بالا ۔

(۵۴) دیکھئے فضل الباری (ج ۱ ص ۵۵۳) ۔

(۵۵) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۳) ۔

(۵۶) دیکھئے فضل الباری (ج ۱ ص ۵۵۳) ۔

حضرت علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر غور کیا جائے تو امام بخاری اور عامۂ محدثین کے مذاق پر یہ جواب ممکن ہی نہیں کیونکہ ان کے مذاق پر سب اعمال ایمان میں داخل ہیں، اسی بنا پر تو تم ان چیزوں کو ایمان کی تفسیر قرار دیتے ہو اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ترجمہ بھی اسی بنا پر قائم کیا ہے ۔ علامہ عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جس طرح اس بنا پر نماز، روزہ، زکوٰۃ اور اداء الخمس کو ایمان کی تفسیر مانتے ہو تو اُن کے علاوہ اور جو بھی مذکور ہوگا سب اعمال ہی میں سے ہوگا، اور وہ سب اسی طرح ایمان کی تفسیر ہوگی، ایسی کون سی چیز آئے گی جو اعمال کے علاوہ ہو اور ایمان کی قسیم بن سکے، لہذا یہ جواب نہ معقول ہے اور نہ محدثین کے مذاق پر منطبق ہوسکتا ہے (۵۷) ۔

ان تمام جوابات میں سے سب سے بہتر جواب حافظ ابن الصلاح رحمۃ اللہ علیہ کا ہے اور اس کے بعد ابن بطال، قاضی عیاض اور امام نووی رحمہم اللہ تعالیٰ کا ہے ۔ واللہ اعلم ۔

حدیثِ باب میں حج کا ذکر کیوں نہیں ہے؟

یہاں آپ دیکھ رہے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے وفدِ عبدالقیس کو ارکانِ خمسہ میں سے صرف چار کی تعلیم دی، لیکن "حج" جوکہ پانچواں رکن ہے اس کی تعلیم نہیں دی ۔ اس کی کیا وجہ ہے؟

اس کا جواب یوں تو یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ حج کا ذکر اگرچہ حدیثِ باب میں نہیں ہے لیکن بعض دوسری روایات میں "حج" کا بھی ذکر ہے ۔

چنانچہ امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے "السنن الکبریٰ" میں "أبو قلابة الرقاشی عن أبی زید الهروی، عن قرة، عن أبی جمرة" کے طریق سے روایت نقل کی ہے اس میں "وتحجوا البیت الحرام" کے الفاظ بھی ہیں (۵۸) ۔

اسی طرح مسند احمد میں "أبان بن یزید العطار، عن قتادة عن سعید بن المسیب و عن عکرمة عن ابن عباس" کے طریق سے روایت منقول ہے اس میں ہے "وأن یحجوا البیت" (۵۹) ۔

لیکن حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بیہقی کی روایت شاذ ہے، کیونکہ اس میں ایک تو "عدد" کا ذکر نہیں ہے جبکہ تمام روایات میں عدد کا ذکر ہے، اس کے علاوہ قرہ کے طریق سے شیخین، صحیحین کے مستخرجین، امام نسائی، ابن خزیمہ اور ابن حبان رحمہم اللہ تعالیٰ نے روایت کا اخراج کیا ہے، ان میں

---

(۵۷) حوالۂ بالا ۔

(۵۸) دیکھئے السنن الکبریٰ للبیهقی (ج۴ص۱۹۹) کتاب الصیام، باب فرض صوم شهر رمضان ۔

(۵۹) دیکھئے مسند احمد (ج۱ص۳۶۱) ۔

سے کسی نے بھی حج کا ذکر نہیں کیا (۶۰) ۔

پھر اس روایت کی سند میں یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ اس میں ابو قلابہ رقاشی ہیں (۶۱) ، ان کا آخر عمر میں حافظہ متغیر ہوگیا تھا (۶۲) ، ممکن ہے انھوں نے یہ روایت اسی تغیر کے بعد روایت کی ہو (۶۳)

اسی طرح مسند احمد کی روایت میں بھی احتمال ہے کہ یہ "محفوظ" نہ ہو (۶۴) ، کیونکہ حدیثِ وفد عبدالقیس بہت سے حضرات نے تخریج کی ہے ان میں سے ان دو روایتوں کے علاوہ کہیں حج کا ذکر نہیں ہے ، یہی وجہ ہے کہ علماء نے "حج" کے عدمِ ذکر کی مختلف توجیہات تو کی ہیں لیکن کسی نے بھی اِن روایتوں کا ذکر نہیں کیا :۔

(۱) چنانچہ قاضی عیاض وغیرہ فرماتے ہیں کہ حج کے عدمِ ذکر کی وجہ یہ ہے کہ اس وقت تک حج فرض ہی نہیں ہوا تھا ۔ یہ ان لوگوں کی رائے میں صحیح ہے کیونکہ حج کی فرضیت ان حضرات کے نزدیک ۹ھ میں ہوئی ہے (۶۵) ۔

(۲) جمہور شافعیہ کہتے ہیں کہ حج ۶ھ میں فرض ہوگیا تھا لہذا ان کے مسلک کے مطابق کہا جاسکتا ہے کہ حج چونکہ علی الفور فرض نہیں ہے ، بلکہ علی التراخی فرض ہے ، اس لیے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا ذکر نہیں کیا (۶۶) ۔

مگر اس پر اشکال یہ ہے کہ علی التراخی فرض ہونے سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ تعلیم کے وقت اس کا ذکر نہ کیا جائے ، بلکہ ہونا تو یہ چاہیے کہ تعلیم دے دی جائے اور جب عمل کا وقت آئے عمل کریں (۶۷)

(۳) تیسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ان کے حج کرنے کی کوئی صورت نہیں تھی کیونکہ کفارِ مضر حائل تھے ،

---

(۶۰) فتح الباری (ج۱ص۱۳۴) ۔

(۶۱) ھو عبدالملک بن محمد بن عبداللہ الرقاشی ۔ بفتح الراء وتخفیف القاف ، ثم معجمة ۔ أبو قلابة ، البصری ، یکنی أبا محمد ، وأبو قلابة لقب ، صدوق یخطئ ، تغیر حفظہ لما سکن بغداد ، من الحادیة عشرة مات سنة ست وسبعین ومائتین ، ولہ ست وثمانون سنة ۔ تقریب التھذیب (ص۳۶۵) رقم (۴۲۱۰) وانظر الکاشف للذھبی (ج۱ص۶۶۹) رقم (۳۴۷۸) مع حاشیة السبط وتعلیقات الشیخ محمد عوامة ۔

(۶۲) دیکھئے تہذیب الکمال (ج۱۸ص۴۰۴) ۔

(۶۳) فتح الباری (ج۱ص۱۳۴) ۔

(۶۴) حوالۂ بالا ۔ قال الحافظ فی الفتح : "وعلی تقدیر أن یکون ذکر الحج فیہ محفوظا فیجمع فی الجواب عنہ بین الجوابین المتقدمین ، فیقال : المراد بالأربع ما عدا الشھادتین وأداء الخمس . واللہ أعلم" ۔

(۶۵) فتح الباری (ج۱ص۱۳۴) ۔

(۶۶) حوالۂ بالا ۔

(۶۷) حوالۂ سابقہ ۔

اس لیے آپ نے حج کا ذکر نہیں فرمایا (۶۸) ۔

لیکن اس پر اشکال یہ ہے کہ یہ کیا ضروری ہے کہ ساری عمر مضر کے قبائل حائل رہیں ، بلکہ ان کا یہ کہنا ہی درست نہیں کہ کفارِ مضر حائل رہتے تھے ، کیونکہ حج تو اشہرِ حرم میں ہوتا تھا ، اور خود قبیلۂ عبدالقیس کے حضرات تصریح کررہے ہیں کہ ہم اشہرِ حرم میں مامون رہتے ہیں!! (۶۹)

(۴) چوتھا جواب بعض حضرات نے یہ دیا ہے کہ "حج" چونکہ مشہور شے ہے ، شہرت کی وجہ سے اس کا ذکر نہیں فرمایا (۷۰) ۔

لیکن یہ بہت کمزور بات ہے کیونکہ حج سے بھی مشہور شہادتین ، اقامتِ صلوٰۃ ، ایتاءِ زکوٰۃ اور صوم رمضان ہیں ، لہذا ان کو ذکر کرکے حج کو چھوڑ دینا درست معلوم نہیں ہوتا (۷۱) ۔

(۵) پانچواں جواب یہ دیا گیا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہاں صرف ان اوامر و افعال پر اکتفا فرمایا ہے جن کا کرنا ان کے لیے فی الحال ممکن تھا ، اور جن پر عمل کرکے وہ جنت کے مستحق بن سکتے تھے جمیع اوامر و افعال کا ذکر مقصود نہیں تھا ، کیونکہ انھوں نے یہی سوال کیا تھا کہ "مُرنا بأمرٍ فصلٍ نخبر به من وراءنا وندخل به الجنة" ۔

اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے سامنے جو امورِ منہیہ ذکر فرمائے ان میں صرف ان چیزوں کا خاص طور پر ذکر ہے جن میں وہ مبتلا تھے ، ورنہ مناہی کے اندر مذکورہ چیزوں سے بڑھ کر حرام چیزیں بھی ہیں (۷۲) ۔

ان تمام جوابات میں سب سے راجح پہلا جواب ہے کہ حج اس وقت تک فرض ہی نہیں ہوا تھا ۔

لیکن یہ جواب اسی صورت میں درست ہوسکتا ہے جبکہ حج کی فرضیت ۹ھ میں یا وفد کے آنے کے بعد مانیں ۔

دوسرا بہتر جواب یہ آخری جواب ہے کہ آپ نے جمیع افعال و تروک کا استقصاء نہیں فرمایا بلکہ ان کے حسبِ حال فی الحال ممکنہ افعال و تروک کا ذکر فرمایا ہے ۔

اور اگر مسند احمد کی حدیث محفوظ ہو تو پھر ان تمام تکلفات کی ضرورت ہی نہیں پڑے گی ۔ واللہ اعلم ۔

---

(۶۸) حوالۂ سابقہ ۔

(۶۹) حوالۂ سابقہ ۔

(۷۰) حوالۂ سابقہ ۔

(۷۱) حوالۂ سابقہ ۔

(۷۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۴) ۔

ونهاهم عن أربع: عن الحنتم، والدباء، والنقير، والمزفت۔ وربما قال: المقيّر۔

اور آپ نے انھیں چار چیزوں سے منع فرمایا، سبز مٹکا، کدو کا تونبا، کریدا ہوا لکڑی کا برتن اور روغنی برتن۔

"حَنْتَم"

بفتح الحاء واسکان النون وفتح التاء المثناة من فوق ثم الميم۔

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی تفسیر میں چھ اقوال نقل کئے ہیں:

(۱) سب سے صحیح اور قوی قول یہ ہے کہ سبز رنگ کے مٹکے کو کہتے ہیں، یہ قول صحیح مسلم میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے منقول ہے، یہی حضرت عبداللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ کا قول ہے، اکثر علماء نے، بہت سے لغوی حضرات نے اور محدثین وفقہاء نے اسی کو اختیار کیا ہے (۷۳)۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ "حنتم" ہر قسم کے مٹکے کو کہتے ہیں یہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما، سعید بن جبیر اور ابو سلمہ رحمہما اللہ تعالیٰ سے منقول ہے (۷۴)۔

(۳) تیسرا قول یہ ہے کہ یہ مخصوص قسم کے مٹکے تھے جو مصر سے لائے جاتے تھے، یہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، ابن ابی لیلیٰ نے بھی "حنتم" کی ایک تفسیر یہی بیان کی ہے البتہ انھوں نے سرخ رنگ کی قید لگائی ہے (۷۵)۔

(۴) چوتھا قول یہ ہے کہ یہ سرخ رنگ کے خاص مٹکے ہیں جن کا منہ پہلو میں ہوتا ہے، ان میں مصر سے شراب درآمد کی جاتی تھی۔ یہ قول حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے منقول ہے (۷۶)۔

(۵) ابن ابی لیلیٰ رحمۃ اللہ علیہ سے اس کی ایک تفسیر یہی منقول ہے کہ وہ مٹکے جن کے منہ پہلو پر ہوتے تھے اور ان میں طائف سے شراب درآمد کی جاتی تھی، کچھ لوگ ان میں نبیذ تیار کرتے تھے جس سے شراب کے ساتھ مشابہت ہوتی تھی (۷۷)۔

(۶) چھٹا قول یہ ہے کہ یہ خاص قسم کے مٹکے تھے جو مٹی، بال اور خون ملاکر تیار کرتے تھے۔ یہ

(۷۳) شرح نووی (ج ۱ ص ۳۴) کتاب الإیمان، باب الأمر بالأیمان باللہ تعالیٰ ورسولہ صلی اللہ علیہ وسلم...۔

(۷۴) حوالۂ بالا۔

(۷۵) حوالۂ بالا۔

(۷۶) حوالۂ بالا۔

(۷۷) حوالۂ بالا۔

عطاء رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے (۷۸)۔

الدبّاء

کدوّ جب خشک ہو جاتا تھا تو اندر کا گودا نکال دیتے تھے اور بعض اوقات کچے ہی کا گودا نکال کر اس کو خشک کردیتے تھے اور اس میں نبیذ بناتے تھے (۷۹)۔

النقیر

یہ "منقور" کے معنی میں ہے، کھجور کی جڑ کو کھود کر برتن بنایا جاتا تھا، اس کو "نقیر" کہتے ہیں (۸۰)۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ مطلقاً لکڑی یا درختوں کی جڑ کو کھود کر جو برتن بناتے ہیں اس کو "نقیر" کہتے ہیں (۸۱)۔

المزفّت

وہ برتن جس پر "زفت" مل دیا گیا ہو (۸۲)۔

"زفت" تارکول کے مشابہ ایک چیز ہوتی ہے جس کو برتنوں پر ملتے تھے اور ان کے مسامات بند کرتے تھے۔

روایتِ باب میں اور اسی طرح بعض دیگر روایات میں "المقیر" بھی آیا ہے۔

"مقیر" جس پر "قار" یا "قیر" مل دیا گیا ہو، یہ بھی تارکول کی شکل کی ایک کالی چیز ہوتی ہے۔

مذکورہ تمام برتنوں میں چونکہ نبیذ تیار کی جاتی تھی اور ان میں سکر بہت جلد آجاتا تھا اس لیے حرمتِ مسکرات کے تحت ان برتنوں میں نبیذ بنانے سے ابتداءِ اسلام میں روک دیا گیا تھا، اس کے بعد ہر برتن میں نبیذ بنانے کی اجازت ہوگئی بشرطیکہ اس میں اتنی دیر نہ رکھی جائے کہ سکر آجائے، ترمذی شریف

---

(۷۸) حوالۂ بالا۔

(۷۹) شرح نووی (ج ۱ ص ۳۴)۔

(۸۰) أعلام الحدیث (ج ۱ ص ۱۸۶)۔

(۸۱) دیکھئے شرح نووی (ج ۱ ص ۳۴)۔

(۸۲) أعلام الحدیث (ج ۱ ص ۱۸۶)۔

کی حدیث ہے "وإنی کنت نهیتکم عن الظروف، وإن ظرفا لا یحل شیئاً ولا یحرمه، وکل مسکر حرام" (۸۳) ۔

اسی طرح ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے اشج عصری رضی اللہ عنہ سے روایت نقل کی ہے "فقال النبی ﷺ: إن الظروف لا تحل ولا تحرم ولکن کل مسکر حرام..." (۸۴) ۔

حضرت رسیم عبدی رضی اللہ عنہ کی روایت مسند احمد میں ہے کہ جب قبیلۂ عبدالقیس کے لوگوں نے نبیذ استعمال نہ کرنے کی وجہ سے پیٹ کی خرابی اور بدہضمی اور اس کی بنیاد پر صحت کی خرابی کی شکایت کی تو آپ نے فرمایا "انتبذوا فیما بدا لکم ولا تشربوا مسکراً" (۸۵) واللہ أعلم وعلمه أتم وأحکم۔

وقال: احفظوهن وأخبروا بهنّ من وراءکم

اور آپ نے فرمایا کہ ان باتوں کو یاد رکھو اور تمہارے پیچھے جو لوگ ہیں یا تمہارے بعد جو تمہاری اولاد آنے والی ہے ان سب کو یہ باتیں بتلاؤ۔

اس سے معلوم ہوا کہ جس کو جتنا علم ہو اس کو اس کی تبلیغ کرنی چاہیے، یہ ضروری نہیں کہ جو شخص دین کے تمام امور کا عالم ہو تو وہی تبلیغ کرسکتا ہے اور کوئی نہیں کرسکتا !

واللہ اعلم۔

۳۹ – باب: مَا جَاءَ أَنَّ ٱلْأَعْمَالَ بِالنِّيَّةِ وَٱلْحِسْبَةِ، وَلِكُلِّ ٱمْرِئٍ مَا نَوَى.

فَدَخَلَ فِيهِ ٱلْإِيمَانُ، وَٱلْوُضُوءُ، وَٱلصَّلَاةُ، وَٱلزَّكَاةُ وَٱلْحَجُّ، وَٱلصَّوْمُ، وَٱلْأَحْكَامُ وَقَالَ ٱللهُ تَعَالَى: «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ» /الإسراء: ٨٤/: عَلَى نِيَّتِهِ. (نَفَقَةُ ٱلرَّجُلِ عَلَى أَهْلِهِ يَحْتَسِبُهَا صَدَقَةٌ). وَقَالَ: (وَلٰكِنْ جِهَادٌ وَنِيَّةٌ). [ر: ٣٠١٧]

ماقبل سے ربط

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اِس باب کی ماقبل کے باب کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ ماقبل کے باب میں اُن اعمال کا ذکر ہے جو دخولِ جنت کا سبب ہیں، اب اس باب سے یہ بتانا مقصود ہے کہ کوئی

---

(۸۳) جامع ترمذی (ج۲ ص۹) أبواب الأشربة، باب ما جاء فی الرخصة أن ینتبذ فی الظروف۔

(۸۴) موارد الظمآن (ص۳۳۸) کتاب الأشربة، باب ما جاء فی الأوعیة، رقم (۱۳۹۳)۔

(۸۵) مسند احمد (ج۳ ص۴۱۸)۔

عمل اسی وقت عمل کہلانے کے قابل ہوگا جب اُس میں نیت اور اخلاص ہو، ورنہ وہ نہ عمل کہلانے کا مستحق ہوگا اور نہ ہی اُس پر دخولِ جنت مرتب ہوسکتا ہے (۱)۔

ترجمۃ الباب کا مقصد

ابن بطال رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ترجمۃ الباب سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی غرض اُن مرجئہ کی تردید ہے جو کہتے ہیں "الإیمان قول باللسان، دون عقد القلب" یعنی صرف زبان سے "لا إلہ إلا اللہ" کہہ دینے کا نام ایمان ہے، دل سے یقین و تصدیق ضروری نہیں (۲)۔

حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ایمان، اعمال، اجتناب عن المعاصی اور جملہ امورِ متعلقہ بالایمان سے فارغ ہوکر سب سے اخیر میں دو باب قائم فرمائے ہیں، ان میں یہ پہلا باب ہے، اس کی غرض یہ ہے کہ جملہ اعمالِ خیر مذکورہ سابقہ جن میں ایمان بھی داخل ہے، ان کا مدار ومنشانیت خالص لوجہ اللہ پر ہے، ایسا ہی معاصی سے اجتناب وترک وہی مطلوب ہے جس کا باعث ابتغاءِ وجہ اللہ ہو، بدون نیتِ صالحہ صادقہ کوئی عملِ خیر مفید نہیں اور نہ وہ طاعت میں شمار ہوسکتا ہے، اس لیے اس کا اہتمام سب سے اہم امر ہے۔ واللہ اعلم (۳)۔

حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی غرض اس باب سے یہ بیان کرنا ہے کہ ثوابِ اعمال کا مدار نیت پر ہے (۴)۔

حضرت شیخ الحدیث صاحب رحمۃ اللہ علیہ اس کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ترجمہ میں "حِسبة" لاکر بتلادیا کہ اس سے مجرد ارادہ مع الاخلاص مراد ہے، یعنی اعمال صرف نیت اور حِسبۃ وثواب کی امید پر کئے جاتے ہیں اور ثواب کی امید اسی وقت ہوسکتی ہے جبکہ اعمال خالصۃً لوجہ اللہ ہوں، چونکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے "نیت" کی تفسیر "حِسبة" سے کی ہے اور حِسبہ و احتساب کہتے ہیں ثواب طلب کرنے کو، تو معلوم ہوا کہ خود امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک "إنما الأعمال بالنیات" کا مطلب "إنما ثواب الأعمال بالنیات" ہے اور یہی حنفیہ کہتے ہیں (۵)۔

---

(۱) عمدۃ القاری (ج۱ص۳۱۲)۔

(۲) عمدۃ القاری (ج۱ص۳۱۲)، شرح الکرمانی (ج۱ص۲۱۴)۔ وانظر ایضاً: المتواری علی تراجم أبواب البخاری (ص۵۶)۔

(۳) الأبواب والتراجم لصحیح البخاری (ص۳۹)۔

(۴) لامع الدراری (ج۱ص۶۱۰)۔

(۵) دیکھئے حاشیۃ لامع الدراری (ج۱ص۶۱۰)۔

یہ بھی ممکن ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی غرض اس باب سے یہ ہو کہ اب تک انھوں نے کہیں مرجئہ کی تردید میں اور کہیں معتزلہ وخوارج کی تردید میں تراجم قائم کئے اور حدیثیں ذکر کیں، اب ان امورِایمان کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد یہ دونوں باب انھوں نے اس بات پر تنبیہ کی غرض سے قائم فرمائے کہ ان سب امور میں ہماری نیت خالص ہے، کسی کی توہین مقصود ہے نہ اپنی شہرت بلکہ "النصح لکل مسلم" پر عمل مقصود ہے (۶)۔ واللہ اعلم۔

ترجمۃ الباب کی تحلیل

یہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے جو باب قائم فرمایا ہے اس کے تین اجزاء ہیں "أن الأعمال بالنیة"، "والحِسبة" اور "ولکل امرئ مانوی"۔

ان میں پہلا حصہ اور تیسرا حصہ ایک ہی حدیث کے ٹکڑے ہیں، جبکہ دوسرے حصہ کا تعلق اس حدیث سے نہیں ہے بلکہ وہ حضرت ابو مسعود بدری رضی اللہ عنہ کی حدیث جو اِسی باب میں آرہی ہے "إذا أنفق الرجل علی أھلہ یحتسبھا فھو لہ صدقة" اس میں "یحتسبھا" کے لفظ سے ماخوذ ہے (۷)۔

یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ "الحِسبة" کا عطف "باب ماجاء أن الأعمال بالنیة" میں "النیة" پر ہے۔ چونکہ معطوف علیہ "ماجاء" کے تحت ہے لہذا معطوف بھی اسی کے تحت ہوگا، لہذا "ماجاء" جس طرح "الأعمال بالنیة" کو شامل ہے اسی طرح "الحِسبة" کو بھی شامل ہوگا، جس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ ایک ہی حدیث کے اجزاء ہوں، حالانکہ ایک حدیث کے اجزاء نہیں ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں کا "ماجاء" کے تحت داخل ہونا تو مسلّم ہے، لیکن دونوں کا تمام احکام میں مشترک ہونا لازم نہیں کہ یہ تسلیم کرنا لازم آئے کہ دونوں ایک ہی حدیث کے اجزاء ہیں (۸)۔

پھر سوال یہ ہے کہ جب "الأعمال بالنیة" اور "لکل امرئ مانوی" ایک حدیث کے اجزاء ہیں تو ان دونوں کو یکجا لانا چاہیے تھا اور "والحسبة" کو دونوں سے مؤخر کرنا چاہیے تھا، ایسا کیوں نہیں کیا؟

اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ ظاہر کا تقاضا تو یہی ہے کہ ایسا ہی کیا جاتا، لیکن چونکہ "الحسبة" "احتساب" سے ماخوذ ہے اور اس کے معنی اخلاص کے ہیں، لہذا اس کا ذکر "نیت" کے بعد ہی زیادہ

---

(۶) دیکھئے إمداد الباری (ج۴ص۶۹۸)۔

(۷) فتح الباری (ج۱ص۱۳۵) وعمدة القاری (ج۱ص۳۱۱)۔

(۸) عمدة القاری (ج۱ص۳۱۱)۔

مناسب ہے ، کیونکہ "نیت" وہی معتبر اور باعثِ ثواب ہے جس میں اخلاص ہو (۹) ۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے تین تراجم قائم فرمائے ہیں ، پہلا ترجمہ : "أن الأعمال بالنية" ہے ، دوسرا ترجمہ "الحسبة" کا ہے اور تیسرا ترجمہ "ولكل امرئ مانوى" ہے ، چنانچہ تینوں تراجم کے لیے تین حدیثوں کی تخریج کی ہے ، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث "الأعمال بالنية" کے ترجمہ پر ہے ، حضرت ابو مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث "الحسبة" کے ترجمہ پر اور حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی حدیث "ولكل امرئ مانوى" کے ترجمہ کے مطابق ہے ۔

اب اگر "والحسبة" کو مؤخر کردیتے اور یوں کہتے "باب ماجاء أن الأعمال بالنية، ولكل امرئ مانوى، والحِسبة" تو تین تراجم پر جو تنبیہ ہے وہ فوت ہوجاتی ، اور صرف دو تراجم سمجھ میں آتے ، پہلا ترجمہ ہوتا "الأعمال بالنية ولكل امرئ مانوى" کیونکہ ان دونوں اجزاء پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث کافی ہوجاتی ، اور پھر دوسرا ترجمہ ہوتا "الحِسبة" کا ۔ تین حدیثوں کی تخریج کے ذریعہ جو تین تراجم پر تنبیہ مقصود تھی وہ فوت ہوجاتی ، اس لیے "الحِسبة" کو پہلے ترجمہ کے بعد ذکر کیا گیا ہے (۱۰) ۔ واللہ اعلم ۔

فدخل فيه الإيمان، والوضوء، والصلاة، والزكاة، والحج، والصوم، والأحكام

سو عمل میں ایمان ، وضو ، نماز ، زکوۃ ، حج ، روزہ اور سارے معاملات داخل ہیں ۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ماقبل پر تفریع فرماتے ہوئے تصریح کررہے ہیں کہ "اعمال" اپنے عموم کی وجہ سے ایمان ، وضو ، صلوٰۃ ، زکوٰۃ ، حج ، صوم اور سارے احکام کو شامل ہے ، لہذا ان سب میں ثواب کی نیت ہونی چاہیے ۔

یہاں آپ دیکھ رہے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ایمان کے اندر بھی نیت کا اعتبار کیا ہے ۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اور ان لوگوں کے مسلک پر صحیح ہے جو اعمال کو ایمان میں داخل مانتے ہیں ، گویا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مطلب یہ ہے کہ ایمان قول وفعل کا نام ہے ، لیکن فعل اُسی وقت جزءِ ایمان بن سکتا ہے جب اس میں نیت اور احتساب پایا جائے ، خلوص دِل سے وہ کام کیا گیا ہو ، اگر علی وجہ الاتفاق کوئی کام کیا جائے تو وہ ایمان کا جزء نہیں ہے (۱۱) ۔

---

(۹) عمدہ (ج۱ص۳۱۱) ۔

(۱۰) عمدہ (ج۱ص۳۱۱و۳۱۲) ۔

(۱۱) فتح الباری (ج۱ص۱۳۵) ۔

حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جن لوگوں کے نزدیک ایمان بمعنی "تصدیق" ہے ان کے یہاں نیت کی ضرورت ہی نہیں جیسے دوسرے اعمالِ قلب مثلاً خشیتِ خداوندی، محبتِ الٰہی، عظمتِ خالق کے لیے نیت کی ضرورت نہیں ہوتی، کیونکہ نیت تو ریاء اور اخلاص میں فرق کرنے کے لیے ہوتی ہے اور جب آدمی اللہ تعالیٰ کی تصدیق کررہا ہے تو تصدیق تو اللہ کے سوا کسی کی ہے ہی نہیں، لہذا اس میں نیت کی ضرورت نہیں (۱۲)

لیکن کہا جاسکتا ہے کہ تصدیق کے وقت اگر ثواب کی نیت کا استحضار کرلیا جائے کہ ہم اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی وحدانیت، متصف بجمیع صفات الکمال اور منزہ عن جمیع شوائب النقص ہونے کی تصدیق کررہے ہیں تو اللہ تعالیٰ اس پر اجر اور ثواب عطا فرمائیں گے۔ اس اعتبار سے تصدیق کے اندر بھی نیت میں کوئی مضائقہ نہیں۔

اس کے بعد امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے وضو کا ذکر کیا ہے کہ اس میں بھی نیت ضروری ہے۔

وضو کا مسئلہ پہلے گذر چکا ہے (۱۳)۔ یہاں خلاصہ سمجھ لیجئے کہ وضو کی دو حیثیتیں ہیں ایک یہ کہ اس کو مفتاحِ صلوٰۃ بنانے کے لیے کیا جائے اور ایک یہ کہ اجر و ثواب حاصل کرنے کے لیے کیا جائے۔

اگر اجر و ثواب حاصل کرنے کے لیے کیا جائے تو بے شک نیت کی ضرورت ہے لیکن اگر مفتاحِ صلوٰۃ بنانے کے لیے کیا جائے تو پھر اس میں ماءِ طہور استعمال کرنے کی ضرورت ہے، نیت کی ضرورت نہیں، کیونکہ ماءِ طہور مطہر ہے وہ اعضاء کو طہارت بخشے گا اور مفتاحِ صلوٰۃ بننے کی اس عمل میں صلاحیت پیدا ہوجائے گی، علی الاطلاق وضو کے اندر نیت کی ضرورت نہیں (۱۴)۔

پھر فرمایا کہ نماز بھی اس میں داخل ہے۔ اس کے اندر نیت کے اشتراط پر اتفاق ہے، کسی کا اختلاف نہیں (۱۵)۔

فرمایا کہ زکوٰۃ میں بھی نیت شرط ہے۔

واضح رہے کہ زکوٰۃ میں نیت کا شرط ہونا ائمۂ اربعہ اور جمہورِ امت کے یہاں متفق علیہ ہے، البتہ امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ زکوٰۃ میں نیت شرط نہیں، جیسے عام دیون کی ادائیگی میں نیت کی شرط نہیں ہوتی (۱۶)۔

---

(۱۲) حوالۂ بالا۔

(۱۳) دیکھئے کشف الباری (ج۱ص۲۵۴۔۲۶۹)۔

(۱۴) دیکھئے اِیضاح البخاری (ج۴ص۴۲۸و۴۲۹)۔

(۱۵) فتح الباری (ج۱ص۱۳۵) و عمدۃ القاری (ج۱ص۳۱۳)۔

(۱۶) دیکھئے المغنی لابن قدامۃ (ج۲ص۲۶۴) کتاب الزکاۃ، مسألۃ: قال: ولا یجوز إخراج الزکاۃ إلا بنیۃ، رقم (۱۷۵۸)۔

جمہور کے نزدیک زکوٰۃ کی ادائیگی کے لیے نیت شرط ہے، کیونکہ یہ ایک عبادت ہے اور عبادات میں فرائض بھی ہیں اور نوافل بھی، لہذا تعیین کی ضرورت ہوگی جو نیت ہی سے ممکن ہے۔ جہاں تک اداءِ دَین پر قیاس کا تعلق ہے سو وہ اس لیے درست نہیں کہ اداءِ دَین مستقلاً کوئی عبادت نہیں (۱۷)۔ واللہ اعلم۔

البتہ بعض حضرات علماءِ محققین نے امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ کے قول کی توجیہ کی ہے کہ ان کا مطلب یہ ہے کہ صدقۂ مطلقہ کی نیت سے اگر زکوٰۃ دی جائے تو زکوٰۃ ادا ہو جائے گی، خاص زکوٰۃِ مفروضہ کی نیت کی ضرورت نہیں جیسے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی آدمی اپنا سارا مال صدقہ کردے اور زکوٰۃ کی ادائیگی کی نیت نہ کرے تو اس کے ضمن میں زکوٰۃِ مفروضہ بھی ادا ہوجائے گی (۱۸)، حالانکہ شافعیہ کے یہاں ادا نہیں ہوتی۔

آگے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حج بھی ان اعمال میں داخل ہے جن میں نیت شرط ہے، حج میں نیت کے اشتراط پر تو سب کا اتفاق ہے، البتہ ایک مقام پر حج کی نیت کے معتبر ہونے میں اختلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے اپنا حج نہیں کیا اور دوسرے کی طرف سے حج بدل کرنا چاہتا ہے، امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس کی نیت کا کوئی اعتبار نہیں ہے، بلکہ یہ حج اُسی کی طرف سے واقع ہوگا (۱۹)۔

یہ حضرات دلیل میں قصۂ شُبرمہ پیش کرتے ہیں "عن ابن عباس أن النبی ﷺ سمع رجلاً یقول: لبیک عن شبرمة، قال: من شبرمة، قال: أخ لی أو قریب لی، قال: حججت عن نفسک؟ قال: لا، قال: حج عن نفسک، ثم حج عن شبرمة" (۲۰)۔

ابن ماجہ کے الفاظ ہیں "فاجعل هذه عن نفسک ثم حج عن شبرمة" (۲۱)۔

امام مالک اور امام ابو حنیفہ رحمہما اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ حج آمر ہی کی طرف سے واقع ہوگا (۲۲)۔
ان حضرات کی دلیل خثعمیہ کی حدیث کا اطلاق ہے (۲۳)، اس میں آپ نے یہ نہیں پوچھا کہ تم

(۱۷) حوالۂ بالا۔ (۱۸) دیکھئے ہدایہ (ج۱ص ۱۶۸) کتاب الزکاۃ۔

(۱۹) دیکھئے المغنی لابن قدامة (ج۳ص ۱۰۲ و ۱۰۳) کتاب الحج، مسألة: قال: ومن حج عن غیره ولم یکن حج عن نفسه: ردما أخذ، وکانت الحجة عن نفسه، رقم (۲۲۴۳)۔

(۲۰) سنن أبی داود، کتاب المناسک، باب الرجل یحج عن غیره۔

(۲۱) سنن ابن ماجه (ص۲۰۸) کتاب المناسک، باب الحج عن المیت۔

(۲۲) دیکھئے بدائع الصنائع (ج۲ص ۲۱۳) والمغنی لابن قدامة (ج۳ص ۱۰۳)۔

(۲۳) عن عبداللہ بن عباس قال: "کان الفضل بن عباس ردیف رسول اللہ ﷺ، وجاءته امرأة من خثعم تستفتیه فجعل ینظر إلیها وتنظر إلیه، فجعل رسول اللہ ﷺ یصرف وجه الفضل إلی الشق الآخر، فقالت: یارسول اللہ! إن فریضة اللہ عزوجل علی عباده فی الحج أدرکت أبی شیخا کبیراً، لایستطیع أن یثبت علی الراحلة، أفأحج عنه؟ قال: نعم، وذلک فی حجة الوداع" سنن أبی داود، کتاب المناسک، باب الرجل یحج عن غیره۔

پہلے حج کرچکی ہو یا نہیں ۔ بلکہ مطلقاً حج کا حکم دیا تھا ۔

بہرحال شبرمہ کے واقعہ کے پیش نظر حنفیہ میں سے صاحب بدائع وغیرہ کہتے ہیں کہ اپنا حج کئے بغیر حج بدل کرنا مکروہ ہے (۲۴) ۔ واللہ اعلم ۔

اس کے بعد امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے صوم کا ذکر فرمایا ہے کہ اس میں بھی نیت شرط ہے ۔

صوم کے بارے میں ائمۂ اربعہ اور جمہور کا اتفاق ہے کہ نیت شرط ہے ۔

البتہ عطاء مجاہد اور زفر رحمہم اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اگر رمضان کا مہینہ ہو اور روزہ رکھنے والا تندرست اور مقیم ہو تو پھر نیت کی ضرورت نہیں ، کیونکہ رمضان میں نفل درست نہیں ، لہذا نیت کی ضرورت نہیں ۔

حنفیہ کے نزدیک نیت تو دوسرے ائمہ کی طرح ضروری ہے لیکن رمضان کی تعیین لازمی نہیں ہے ، حتی کہ رمضان میں قضاء ، نذر ، یا تطوع کی نیت سے بھی اگر روزہ رکھ لے تو فرض ہی کی طرف سے ادائیگی ہوگی نہ کہ نفل یا قضاء ونذر کی طرف سے (۲۵) ۔ واللہ اعلم ۔

آخر میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "والأحکام" یعنی دیگر احکام میں بھی نیت ضروری ہے ۔

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس میں تمام معاملات داخل ہیں ، چنانچہ اگر بغیر قصد کے سبقت لسانی کے طور پر "بعت"، "رهنت"، "طلقت" اور "نكحت" کہہ دے تو ان میں سے کوئی بھی معاملہ درست نہیں ہوگا (۲۶) ۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "احکام" میں وہ تمام معاملات داخل ہیں جن میں محاکمہ کی ضرورت پڑتی ہے ، لہذا ، بیوع ، نکاح ، اقرار وغیرہ سب میں نیت کی ضرورت ہوگی (۲۷) ۔

لیکن علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے ان حضرات پر رد فرمایا ہے اور ثابت کیا ہے کہ اس قدر توسع کہ تمام احکام میں نیت کا اشتراط ہو ، یہ کسی کے نزدیک نہیں ہے (۲۸) ۔

علامہ ابن المنیّر رحمۃ اللہ علیہ نے نیت کس قسم کی چیزوں میں شرط ہے اور کہاں شرط نہیں ، ایک

---

(۲۴) بدائع الصنائع (ج۲ ص۲۱۳) ۔

(۲۵) دیکھئے عمدۃ القاری (ج۱ ص۲۱۴) ۔

(۲۶) شرح الکرمانی (ج۱ ص۲۱۱) ۔

(۲۷) فتح الباری (ج۱ ص۱۳۶) ۔

(۲۸) عمدۃ القاری (ج۱ ص۳۱۴) ۔

ضابطہ ذکر کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ جن اعمال سے مقصود کوئی فائدۂ آجلہ مستقبلہ مطلوبہ فی الآخرہ ہو تو وہاں تو بالاتفاق نیت شرط ہے اور جس کا فائدۂ عاجلہ مقصود ہوتا ہے اس میں نیت شرط نہیں، الا یہ کہ اس کے ساتھ کوئی ایسی بات ملحوظ ہو جس پر ثواب کا ترتب ہوتا ہے، جیسے کوئی کپڑا دھورہا ہے تاکہ پاک ہوجائے اور صاف ستھرا کپڑا پہنے۔ اور اگر کپڑے دھونے کے ساتھ ساتھ یہ نیت کرلے کہ پاک صاف کپڑے پہننا سنت ہے، لوگوں کو ایذا رسانی سے بچانا ہے تو اس صورت میں ثواب حاصل ہوگا اور اس ثواب کے حاصل کرنے کے لیے نیت شرط ہوگی۔

اور بعض اعمال ایسے ہیں کہ ان میں اختلاف ہے کہ فائدۂ عاجلہ مقصود ہے یا فائدۂ آجلہ، اسی اختلاف کی وجہ سے بعض اعمال میں اختلاف ہوا ہے کہ نیت ضروری ہے یا نہیں (۲۹)۔ واللہ اعلم۔

لیکن علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے اس ضابطہ کو منقوض قرار دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ تلاوتِ قرآن، اذان اور دیگر اذکار وغیرہ ایسے اعمال ہیں جن سے فائدۂ آجلہ مطلوبہ فی الآخرہ مقصود ہے، حالانکہ بغیر کسی اختلاف کے انُ اعمال میں نیت شرط نہیں۔

اسی طرح بیع، رہن، طلاق، نکاح وغیرہ اعمال سے فائدۂ عاجلہ مراد ہے، جبکہ ان کی اصل کے مطابق نیت کے بغیر ان میں سے کوئی شے درست نہیں (۳۰)۔ واللہ اعلم

نوٹ

کن کن چیزوں میں نیت ضروری ہے؟ اور کن چیزوں میں نہیں؟ اس سلسلہ میں ہم پیچھے بحث ذکر کرچکے ہیں (۳۱)۔ فارجع إلیہ إن شئت۔

وقال اللّٰہ تعالیٰ: "قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلٰى شَاكِلَتِهٖ": علیٰ نیتہ

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "کہہ دیجئے کہ ہر شخص اپنے طریقہ پر یعنی اپنی نیت پر عمل کرتا ہے۔

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ نے "وقال اللّٰہ تعالیٰ" میں "واو" کو حالیہ قرار دیا ہے، یعنی "والحال أن اللّٰہ تعالیٰ قال..." (۳۲)۔

---

(۲۹) دیکھئے فتح الباری (ج۱ص۱۳۶) وعمدۃ القاری (ج۱ص۳۱۴)۔

(۳۰) عمدۃ القاری (ج۱ص۳۱۴)۔

(۳۱) دیکھئے کشف الباری (ج۱ص۲۶۶۔۲۶۸)۔

(۳۲) شرح الکرمانی (ج۱ص۲۱۱)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ بھی ممکن ہے کہ یہ "واو" بمعنی "مع" ہو، مطلب ہوگا "مع أن اللہ تعالیٰ قال..." (۳۳)۔

لیکن علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے دونوں کی تردید کرنے کے بعد دو احتمال ذکر کئے ہیں :۔

ایک یہ کہ یہ "واو" عاطفہ ہو اور معطوف علیہ محذوف ہو، تقدیرِ عبارت ہوگی "فدخل فیہ الإیمان...و...، لأنہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: الأعمال بالنیۃ، وقال اللہ تعالیٰ: قل کل یعمل علیٰ شاکلتہ"۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ "واو" بمعنی لامِ تعلیل ہو، جیساکہ علامہ مازری رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ "واو" کو بمعنی لامِ تعلیل بھی استعمال کرتے ہیں، اس صورت میں مطلب ہوگا "فدخل فیہ الإیمان وأخواتہ؛ لقولہ تعالیٰ: قل کل یعمل علی شاکلتہ" (۳۴)۔ واللہ أعلم۔

پھر "شاکلتہ" کی تفسیر یہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے "نیتہ" سے کی ہے، یہی تفسیر حضرت حسن بصری، قتادہ اور معاویہ بن قرہ مزنی رحمہم اللہ تعالیٰ سے بھی منقول ہے جبکہ امام مجاہد رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی تفسیر "طبیعت" اور "حدت" سے کی ہے، ابن زید رحمۃ اللہ علیہ نے "دین" سے، مقاتل رحمۃ اللہ علیہ نے "جِبلّت" سے کی ہے اور امام فراء رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے "طریقتہ ومذھبہ الذی جُبِل علیہ"۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے "ناحیتہ" منقول ہے، یہی ضحاک رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے (۳۵)۔

بہرحال "قل کل یعمل علیٰ شاکلتہ" کا مطلب یہ ہے کہ ہر شخص خواہ کافر ہو یا مؤمن، مُعرِض ہو یا مُقبِل، اپنے اپنے طریقے، نیت، طبیعت اور مذہب پر چلتا ہے اور اسی میں مگن رہتا ہے۔ "فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا" (الإسراء/۸۴) لیکن یہ یاد رہے کہ خدا کے علمِ محیط سے کسی شخص کا کوئی عمل باہر نہیں ہوسکتا، وہ ہر ایک کے طریقِ عمل اور حرکات وسکنات کو برابر دیکھ رہا ہے اور بخوبی جانتا ہے کہ کون کتنا سیدھا چلتا ہے اور کس میں کس قدر کج روی اور کج راہی ہے، ہر ایک کے ساتھ اسی کے موافق برتاؤ کرے گا (۳۶)۔

اس تفصیل سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ "وقال اللہ تعالیٰ: "قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ" علیٰ نیتہ" کا تعلق ترجمۂ اولیٰ "أن الأعمال بالنیۃ" سے ہے۔

---

(۳۳) فتح الباری (ج۱ص۱۳۶)۔

(۳۴) دیکھئے عمدۃ القاری (ج۱ص۳۱۴و۳۱۵)۔

(۳۵) دیکھئے الجامع لأحکام القرآن للقرطبی (ج۱۰ص۳۲۲) وفتح الباری (ج۱ص۱۳۶)۔

(۳۶) دیکھئے تفسیر عثمانی (ص۳۸۶) حاشیہ (۲)۔

ونفقة الرجل علی أهله ـ يحتسبها ـ صدقة

آدمی کا اپنے اہل وعیال پر احتساب کی نیت سے خرچ کرنا صدقہ ہے۔

اس کا تعلق ترجمہ کے دوسرے جزء "والحسبة" سے ہے، مطلب یہ ہے کہ آدمی عمل کرے گا اور ثواب حاصل کرنے کی نیت کا استحضار رکھے گا تو اس کا یہ عمل صدقہ قرار پائے گا، جبکہ وہ اپنے اہل وعیال کی کفالت کا ویسے بھی ذمہ دار ہے لیکن اگر ثواب کی نیت کا استحضار کرے گا تو اس صورت میں اجر میں اضافہ ہوجائے گا۔

واضح رہے کہ یہ جملہ حضرت ابو مسعود بدری رضی اللہ عنہ کی حدیث سے ماخوذ ہے جو اِسی باب میں آرہی ہے۔

وقال: ولكن جهاد ونيّة

اور آپ نے فرمایا (اب ہجرت نہیں رہی) جہاد اور نیت باقی ہے۔

اس جملہ کا تعلق ترجمہ کے تیسرے جزء "ولكل امرئ مانوىٰ" سے ہے۔

یہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث کا ایک ٹکڑا ہے، پوری حدیث امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے جہاد وغیرہ کے ابواب میں نقل کی ہے "لا هجرة بعد الفتح، ولكن جهاد ونية، وإذا استُنْفِرْتم فانفِروا" (۳۷)۔

جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ مکرمہ فتح کرلیا تو بہت سے لوگ اب مسلمان ہوئے، ان کو قلق ہوا کہ کاش! ہم پہلے اسلام لے آتے اور ہجرت کی فضیلت حاصل کرتے!! تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "لا هجرة بعد الفتح، ولكن جهاد ونية" یعنی ہجرت کی فضیلت تو اب باقی نہیں رہی اور جہاد کی غرض سے مفارقتِ وطن کی فضیلت اب بھی باقی ہے۔

"ونية" کے ایک معنی تو یہ ہوسکتے ہیں کہ جہاد کی نیت کروگے تو فضیلت ملے گی اور ثواب حاصل ہوگا۔

دوسرے معنی یہ ہوسکتے ہیں کہ کسی بھی عملِ خیر کی نیت کروگے تو اس پر ثواب ملے گا۔

تیسرے معنی یہ ہوسکتے ہیں کہ اگرچہ اب ہجرت باقی نہیں رہی لیکن اگر تم یہ نیت رکھو کہ اگر خدانخواستہ ایسے مقام میں گھر گئے جہاں پر احکامِ اسلام پر عمل کرنے میں آزادی نہ ہو تو ہم وہاں سے ہجرت کریں گے، یہ ہجرت کی نیت اگر رکھو گے تو تمہیں اجروثواب ملے گا۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم۔

(۳۷) صحیح بخاری، کتاب الجهاد، باب فضل الجهاد والسير، رقم (۲۷۸۳) وباب وجوب النفير وما يجب من الجهاد والنية، رقم (۲۸۲۵)۔

۵۴ : حدّثنا عَبْدُ ٱللهِ بْنُ مَسْلَمَةَ قَالَ : أَخْبَرَنَا مالِكٌ ، عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ ، عَنْ مُحَمَّدِ ٱبْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ وَقَّاصٍ . عَنْ عُمَرَ (۳۸) أَنَّ رَسُولَ ٱللهِ ﷺ قَالَ : (ٱلْأَعْمَالُ بِٱلنِّيَّةِ ، وَلِكُلِّ ٱمْرِئٍ مَا نَوَى ، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى ٱللهِ وَرَسُولِهِ فَهِجْرَتُهُ إِلَى ٱللهِ وَرَسُولِهِ . وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ لِدُنْيَا يُصِيبُهَا ، أَوِ ٱمْرَأَةٍ يَتَزَوَّجُهَا ، فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ) . [ر : ۱]

تراجم رجال

(۱) **عبداللہ بن مَسلمہ** : یہ عبداللہ بن مسلمہ بن قعنب قعنبی حارثی بصری رحمۃ اللہ علیہ ہیں، ان کے حالات پیچھے "باب من الدین الفرار من الفتن" کے تحت گذر چکے ہیں۔

(۲) **مالک** : یہ امام مالک بن انس رحمۃ اللہ علیہ ہیں، ان کے حالات بھی "بدء الوحی" کی دوسری حدیث (۳۹) اور کتاب الایمان میں "باب من الدین الفرار من الفتن" کے تحت گذر چکے ہیں۔

(۳) **یحیی بن سعید** : یہ یحیی بن سعید بن قیس انصاری مدنی رحمۃ اللہ علیہ ہیں، ان کے حالات بھی "بدء الوحی" کی پہلی حدیث کے ذیل میں (۴۰) نیز کتاب الایمان، "باب صوم رمضان احتسابا من الإیمان" کے تحت گذر چکے ہیں۔

(۴) **محمد بن ابراہیم** (۴۱) : یہ محمد بن ابراہیم بن حارث بن خالد قرشی تیمی مدنی رحمۃ اللہ علیہ ہیں۔ ابو عبداللہ ان کی کنیت ہے، ان کے دادا حضرت حارث بن خالد صحابیِ رسول اور مہاجرین میں سے تھے اور حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے چچازاد بھائی تھے (۴۲)۔

---

(۳۸) الحدیث أخرجه البخاری هنا، وفی بدء الوحی، باب إنا أوحینا إلیک کما أوحینا إلی نوح والنبیین من بعده، رقم (۱) وفی کتاب العتق، باب الخطإ والنسیان فی العتاقة والطلاق ونحوه، رقم (۲۵۲۹) وفی کتاب فضائل أصحاب النبی ﷺ، باب هجرة النبی ﷺ وأصحابه إلی المدینة، رقم (۳۸۹۸) وفی کتاب النکاح، باب من هاجر أو عمل خیرا لتزویج امرأة فلمانوی، رقم (۵۰۷۰) وفی کتاب الأیمان والنذور، باب النیة فی الأیمان، رقم (۶۶۸۹) وفی کتاب الحیل، باب ترک الحیل وأن لکل امرئ مانوی، رقم (۶۹۵۳)۔ ومسلم فی صحیحه، فی کتاب الإمارة، باب قوله صلی اللہ علیه وسلم: إنما الأعمال بالنیة۔ وأبوداود فی سننه، فی کتاب الطلاق، باب فیما عنی به الطلاق والنیات، رقم (۲۲۰۱) والترمذی فی جامعه، فی کتاب فضائل الجهاد، باب ماجاء فیمن یقاتل ریاء وللدنیا، رقم (۱۶۴۷) والنسائی فی سننه، فی کتاب الطهارة، باب النیة فی الوضوء۔ وابن ماجه فی سننه، فی کتاب الزهد، باب النیة، رقم (۴۲۲۷)۔

(۳۹) دیکھئے کشف الباری (ج۱ ص ۲۹۰)۔

(۴۰) دیکھئے کشف الباری (ج۱ ص ۲۳۸)۔

(۴۱) ان کا نہایت مختصر تذکرہ کشف الباری (ج۱ ص ۲۳۸) میں آچکا ہے، یہاں ان کے قدرے تفصیلی حالات لکھے جارہے ہیں۔

(۴۲) تهذیب الکمال (ج۲۴ ص ۳۰۱ و ۳۰۲) وسیر أعلام النبلاء (ج۵ ص ۲۹۴)۔

محمد بن ابراہیم تیمی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی زیارت کی ہے (۴۳)
یہ حضرت اسامہ بن زید، حضرت اسید بن حضیر سے مرسلاً، حضرت انس اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم کے علاوہ بہت سے تابعین سے روایتِ حدیث کرتے ہیں (۴۴)۔

ان سے حدیث حاصل کرنے والوں میں یحیی بن سعید انصاری، هشام بن عروہ، یحیی بن ابی کثیر، امام زہری، امام اوزاعی اور اسامہ بن زید لیثی رحمہم اللہ وغیرہ بہت سے حضرات ہیں (۴۵)۔

امام یحیی بن معین، ابو حاتم، نسائی اور ابن خراش رحمہم اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں "ثقة" (۴۶)۔

امام محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "وکان ثقة کثیر الحدیث" (۴۷)۔

امام علی بن المدینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "هو حسن الحدیث، مستقیم الروایة، ثقة إذا روی عنه ثقة، رأیت علی حدیثه النور" (۴۸)۔

یعقوب بن سفیان رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "مدینی ثقة، یقوم حدیثه مقام الحجة" (۴۹)۔

ابن عدی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "هو عندی لابأس به، ولا أعلم له شیئا منکرا إذا حدث عنه ثقة" (۵۰)۔

یعقوب بن شیبہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "کان ثقة" (۵۱)۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "کان فقیها ثقة جلیل القدر" (۵۲)۔

نیز وہ فرماتے ہیں "من ثقات التابعین" (۵۳)۔

لیکن ان تمام توثیقات کے برخلاف عقیلی رحمۃ اللہ علیہ نے ان کا ذکر کتاب الضعفاء میں کیا ہے (۵۴)

---

(۴۳) حوالہ جات بالا۔

(۴۴) تهذیب الکمال (ج۲۴ص۳۰۲و۳۰۳) وسیر أعلام النبلاء (ج۵ص۲۹۴)۔

(۴۵) تهذیب الکمال (ج۲۴ص۳۰۳و۳۰۴)۔

(۴۶) تهذیب الکمال (ج۲۴ص۳۰۴) وتهذیب التهذیب (ج۹ص۶) وسیر أعلام النبلاء (ج۵ص۲۹۵)۔

(۴۷) تهذیب الکمال (ج۲۴ص۳۰۵) وتهذیب التهذیب (ج۹ص۶)۔

(۴۸) تعلیقات تهذیب الکمال (ج۲۴ص۳۰۵) بحوالہ "المعرفة والتاریخ" (ج۱ص۴۳۶)۔

(۴۹) حوالۂ بالا۔

(۵۰) الکامل (ج۶ص۱۳۱)۔

(۵۱) تهذیب التهذیب (ج۹ص۷)۔

(۵۲) تذکرة الحفاظ (ج۱ص۱۲۴)۔

(۵۳) میزان الاعتدال (ج۳ص۴۴۵)۔

(۵۴) کتاب الضعفاء للعقیلی (ج۴ص۲۰) رقم (۱۵۷۴)۔

اور ان کے بارے میں امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا قول نقل کیا ہے "فی حدیثہ شیء، یروی احادیث مناکیر، او منکرۃ" (۵۵) ۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ عام نقادِ حدیث نے امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کی اس تضعیف کو قبول نہیں کیا، اس کے برخلاف نہ صرف یہ کہ سب نے ان کی توثیق کی، بلکہ تمام اربابِ صحاحِ ستّہ نے اور خاص طور پر شیخین رحمہما اللہ تعالیٰ نے ان کی احادیث کو قابلِ احتجاج قرار دیا ہے۔

چنانچہ حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "وثقہ الناس، واحتج بہ الشیخان وقفز القنطرۃ" (۵٦) ۔

نیز وہ فرماتے ہیں "من غرائبہ المنفرد بہا: حدیث "الأعمال" عن علقمۃ، عن عمر، وقد جاز القنطرۃ، (أی لا یؤثر فیہ جرح جارح) واحتج بہ أہل الصحاح بلامثنویۃ" (۵۷) ۔

پھر حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے قول "یروی أحادیث مناکیر" کا مطلب یہ بتایا ہے کہ یہاں "منکر" سے اصطلاحی "منکر" مراد نہیں جو "معروف" کے مقابل ہے جس کی تعریف "وہ حدیث جس کا راوی باوجود ضعیف ہونے کے جماعتِ ثقات کے مخالف روایت کرے" (۵۸) ہے، بلکہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک "منکر" کا اطلاق اس "فرد" حدیث پر بھی ہوتا ہے جس کے لیے کوئی متابع موجود نہ ہو۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "فیحمل ہذا علی ذلک" یعنی امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے جو یہاں "منکر" کا اطلاق کیا ہے اس کو اسی "فرد" کے معنی میں محمول کیا جائے (۵۹) ۔ واللہ اعلم۔

۱۲۰ھ میں آپ کا انتقال ہوا (٦۰) ۔ رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃ واسعۃ۔

(۵) علقمۃ بن وقاص یہ علقمہ بن وقاص بن محصن لیثی عتواری مدنی رحمۃ اللہ علیہ ہیں (٦۱) ۔ یہ حضرت عمر، حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت معاویہ، حضرت عمرو بن العاص، حضرت عائشہ اور

---

(۵۵) حوالۂ بالا۔ نیز دیکھئے تہذیب الکمال (ج۲۴ ص۳۰۴) وسیر أعلام النبلاء (ج۵ ص۲۹۵) ومیزان الاعتدال (ج۳ ص۴۴۵) وھدی الساری ص۴۳۷)۔

(۵٦) میزان الاعتدال (ج۳ ص۴۴۵)۔

(۵۷) سیر أعلام النبلاء (ج۵ ص۲۹۵)۔

(۵۸) نزہۃ النظر شرح نخبۃ الفکر (ص ۵۱) وخیر الاصول (ص ۱۲۰) مشمولہ در "آثار خیر" (مجموعہ رسائل حضرت مولانا خیر محمد صاحب جالندھری رحمۃ اللہ علیہ)۔

(۵۹) ھدی الساری (۴۳)۔

(٦۰) الکاشف (ج۲ ص۱۵۴) رقم (۳٦۹۵) ودیگر مراجع مذکورہ۔

(٦۱) تہذیب الکمال (ج۲۰ ص۳۱۳)۔

حضرت بلال بن الحارث مزنی رضی اللہ عنہم سے روایت کرتے ہیں (۶۲)۔

ان سے روایت کرنے والوں میں ان کے اپنے دونوں بیٹوں عمرو بن علقمہ اور عبداللہ بن علقمہ کے علاوہ امام زہری، ابن ابی مُلیکہ، محمد بن ابراہیم تیمی، عمرو بن یحیی مازنی رحمہم اللہ تعالیٰ ہیں (۶۳)۔

امام واقدی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں پیدا ہوئے تھے (۶۴) حافظ ابن عبدالبر رحمۃ اللہ علیہ نے بھی یہی ذکر کیا ہے (۶۵)، امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو اس طبقہ میں ذکر کیا ہے جو عہدِ نبوّت میں پیدا ہوا تھا (۶۶)۔

حتی کہ ابن مندہ رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو "صحابہ" میں شمار کیا ہے اور اس کی بنیاد ایک حدیث ہے جس کی سند حسن ہے، چنانچہ ابن مندہ رحمۃ اللہ علیہ "عن خیثمة، عن یحیی بن جعفر عن یزید بن هارون عن محمد بن عمرو بن علقمة عن أبیه، عن جدہ" کے طریق سے نقل کرتے ہیں "شهدت الخندق مع النبی ﷺ، وکتبت فی الوفد الذین وفدوا علی رسول اللہ ﷺ" (۶۷)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث اگر ثابت ہوجائے تو علقمہ صحابی ہوں گے، لیکن تمام ائمہ وعلماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ علقمہ تابعی ہیں، چنانچہ حافظ ابو نعیم اصبہانی رحمۃ اللہ علیہ نے، ابن مندہ کی روایت کو "وہم" قرار دیا ہے (۶۸)۔

خود حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو "الاصابۃ" میں "القسم الثانی" میں ذکر کیا ہے (۶۹)،

---

(۶۲) تهذیب الکمال (ج ۲۰ ص ۳۱۳) وسیر أعلام النبلاء (ج ۴ ص ۶۱) (۶۳) تهذیب الکمال (ج ۲۰ ص ۳۱۴) وسیر أعلام النبلاء (ج ۴ ص ۶۱)۔
(۶۴) الإصابة (ج ۳ ص ۸۱) رقم الترجمة (۶۲۶۰) القسم الثانی۔ (۶۵) دیکھئے الاستیعاب (بهامش الإصابة ج ۳ ص ۱۲۶)۔
(۶۶) تهذیب التهذیب (ج ۷ ص ۲۸۰)۔ (۶۷) تهذیب التهذیب (ج ۷ ص ۲۸۰ و ۲۸۱) والإصابة (ج ۳ ص ۸۱)۔ (۶۸) الاصابۃ (ج ۳ ص ۸۱)۔

(۶۹) حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے الاصابہ میں صحابہ کرام کے تذکروں کو چار قسموں پر مرتب کیا ہے:۔

(۱) قسمِ اوّل: ان صحابہ کے تذکروں میں ہے جن کی صحابیت ثابت شدہ ہو، خواہ ان کی اپنی کسی روایت سے یا کسی اور کی روایت سے، قطع نظر اس بات کے کہ وہ روایت صحیح ہے یا حسن ہے یا ضعیف، یا یہ کہ روایت میں مطلقاً اس بات پر دلالت ہو کہ یہ صحابی ہیں۔

(۲) قسمِ ثانی ان صغارِ صحابہ کے تذکرے میں ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں پیدا ہوئے، اور آپ کی وفات کے موقع پر وہ حضرات سنِ تمییز تک نہیں پہنچ پائے، اور ان کے بارے میں کوئی صریح روایت بھی نہیں کہ ان کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت ہوئی تھی۔ گویا ان حضرات کو صحابہ میں شمار کرنا غلبۂ ظن پر مبنی ہے کہ یہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عہدِ مبارک میں پیدا ہوئے تو ان کو آپ کی زیارت بھی حاصل ہوئی ہوگی، کیونکہ صحابہ کرام اپنی اولاد کو تحنیک اور حصولِ تبرک کے طور پر آپ کے پاس لایا کرتے تھے۔

(۳) قسمِ ثالث مخضرمین کے تذکروں سے متعلق ہے جنھوں نے جاہلیت اور اسلام دونوں دور کو پایا، لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت نصیب نہیں ہوئی، یہ حضرات بالاتفاق صحابہ نہیں ہیں، ان کا تذکرہ صحابہ کے ساتھ قربِ عہد کی وجہ سے کیا جاتا ہے۔

(۴) قسمِ رابع ان حضرات کے تذکرے میں ہے جن کو غلطی سے بعض لوگوں نے صحابہ میں شمار کرلیا۔ دیکھئے الاصابہ (ج ۱ ص ۴ - ۶)
اس تفصیل کے لحاظ سے علقمہ بن وقاص رحمۃ اللہ علیہ کا تذکرہ "اصابہ" میں قسم اول میں ہونا چاہیے تھا، نیز اس تفصیل سے یہ بھی معلوم ہوا کہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ان کو صحابہ میں شمار کرنا درست ہونا چاہیے۔ واللہ اعلم

نیزوہ فرماتے ہیں "أخطأ من زعم أن له صحبة" (۷۰) ۔

امام محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "وکان ثقة قلیل الحدیث" (۷۱) ۔

امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ نے ان کی توثیق فرمائی ہے (۷۲) ۔

امام ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو "کتاب الثقات" میں ذکر فرمایا ہے (۷۳) ۔

امام عجلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "مدنی تابعی ثقة" (۷۴) ۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة نبیل" (۷۵) ۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة ثبت" (۷٦) ۔

عبدالملک کے زمانۂ خلافت میں ۸۰ھ کے بعد آپ کا انتقال ہوا (۷۷) ۔

رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃ واسعۃ ۔

(٦) عمر : امیر المومنین سیدنا عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کا مختصر تذکرہ پیچھے بدء الوحی کی پہلی حدیث کے تحت (۷۸) ، نیز کتاب الایمان ، "باب زیادة الإیمان ونقصانه" کے ذیل میں گذر چکا ہے ۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ یہاں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث "الأعمال بالنیة" لے کر آئے ہیں ، اس حدیث پر مکمل تفصیلی کلام بدء الوحی کی ابتداء میں ہوچکا (۷۹) ۔

---

(۷۰) تقریب التہذیب (ص ۳۹۷) رقم (۴٦۸۵) ۔

(۷۱) الطبقات الکبری (ج۵ص ٦۰) ۔

(۷۲) سیر أعلام النبلاء (ج۴ص ٦۱) وخلاصة الخزرجی (ص ۲۷۱) ۔

(۷۳) الثقات لابن حبان (ج۵ص ۲۰۹) ۔

(۷۴) تعلیقات تہذیب الکمال (ج ۲۰ ص ۳۱۴) ۔

(۷۵) تذکرة الحفاظ (ج ۱ص ۵۳) ۔

(۷٦) تقریب التہذیب (ص ۳۹۷) رقم (۴٦۸۵) ۔

(۷۷) دیکھئے تذکرة الحفاظ (ج ۱ ص ۵۳) وطبقات ابن سعد (ج۵ص ٦۰) وتہذیب الکمال (ج ۲۰ ص ۳۱۴) ۔

(۷۸) دیکھئے کشف الباری (ج ۱ص ۲۳۹) ۔

(۷۹) دیکھئے کشف الباری (ج ۱ص ۲۳۳ ۔ ۲۸۹) ۔

٥٥ : حدّثنا حَجّاجُ بْنُ مِنْهالٍ قالَ : حَدَّثنا شُعْبَةُ قالَ : أَخْبَرَنِي عَدِيُّ بْنُ ثابِتٍ قالَ : سَمِعْتُ عَبْدَ ٱللهِ بْنَ يَزِيدَ عَنْ أَبي مَسْعودٍ (٨٠) عَنِ ٱلنَّبِيِّ ﷺ قالَ (إِذا أَنْفَقَ ٱلرَّجُلُ عَلَى أَهْلِهِ يَحْتَسِبُها فَهُوَ لَهُ صَدَقَةٌ) . [٥٠٣٦ . ٣٧٨٤]

تراجم رجال

(۱) حجاج بن منہال : یہ ابو محمد حجاج بن منہال انماطی بصری ہیں (۸۱) ۔

یہ قرہ بن خالد ، شعبہ بن الحجاج ، حماد بن سلمہ ، حماد بن زید ، سفیان بن عیینہ ، عبدالعزیز بن عبداللہ بن ابی سلمۃ الماجشون اور یزید بن ابراہیم تُستَری رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ سے روایت کرتے ہیں (۸۲) ۔

ان سے روایت کرنے والوں میں امام بخاری ، امام دارمی ، محمد بن یحیی ذہلی ، ابو مسلم کجّی ، محمد بن بشار بُندار ، یعقوب بن سفیان اور یعقوب بن شیبہ رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ ہیں (۸۳) ۔

امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة ما أرى به بأسا" (۸۴) ۔

امام ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة فاضل" (۸۵) ۔

امام احمد بن عبداللہ عجلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة رجل صالح" (۸٦) ۔

امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة" (۸۷) ۔

امام محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "وكان ثقة كثير الحديث" (۸۸) ۔

---

(۸۰) الحديث أخرجه البخاری أيضاً فی كتاب المغازی ، باب (بلا ترجمة ، بعد باب شهود الملائكة بدراً) رقم (۴۰۰٦) وفی فاتحة كتاب النفقات باب فضل النفقة على الأهل ، رقم (۵۳۵۱) ۔ ومسلم فی صحيحه (ج ۱ ص ۳۲۴) فی كتاب الزكاة ، باب فضل النفقة والصدقة على الأقربين والزوج والأولاد والوالدين ولو كانوا مشركين ۔ والنسائی فی سننه (ج ۱ ص ۳۵۳) فی كتاب الزكاة ، باب أیّ الصدقة أفضل ۔ والترمذی فی جامعه ، فی كتاب البر والصلة ، باب ماجاء فی النفقة فی الأهل ، رقم (۱۹٦۵) ۔

(۸۱) تهذيب الكمال (ج ۵ ص ۴۵۷) ۔

(۸۲) تهذيب الكمال (ج ۵ ص ۴۵۷ و ۴۵۸) وسير أعلام النبلاء (ج ۱۰ ص ۳۵۲) ۔

(۸۳) حوالہ جات بالا ۔

(۸۴) تهذيب الكمال (ج ۵ ص ۴۵۹) ۔

(۸۵) حوالۂ بالا ، نیز دیکھئے سير أعلام النبلاء (ج ۱۰ ص ۳۵۳) ۔

(۸٦) حوالہ جات بالا ۔

(۸۷) تهذيب الكمال (ج ۵ ص ۴۵۹) ۔

(۸۸) الطبقات لابن سعد (ج ۷ ص ۳۰۱) ۔

ابن قانع رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقۃ مأمون" (۸۹) ۔

خلف بن محمد کُردوس رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "کان صاحب سنۃ یُظھرھا" (۹۰) ۔

فلاس رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ما رأیت مثلہ فضلاً ودیناً" (۹۱) ۔

ابن حبّان رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے (۹۲) ۔

ان کا پیشہ "سمسرہ" (۹۳) تھا اور ان کا معمول تھا کہ جتنی قیمت میں کوئی چیز کسی کو دلاتے، فی دینار صرف ایک حبّہ لیا کرتے تھے، ایک دفعہ ایک خراسانی امیر شخص آیا جو اصحابِ حدیث میں سے بھی تھا، اس کے لیے انھوں نے ایک قالین خریدا، اُس شخص نے ان کو بطور اجرت کے تیس دینار دیے، انھوں نے پوچھا کہ یہ کیا ہے؟ جواب دیا کہ یہ آپ کی اُجرت ہے، انھوں نے فرمایا "دنانیرک أھون علینا من ھذا التراب، ھات من دینار حبۃ" یعنی تمھارے ان دنانیر کی ہمارے نزدیک کوئی وقعت نہیں، ہمیں تو فی دینار صرف ایک حبّہ چاہیے، بس وہی دے دو، چنانچہ تیس دینار واپس کر کے ایک دینار اور کچھ حصّہ وصول کیا (۹۴)

۲۱۷ھ میں ان کا انتقال ہوا (۹۵) ۔ رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعۃً ۔

(۲) شعبہ : یہ امیر المؤمنین فی الحدیث امام شعبہ بن الحجاج رحمۃ اللہ علیہ ہیں، ان کے حالات پیچھے "باب: المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ" کے تحت گذر چکے ہیں (۹۶) ۔

(۳) عدی بن ثابت : یہ عدی بن ثابت انصاری کوفی ہیں ۔

ان کے والد اور دادا کے نام کے بارے میں کافی اختلاف ہے، حافظ مغلطای اور حافظ ابن حجر رحمہما اللہ تعالیٰ نے اس اختلاف کو کافی تفصیل سے لکھا ہے لیکن کوئی متعین نتیجہ نہیں نکالا اور نہ ہی اس اختلاف میں کوئی بڑا فائدہ ہے (۹۷) ۔

---

(۸۹) تہذیب التہذیب (ج۲ ص۲۰۷) ۔

(۹۰) تہذیب الکمال (ج۵ ص۴۵۹) وسیر أعلام النبلاء (ج۱۰ ص۳۵۴) ۔

(۹۱) تہذیب التہذیب (ج۲ ص۲۰۷) ۔

(۹۲) کتاب الثقات لابن حبان (ج۸ ص۲۰۲) ۔

(۹۳) دلالی کا پیشہ، اجرت پر چیزیں بکوانے کا پیشہ ۔

(۹۴) تہذیب الکمال (ج۵ ص۴۵۹) وسیر أعلام النبلاء (ج۱۰ ص۳۵۴) ۔

(۹۵) الکاشف (ج۱ ص۳۱۳) رقم (۹۴۳) ۔

(۹۶) دیکھئے کشف الباری (ج۱ ص۶۷۸) ۔

(۹۷) دیکھئے تہذیب التہذیب (ج۲ ص۱۹ ۔ ۲۱) ترجمۃ: ثابت الأنصاری والد عدی بن ثابت ۔ وحاشیۃ تہذیب الکمال ج۴ ص۳۸۷) ترجمۃ: ثابت الأنصاری ۔

انھوں نے حضرت براء بن عازب، اپنے نانا عبداللہ بن یزید خَطمی، اپنے والد ثابت، زر بن حُبیش، سعید بن جبیر، ابو حازم اور ابوبُردہ بن ابی موسیٰ اشعری رحمہم اللہ تعالیٰ ورضی عنہم سے روایت کی ہے (۹۸)۔

ان سے امام اعمش، امام شعبہ، ابو اسحاق سَبیعی، مِسعَر بن کِدام اور یحیی بن سعید انصاری رحمہم اللہ وغیرہ روایت کرتے ہیں (۹۹)۔

امام احمد، امام نسائی اور امام احمد بن عبداللہ عِجلی رحمہم اللہ تعالیٰ نے ان کو "ثقہ" قرار دیا ہے (۱۰۰)

ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "صدوق" (۱۰۱)۔

ابن شاھین رحمۃ اللہ علیہ نے یحیی بن معین رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کیا ہے: "عدی بن ثابت الجزری لیس بہ بأس إذا حدث عن الثقات" (۱۰۲)۔

امام دارقطنی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "...وعدی ثقة" (۱۰۳)۔

لیکن ان توثیقات کے ساتھ ساتھ ان پر "تشیع" کا الزام بھی ہے:

چنانچہ امام یحیی بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "شیعی مفرط" (۱۰۴)۔

امام جوزجانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "مائل عن القصد" (۱۰۵)۔

امام دارقطنی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة إلا أنه كان غاليا يعني في التشيع" (۱۰۶)۔

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة إلا أنه كان يتشيع" (۱۰۷)۔

امام طبری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "عدی بن ثابت ممن یجب التثبت فی نقله" (۱۰۸)۔

مسعودی کہتے ہیں "ما أدركنا أحداً أقول بقول الشيعة من عدي بن ثابت" (۱۰۹)۔

---

(۹۸) تہذیب الکمال (ج۱۹ ص۵۲۳)۔

(۹۹) حوالۂ بالا۔

(۱۰۰) حوالۂ بالا۔

(۱۰۱) تہذیب الکمال (ج۱۹ ص ۵۲۴)۔

(۱۰۲) حاشیۃ تہذیب الکمال (ج۱۹ ص ۵۲۴)۔

(۱۰۳) حوالۂ بالا۔

(۱۰۴) میزان الاعتدال (ج۳ ص ۶۲) وتہذیب التہذیب (ج۷ ص ۱۶۶)۔

(۱۰۵) میزان الاعتدال (ج۳ ص ۶۲) وهدی الساری (ص ۴۲۴)۔

(۱۰۶) تہذیب التہذیب (ج۷ ص ۱۶۶) وهدی الساری (ص ۴۲۴)۔

(۱۰۷) تہذیب التہذیب (ج۷ ص ۱۶۶)۔

(۱۰۸) حوالۂ بالا۔

(۱۰۹) میزان الاعتدال (ج۳ ص ۶۲)۔

ان اقوال سے معلوم ہوتا ہے کہ عدی بن ثابت نہ صرف شیعی تھے بلکہ غالی بھی تھے۔

لیکن دوسری طرف یہ ایسے راوی ہیں کہ اصحابِ اصولِ ستّہ نے ان کی روایات کو قبول کیا ہے اور ان کو قابلِ احتجاج سمجھا ہے۔

لہٰذا ان کے بارے میں یہی کہیں گے کہ اگرچہ یہ شیعی تھے بلکہ مفرط فی التشیع تھے، لیکن نہ تو داعی تھے اور نہ ہی اپنے مذہب کی تائید میں انھوں نے کوئی روایت بیان کی، اور مبتدع کا حکم جمہور کے نزدیک یہی ہے کہ اگر وہ داعی ہو یا وہ روایت اس کے اپنے مذہب کی تائید میں ہو تو مقبول نہیں ورنہ مقبول ہے (۱۱۰)، چنانچہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "احتج به الجماعة، وما أخرج له في الصحيح شيء مما يقوي بدعته" (۱۱۱)۔

۱۱۶ھ میں ان کی وفات ہوئی (۱۱۲)۔ سامحه الله وغفر له۔

(۴) عبداللہ بن یزید: یہ حضرت عبداللہ بن یزید بن زید بن حصین خطمی انصاری رضی اللہ عنہ ہیں (۱۱۳)۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ ان کو "صحبت" کا شرف حاصل نہیں تھا (۱۱۴)، لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان کو نہ صرف یہ کہ "صحبت" کا شرف حاصل رہا بلکہ یہ اصحابِ حدیبیہ میں سے بھی تھے، اگرچہ اس موقعہ پر وہ صغیر السن تھے (۱۱۵)۔

---

(۱۱۰) دیکھئے ہدی الساری (ص ۳۸۵)۔

(۱۱۱) ہدی الساری (ص ۴۲۴)۔

(۱۱۲) الکاشف (ج ۲ ص ۱۵) رقم الترجمة (۳۷۵۸)۔

(۱۱۳) تہذیب الکمال (ج ۱۶ ص ۳۰۱ و ۳۰۲)۔

(۱۱۴) قاله مصعب الزبیری۔ کما فی تہذیب الکمال (ج ۱۶ ص ۳۰۳)۔

(۱۱۵) انظر تہذیب الکمال (ج ۱۶ ص ۳۰۲) و الکاشف للذہبی (ج ۱ ص ۶۰۷) رقم (۳۰۵۵)۔

حافظ مزی اور حافظ ذہبی رحمہما اللہ تعالیٰ نے نقل کیا ہے کہ یہ غزوۂ حدیبیہ کے موقعہ پر موجود تھے اور اس وقت ان کی عمر سترہ سال تھی۔

ابو عبید آجرّی رحمۃ اللہ علیہ نے امام ابوداود رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کیا ہے کہ یہ عبداللہ بن یزید خطمی رضی اللہ عنہ وہی ہیں جن کی ماں ایک نابینا صحابی عمیر بن عدی بن خرشہ رضی اللہ عنہ کی غیر مسلم ام ولد تھی، یہ عورت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو برا بھلا کہا کرتی تھی، ایک دفعہ عمیر بن عدی رضی اللہ عنہ نے اس کے پیٹ میں خنجر بھونک دیا، وہ خود تو مرگئی، اور حضرت عبداللہ بن یزید خطمی رضی اللہ عنہ اسی حال میں پیدا ہوگئے (دیکھئے تعلیقات الکاشف ج ۱ ص ۶۰۸، نیز واقعہ کے لیے دیکھئے سنن أبي داود، کتاب الحدود، باب الحکم فیمن سب النبي ﷺ، وسنن نسائي ج ۲ ص ۱۷۰، کتاب المحاربة، باب الحکم فیمن سب النبي ﷺ)۔

یہاں اشکال یہ ہے کہ یہ باندی حضرت عمیر بن عدی کی ام ولد تھی تو نومولود "عبداللہ" کو عبداللہ بن عمیر کہنا چاہیے تھا، نہ کہ "عبداللہ بن یزید" اس سے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ باندی یزید خطمی کے پاس تھی؟!

جمل، صفین اور نہروان کے مواقع میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ رہے، آپ کوفہ کے گورنر بھی رہے تھے (۱۱۶)۔

آپ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ، حضرت عمر بن الخطاب، حضرت براء بن عازب، حضرت حذیفہ، حضرت خزیمہ بن ثابت، حضرت زید بن ثابت، حضرت عبداللہ بن حنظلہ، حضرت ابو ایوب انصاری اور حضرت ابو مسعود انصاری رضی اللہ عنہم اجمعین سے روایت کرتے ہیں۔

ان سے امام شعبی، عدی بن ثابت انصاری، محارب بن دثار، محمد بن سیرین، محمد بن کعب قرظی، ابو اسحاق سبیعی اور ابوبردہ بن ابی موسیٰ اشعری رحمہم اللہ تعالیٰ روایت کرتے ہیں (۱۱۷)۔

۷۰ھ کے بعد حضرت عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ کے عہدِ خلافت میں ان کا انتقال ہوا (۱۱۸)۔

رضی اللہ عنہ وارضاہ۔

(۵) ابو مسعود: یہ مشہور صحابی عقبہ بن عمرو بن ثعلبہ بن اُسَیرہ۔ بفتح الهمزة وكسر السين المهملة، وقيل: بضم الهمزة وفتح السين (۱۱۹)۔ بن عَسِیرہ۔ بفتح العين وكسر السين المهملتين (۱۲۰)۔

== اس کا جواب یہ ہے کہ اس باندی سے حضرت عمیر رضی اللہ عنہ کے دو صاحبزادے پیدا ہوئے (دیکھئے سنن أبی داود وسنن نسائی) اس کے بعد انھوں نے اس کا نکاح یزید خطمی رضی اللہ عنہ سے کردیا، ان سے حضرت عبداللہ بن یزید اس واقعہ کے نتیجہ میں پیدا ہوئے۔

پھر یہاں ایک بات یہ یاد رکھنے کی ہے کہ حافظ مزی اور حافظ ذہبی رحمہما اللہ تعالیٰ نے حضرت عبداللہ بن یزید خطمی رضی اللہ عنہ کی عمر غزوۂ حدیبیہ کے وقت سترہ سال لکھی ہے (دیکھئے تہذیب الکمال ج۱۶ ص۳۰۲ والکاشف ج۱ ص۶۰۷، رقم ۳۰۵۵) جبکہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عمیر بن عدی رضی اللہ عنہ کے باندی کو قتل کرنے کے واقعہ کی تاریخ ۲ھ لکھی ہے دیکھئے الاصابہ (ج۳ ص۳۲)، غزوۂ حدیبیہ ۶ھ میں پیش آیا تھا، اس طرح حضرت عبداللہ بن یزید رضی اللہ عنہ کی عمر صرف چار سال ہی بنتی ہے، اسی لیے حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے تہذیب التہذیب (ج۶ ص۷۸) اور الاصابۃ (ج۲ ص۳۸۲) میں ان کے تذکرہ میں لکھا ہے "وشهد بيعة الرضوان وهو صغير" یہی اقرب الی الصواب معلوم ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔

فائدہ

مذکورہ تفصیل سے اس عورت کو قتل کرنے والے نابینا صحابی کا نام بھی معلوم ہوگیا کہ وہ حضرت عمیر بن عدی بن خَرَشہ رضی اللہ عنہ تھے، حضرت علامہ سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ نے بذل المجہود (ج۱۷ ص۲۹۹، کتاب الحدود، باب الحکم فیمن سب النبی صلی اللہ علیہ وسلم) میں حدیث کے الفاظ "إن أعمى كانت له أم ولد" کے تحت نابینا صحابی کے بارے میں لکھا ہے "لم أقف على تسميته" فاغتنم هذه الفائدة۔

(۱۱۶) دیکھئے تہذیب الکمال (ج۱۶ ص۳۰۲)۔

(۱۱۷) ان کے تمام شیوخ اور راویوں کی تفصیل کے لیے دیکھئے تہذیب الکمال (ج۱۶ ص۳۰۲)۔

(۱۱۸) دیکھئے طبقات ابن سعد (ج۶ ص۱۸)۔

(۱۱۹) دیکھئے الإکمال لابن ماکولا (ج۱ ص۷۹)۔ وقيل في هذا الاسم: يسيرة، بضم أوله۔ انظر العمدة (ج۱ ص۳۱۷)۔

(۱۲۰) تہذیب الکمال (ج۲۰ ص۲۱۵ و۲۱۶) وسیر أعلام النبلاء (ج۲ ص۴۹۴)۔

بن عطیۃ خزرجی انصاری رضی اللہ عنہ ہیں ۔ ابو مسعود بدری کے نام سے معروف ہیں ۔

آپ اجلۂ علماءِ صحابہ میں سے تھے (۱۲۱) ۔

بیعتِ عقبۂ ثانیہ میں آپ بھی شریک تھے ، ان شرکاء میں آپ سب سے چھوٹے تھے (۱۲۲) ۔

آپ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایتِ حدیث کرتے ہیں ، آپ سے ایک سو دو حدیثیں مروی ہیں ، جن میں سے نو حدیثیں متفق علیہ ہیں ، ایک حدیث میں امام بخاری اور سات حدیثوں میں امام مسلم متفرد ہیں (۱۲۳) ۔

ان سے روایت کرنے والوں میں ان کے بیٹے بشیر ، اوس بن ضمعج ، علقمہ ، ابووائل ، قیس بن ابی حازم ، ربعی بن حراش ، عبدالرحمن بن یزید ، عمرو بن میمون اور امام شعبی رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ حضرات ہیں (۱۲۴)

آپ غزوۂ احد اور اس کے بعد کے تمام غزوات میں شریک رہے (۱۲۵) ، بدر میں آپ شریک ہوئے تھے یا نہیں اس میں بڑا اختلاف ہے :

چنانچہ امام ابن شہاب زہری (۱۲۶) ، سعد بن ابراہیم (۱۲۷) ، موسیٰ بن عقبہ (۱۲۸) ، واقدی (۱۲۹) ، ابن سعد (۱۳۰) ، ابراہیم حربی (۱۳۱) ، اسماعیلی (۱۳۲) اور حافظ ذہبی (۱۳۳) رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ ، جمہور اہلِ سیر و تاریخ ان کے شہودِ غزوۂ بدر کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان کو " بدری " نزیلِ بدر ہونے کی حیثیت سے کہتے ہیں ۔

---

(۱۲۱) سیر أعلام النبلاء (ج۲ ص۴۹۴) ۔

(۱۲۲) تہذیب الکمال (ج۲۰ ص۲۱۶) ۔

(۱۲۳) خلاصۃ الخزرجی (ص۲۶۹) و عمدۃ القاری (ج۱ ص۳۱۷) ۔

(۱۲۴) دیکھئے تہذیب الکمال (ج۲۰ ص۲۱۷) وسیر أعلام النبلاء (ج۲ ص۴۹۴) ۔

(۱۲۵) تہذیب التہذیب (ج۷ ص۲۴۸) والإصابۃ (ج۲ ص۴۹۱) ۔

(۱۲۶) تہذیب الکمال (ج۲۰ ص۲۱۶) ۔

(۱۲۷) حوالۂ بالا ، وسیر أعلام النبلاء (ج۲ ص۴۹۴) ۔

(۱۲۸) حوالہ جاتِ بالا ۔

(۱۲۹) الإصابۃ (ج۲ ص۴۹۱) وسیر أعلام النبلاء (ج۲ ص۴۹۴) ۔

(۱۳۰) طبقات ابن سعد (ج۶ ص۱۶) ۔

(۱۳۱) فتح الباری (ج۷ ص۳۱۸) کتاب المغازی ، باب (بلاترجمۃ بعد باب شہود الملائکۃ بدراً) ۔

(۱۳۲) حوالۂ بالا ۔

(۱۳۳) سیر أعلام النبلاء (ج۲ ص۴۹۴) ۔

جبکہ امام بخاری (۱)، امام مسلم (۲)، حکم بن عتیبہ (۳)، ابو عبید قاسم بن سلام (۴)، ابن الکلبی (۵) طبرانی (۶) اور ابو احمد الحاکم (۷) رحمہم اللہ تعالیٰ اس بات کے قائل ہیں کہ یہ غزوہ بدر میں شریک ہوئے۔

مثبتین کے پاس ان کے شہودِ بدر کی دلیل ایک تو ان کی نسبت "بدری" ہے، دوسرے حضرت عروہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے جو بخاری شریف میں مروی ہے "شهد بدرا" (۸)۔

اگرچہ اثبات کی یہ دونوں دلیلیں خاص وزن نہیں رکھتیں لیکن چونکہ نفی کرنے والوں کے پاس بھی کوئی خاص دلیل نہیں اور قاعدہ ہے "المثبِت مقدم على النافى"، اس کے علاوہ جب تمام حضرات یہ تسلیم کرتے ہیں کہ وہ بیعتِ عقبۂ ثانیہ میں شریک تھے تو غزوۂ بدر میں شرکت سے کوئی مانع بھی نہیں (۹)، اس لیے غالب گمان یہ ہے کہ ان کا شہودِ غزوہ بدر ہی راجح ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

حضرت ابو مسعود بدری رضی اللہ عنہ کا انتقال بعض حضرات کے نزدیک ۴۰ھ سے پہلے، بعض حضرات کے نزدیک ۴۰ھ میں اور بعض کے نزدیک اس کے بعد ہوا (۱۰)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت ابو مسعود رضی اللہ عنہ کی ملاقات حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ سے ان کی کوفہ کی گورنری کے زمانہ میں ہوئی ہے، اور حضرت مغیرہ بن شعبہ کوفہ کے گورنر ۴۰ھ کے بعد ہی ہوئے تھے، اس لیے راجح یہ ہے کہ ۴۰ھ کے بعد آپ کا انتقال ہوا (۱۱)۔ رضی اللہ عنہ وأرضاه۔

إذا أنفق الرجل على أهله يحتسبها فهو له صدقة

جب کوئی شخص اپنے گھر والوں پر ثواب کی نیت سے خرچ کرے تو وہ اس کے لیے صدقہ ہوگا،

---

(۱) دیکھئے صحیح بخاری، کتاب المغازی، باب (بلا ترجمۃ، بعد باب شہود الملائکۃ بدرا) رقم (۴۰۰۶-۴۰۰۸)۔

(۲) الإصابۃ (ج۲ص ۴۹۱)۔

(۳) تہذیب الکمال (ج۲۰ص ۲۱۶) وسیر أعلام النبلاء (ج۲ص ۴۹۴)۔

(۴) ذکرہ البغوی فی معجمہ، قالہ الحافظ فی الفتح (ج۷ص ۳۱۹)۔ ووقع فی الإصابۃ (ج۲ص ۴۹۱): "أبو عتبۃ بن سلام" والظاہر أنہ تحریف، والصواب: "أبو عبید القاسم بن سلام". فتنبہ۔

(۵) فتح الباری (ج۷ص ۳۱۹)۔

(۶) حوالۂ بالا۔

(۷) حوالۂ بالا۔

(۸) صحیح البخاری، کتاب المغازی، باب (بلا ترجمۃ) رقم (۴۰۰۷)۔

(۹) دیکھئے فتح الباری (ج۷ص ۳۱۹) وعمدۃ القاری (ج۱۷ص ۱۱۲) وتہذیب التہذیب (ج۷ص ۲۴۹)۔

(۱۰) دیکھئے تہذیب الکمال (ج۲۰ص ۲۱۷ و ۲۱۸) وسیر أعلام النبلاء (ج۲ص ۴۹۶)۔

(۱۱) دیکھئے الإصابۃ (ج۲ص ۴۹۱)۔

اُسے صدقہ کا ثواب ملے گا۔

یہ حدیث "ترجمہ" کے دوسرے جزء "والحِسبة" سے متعلق ہے اور حدیثِ باب میں موجود لفظ "یحتسبها" یہاں مقصود ہے (۱۲)۔

امام قرطبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث کا منطوق تو یہ ہے کہ انفاق میں اجر قربت کے قصد اور اسکی نیت ہی سے ملے گا۔ خواہ واجب نفقہ ہو یا مباح، جس کا مفہوم یہ نکلتا ہے کہ قصدِ قربت اگر نہ ہو تو اجر نہیں ملے گا، لیکن نفقہ واجبہ سے وہ بری الذمہ ہوجائے گا (۱۳)۔

پھر یہاں "صدقہ" کا اطلاق "نفقہ" پر مجازاً ہے، اس سے مراد اجر ہے، حقیقی معنی یعنی صدقہ اس وجہ سے مراد نہیں لے سکتے کہ اس بات پر اجماع ہے کہ اگر زوجہ ہاشمیہ ہے تو اس کا نفقہ بھی واجب ہے حالانکہ اس پر صدقہ حرام ہے (۱۴)۔ واللہ اعلم۔

٥٦ : حدّثنا ٱلْحَكَمُ بْنُ نَافِعٍ قَالَ : أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ ، عَنِ ٱلزُّهْرِيِّ قَالَ : حَدَّثَنِي عَامِرُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ(۱۵) أَنَّهُ أَخْبَرَهُ : أَنَّ رَسُولَ ٱللَّهِ ﷺ قَالَ : (إِنَّكَ لَنْ تُنْفِقَ نَفَقَةً تَبْتَغِي بِهَا وَجْهَ ٱللَّهِ إِلَّا أُجِرْتَ عَلَيْهَا ، حَتَّى مَا تَجْعَلُ فِي فِي ٱمْرَأَتِكَ) .

[١٢٣٣ ، ٢٥٩١ ، ٢٥٩٣ ، ٣٧٢١ ، ٤١٤٧ ، ٥٠٣٩ ، ٥٣٣٥ ، ٥٣٤٤ ، ٦٠١٢ ، ٦٣٥٢]

---

(۱۲) فتح الباری (ج۱ ص۱۳۶)۔

(۱۳) حوالۂ بالا۔

(۱۴) حوالۂ سابقہ۔

(۱۵) الحدیث أخرجه البخاری ایضاً فی کتاب الجنائز، باب رثاء النبی ﷺ سعد بن خولة، رقم (۱۲۹۵) وفی کتاب الوصایا، باب أن یترک ورثته أغنیاء خیر من أن یتکففوا الناس، رقم (۲۷۴۲) وباب الوصیة بالثلث، رقم (۲۷۴۴) وفی کتاب مناقب الأنصار، باب قول النبی ﷺ: اللهم امض لأصحابی هجرتهم، ومرثیته لمن مات بمکة، رقم (۳۹۳۶) وفی کتاب المغازی، باب حجة الوداع، رقم (۴۴۰۹) وفی فاتحة کتاب النفقات، باب فضل النفقة علی الأهل، رقم (۵۳۵۴) وفی کتاب المرضی، باب وضع الید علی المریض، رقم (۵۶۵۹) وباب مارخص للمریض أن یقول: إنی وجع، أو وارأساه، او اشتدبی الوجع، رقم (۵۶۶۸) وفی کتاب الدعوات، باب الدعاء برفع الوباء والوجع، رقم (۶۳۷۳) وفی کتاب الفرائض، باب میراث البنات، رقم (۶۷۳۳) ومسلم فی صحیحه (ج۲ ص۳۹ و ۴۰) فی کتاب الوصیة۔ وأبوداود فی سننه، فی کتاب الوصایا، باب ما جاء فیما لا یجوز للوصی فی ماله، رقم (۲۸۶۴) والترمذی فی جامعه، فی کتاب الجنائز، باب ما جاء فی الوصیة بالثلث والربع، رقم (۹۷۵) والنسائی فی سننه (ج۲ ص۱۲۹ و ۱۳۰) کتاب الوصایا، باب الوصیة بالثلث۔ وابن ماجه فی سننه، فی کتاب الوصایا، باب الوصیة بالثلث، رقم (۲۷۰۸)۔

تراجم رجال

(۱) الحکم بن نافع : یہ ابو الیمان الحکم بن نافع بہرانی حمصی رحمۃ اللہ علیہ ہیں ۔ ان کے حالات "بدء الوحی" کی چھٹی حدیث کے ذیل میں گذر چکے ہیں (۱۶) ۔

(۲) شعیب : یہ ابو بشر شعیب بن ابی حمزہ قرشی اموی رحمۃ اللہ علیہ ہیں ، ان کے حالات بھی بدء الوحی" کی چھٹی حدیث کے تحت گذر چکے ہیں (۱۷) ۔

(۳) الزہری : یہ امام ابوبکر محمد بن مسلم بن عبید اللہ بن عبداللہ بن شہاب زہری رحمۃ اللہ علیہ ہیں ان کے مختصر حالات " بدء الوحی " کی تیسری حدیث کے تحت گذر چکے ہیں (۱۸) ۔

(۴) عامر بن سعد : یہ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کے صاحبزادے ہیں ، ان کا مختصر تذکرہ پیچھے "باب إذالم یکن الإسلام علی الحقیقة..." کے تحت آچکا ہے ۔

(۵) سعد بن ابی وقاص : حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کا تذکرہ بھی "باب إذالم یکن الإسلام علی الحقیقة..." کے تحت گذر چکا ہے ۔

إنک لن تنفق نفقة تبتغی بها وجه الله إلا أجرت علیها حتی ما تجعل فی فی امرأتک

بلاشبہ تم جو کچھ بھی اللہ تعالی کی رضامندی کے لیے خرچ کروگے اس پر تمھیں اجر ملے گا یہاں تک کہ اس پر بھی جو تم اپنی بیوی کے منہ میں ڈالو ۔

مذکورہ حدیث کا تعلق ترجمۃ الباب کے تیسرے جزء یعنی "وإنما لکل امرئ مانوی" سے ہے ، اور حدیث باب میں مقصود "تبتغی بها وجه الله" ہے ، جس کی "ترجمہ" کے ساتھ مناسبت واضح ہے (۱۹) ۔

پھر اکثر روایات میں "فی امرأتک" ہے جبکہ کچھ روایات میں "فی فم أمرأتک" (۲۰) ہے ۔

---

(۱۶) دیکھئے کشف الباری (ج۱ص۴۷۹و ۴۸۰) ۔

(۱۷) دیکھئے کشف الباری (ج۱ص۴۸۰و ۴۸۱) ۔

(۱۸) دیکھئے کشف الباری (ج۱ص۳۲۶) ۔

(۱۹) دیکھئے فتح الباری (ج۱ص۱۳۷) ۔

(۲۰) حوالۂ بالا ۔

قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "فی امرأتک" کی روایت اصوب ہے، کیونکہ اس لفظ میں اصل یہ ہے کہ "میم" محذوف رہے، کیونکہ اس کی جمع "أفواہ" اور تصغیر "فُوَیہ" آتی ہے "میم" کا اثبات وہاں اولیٰ ہے جہاں یہ لفظ بغیر اضافت کے منفرداً آئے لیکن جہاں اضافت کے ساتھ استعمال ہو وہاں "میم" کا استعمال مناسب نہیں الا فی لغۃ قلیلۃ (۲۱)۔

حدیثِ باب حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی ایک طویل حدیث کا حصہ ہے، حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ بیمار ہوگئے تھے، حتی کہ وہ سمجھ رہے تھے کہ اجل قریب ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ہدایت طلب کی کہ اپنے مال کے بارے میں کیا طریقہ اختیار کروں، آپ نے انھیں تسلّی دی کہ ابھی تمھاری زندگی باقی ہے، اسی ضمن میں یہ ہدایت بھی دی کہ نیت اچھی کرلو گے تو جو کچھ خرچ کروگے اس میں صدقہ کا ثواب ملے گا (۲۲)۔

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے اِس حدیث سے استنباط کیا ہے کہ اگر حظ حق کے موافق ہو تو ثواب میں قادح نہیں ہوگا، دیکھئے! ایک آدمی بعض اوقات کسی فقیر، مسکین، یتیم یا کسی بچہ کے منہ میں لقمہ دیتا ہے اور بعض اوقات اپنی بیوی کو دیتا ہے، پہلی جگہ شہوت نہیں ہوتی لیکن دوسری جگہ شہوت بالیقین ہوتی ہے کیونکہ یہ بہت ہی بعید ہے کہ آدمی اپنی بیوی کے منہ میں لقمہ دے اور شہوت نہ ہو، مگر یہ لقمہ دینا حق کے موافق و مطابق ہے، اس کے خلاف نہیں، اس لیے یہ اجروثواب کی تقلیل کا سبب نہیں ہوگا (۲۳)۔

بلکہ اگر حظ بنیتِ حق ہو تو وہ بھی اجر کا سبب ہے چنانچہ حدیث شریف میں آیا ہے "وفی بضع أحدکم صدقۃ. قالوا یارسول اللہ، أیأتی أحدنا شھوتہ ویکون لہ فیھا أجر؟! قال: أرأیتم لو وضعھا فی حرام أکان علیہ فیھا وزر؟! فکذلک إذا وضعھا فی الحلال کان لہ أجر" (۲۴) یعنی جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا کہ اپنی بیوی کے ساتھ جماع کرنا بھی صدقہ اور ثواب ہے، تو صحابۂ کرام کو تعجب ہوا اور انھوں نے پوچھا کہ اپنی شہوت پوری کرنے پر بھی اجر ہے؟! آپ نے فرمایا کہ ہاں! اس لیے کہ اگر حرام جگہ اس پانی کو صرف کرتا تو کیا گناہ نہ ہوتا؟! لہذا اگر مقامِ حرام میں صرف کرنا موجبِ اثم ہے تو مقامِ مباح میں بنیۃ التوقی عن الحرام صَرف کرنا یقیناً موجبِ ثواب ہوگا (۲۵)۔

---

(۲۱) حوالۂ بالا۔

(۲۲) حدیثِ باب کی تخریج ذرا پہلے کردی گئی ہے، تفصیلات کے لیے ان حوالہ جات کی مراجعت کی جائے۔

(۲۳) دیکھئے شرح نووی علیٰ صحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۹) کتاب الوصیۃ۔

(۲۴) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۲۵) کتاب الزکاۃ، باب بیان أن اسم الصدقۃ یقع علی کل نوع من المعروف۔

(۲۵) دیکھئے شرح نووی علیٰ صحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۹)۔

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہاں "ما تجعل فی فی امرأتک" فرماکر لقمہ کی مثال دینے کے اندر اس قاعدہ کی خوب وضاحت ہوگئی کہ جب اپنی زوجہ کو جو مجبور بھی نہیں ہے اس کو ایک لقمہ دینے کا یہ ثواب ہے تو اس شخص کو کتنا ثواب ملے گا جو کسی محتاج و مجبور شخص کو کئی لقمے دیتا ہو، یا طاعات وفرمانبرداری میں سے اتنا عمل کرتا ہو جس میں لقمہ کی قیمت سے بڑھ کر مشقت اور تکلیف ہو (۲۶)۔

خلاصہ یہ ہے کہ شوہر کا اپنی بیوی کو کھلانے کا فائدہ خود شوہر کی طرف راجع ہے، کیونکہ اس طعام سے اس کی بیوی کے بدن پر اچھا اثر پڑے گا، اور اس کے جسم سے اس کا شوہر ہی متمتع ہوگا، نیز غالب یہ ہے کہ زوجہ پر انفاق میں نفس اور ملذات کا دخل ہوتا ہے، لہذا جب بیوی کو بنیت ثواب کھلانے میں اجر ہے تو دوسروں کو مذکورہ دواعی کے نہ ہونے کے باوجود کھلانے میں اجر کیوں نہ ہوگا؟ (۲۷) واللہ اعلم۔

٤٠ – باب : قَوْلِ ٱلنَّبِيِّ ﷺ : (ٱلدِّينُ ٱلنَّصِيحَةُ : لِلّٰهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِأَئِمَّةِ ٱلْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ)
وَقَوْلِهِ تَعَالَى : «إِذَا نَصَحُوا لِلّٰهِ وَرَسُولِهِ» /التوبة : ٩١/

بابِ سابق کے ساتھ ربط ومناسبت

اِس باب کی سابق باب کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ پچھلے باب میں "الأعمال بالنیات" کا بیان تھا اور اس بات کا ذکر تھا کہ اعمال کی قبولیت اسی وقت ہوگی جبکہ رضائے خداوندی مقصود ہو اور اس میں ریا کاری نہ ہو۔ اِس طریقہ سے عمل کرنا "النصیحۃ للہ ولرسولہ" میں داخل ہے، کہ آدمی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات کے مطابق نواہی سے مجتنب رہ کر عمل کرتا ہے (۲۸)۔

پھر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الایمان کے اختتام پر اس عظیم حدیث پر باب منعقد کیا ہے جس پر اسلام کا مدار ہے، چنانچہ امام محمد بن اسلم طوسی رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کو ان چار احادیث میں سے ایک قرار دیا ہے جن پر اسلام کا مدار ہے، بلکہ امام نووی رحمۃ اللہ علیہ تو فرماتے ہیں کہ یہ ایک ہی حدیث پورے دین کو حاوی ہے (۲۹)۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الایمان کے آخر میں یہ "ترجمہ" رکھ کر اس بات کی طرف

---

(۲۶) حوالۂ سابقہ۔

(۲۷) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۷)۔

(۲۸) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۳۲۱)۔

(۲۹) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۸)۔

اشارہ فرمایا ہے کہ ہم نے اس کتاب سے نصیحت وخیر خواہی ملحوظ رکھی ہے، اسی کے پیش نظر یہ کتاب جمع کی گئی ہے، خاص کسی فرد کی تردید مقصود نہیں ہے۔

مقصودِ ترجمۃ الباب

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصود مراتبِ ایمان بتانا ہے کہ ان میں تفاوت ہوتا ہے، اس لیے کہ یہاں "الدین النصیحۃ" فرمایا گیا ہے، "النصیحۃ" کا حمل "الدین" پر ہورہا ہے گویا کہ "دین" اور "نصیحت" ایک ہی ہیں، پھر چونکہ "نصیحت" میں مراتب ظاہر ہیں کہ ایک نصیحت "للہ" ہوتی ہے ایک "لرسولہ صلی اللہ علیہ وسلم" ایک "لأئمۃ المسلمین" اور ایک "لعامتھم" نیز ان نصیحتوں کی کیفیات میں بھی کمی بیشی ہوتی ہے لہذا جب "نصیحت" میں مراتب کا تفاوت ثابت ہوا تو "دین" میں بھی ہوگا، دین اور ایمان چونکہ ایک ہی ہیں اس لیے ایمان کے اندر مراتب اور زیادت ونقصان کا ثبوت بھی ہوجائے گا۔

اسی طرح یہ مقصود بھی ہوسکتا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ عمل کو ایمان میں داخل قرار دینا چاہتے ہیں کیونکہ یہاں "الدین" پر "النصیحۃ" کا حمل ہے، اور "نصیحت" عمل ہے، معلوم ہوا کہ عمل دین وایمان میں داخل ہے۔ واللہ اعلم۔

الدین النصیحۃ للہ ولرسولہ ولأئمۃ المسلمین وعامتھم

دین اللہ تعالیٰ، اللہ کے رسول، مسلمانوں کے ائمہ وامراء اور عامۃ المسلمین کے ساتھ خیر خواہی ہی کا نام ہے۔

مذکورہ حدیث معلّق کی تخریج

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں اس حدیث کو معلقاً ذکر کیا ہے جبکہ دوسرے حضرات نے اسے موصولاً نقل کیا ہے:۔

چنانچہ امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی صحیح میں "سھیل بن أبی صالح عن عطاء بن یزید عن تمیم الداری" کے طریق سے اس کی تخریج کی ہے (۳۰)۔

(۳۰) دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۵۴) کتاب الإیمان، باب بیان أن الدین النصیحۃ۔

اسی طرح امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی طریق سے اس حدیث کی تخریج کی ہے (۳۱)، نیز امام ابو داود رحمۃ اللہ علیہ نے بھی بعینہ اسی طریق سے یہ حدیث اپنی "سنن" میں نقل کی ہے (۳۲)۔

ان کے علاوہ ابن حبان، ابن مندہ اور ابن خزیمہ رحمہم اللہ تعالیٰ نے بھی مذکورہ طریق سے اس حدیث کی تخریج کی ہے (۳۳)۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کو موصولاً کیوں تخریج نہیں کیا؟

اس حدیث کو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ترجمۃ الباب میں تعلیقاً تو ذکر کیا ہے موصولاً نقل نہیں کیا، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس حدیث کا مدار سہیل بن ابی صالح رحمۃ اللہ علیہ (۳۴) پر ہے، اور وہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی شرط کے مطابق نہیں ہیں (۳۵)۔

پھر اس میں بھی اختلاف ہے کہ یہ حدیث حضرت تمیم داری رضی اللہ عنہ کی مسانید میں سے ہے یا حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی، چنانچہ بعض حضرات نے "أبو سہیل عن أبیہ عن أبی ہریرۃ" کے طریق سے بھی اس کو نقل کیا ہے (۳۶)، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "لا یصح إلا عن تمیم" (۳۷)۔

اس اختلاف کی وجہ سے بھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کو نقل نہیں کیا، البتہ چونکہ یہ حدیث فی الجملہ قابلِ استدلال ہے اس وجہ سے اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے انھوں نے اس پر ترجمہ قائم فرمادیا (۳۸)۔ واللہ اعلم۔

---

(۳۱) دیکھئے سنن النسائی (ج۲ ص۱۸۵) کتاب البیعۃ، باب النصیحۃ للإمام۔

(۳۲) دیکھئے سنن أبی داود، کتاب الأدب، باب فی النصیحۃ، رقم (۴۹۴۴)۔

(۳۳) دیکھئے تغلیق التعلیق (ج۲ ص۵۶ و ۵۷) وفتح الباری (ج۱ ص۱۳۸) وعمدۃ القاری (ج۱ ص۳۲۱)۔

(۳۴) قال الذہبی فی الکاشف (ج۱ ص۴۷۱، رقم ۲۱۸۳): "... قال ابن معین: ہو مثل العلاء، ولیسا بحجۃ، وقال أبو حاتم: لا یحتج بہ، وثقۃ ناس"۔

(۳۵) دیکھئے عمدۃ القاری (ج۱ ص۳۲۱) وأعلام الحدیث للخطابی (ج۱ ص۱۸۷) وأخرج لہ البخاری مقرونا بغیرہ. انظر تہذیب الکمال (ج۱۲ ص۲۲۸)۔

(۳۶) دیکھئے تغلیق التعلیق (ج۲ ص۵۸)۔ نیز دیکھئے سنن النسائی (ج۲ ص۱۸۵) کتاب البیعۃ، باب النصیحۃ للإمام۔ ومسند أحمد (ج۲ ص۲۹۷)

(۳۷) انظر فتح الباری (ج۱ ص۱۳۸) وتغلیق التعلیق (ج۲ ص۶۱)۔

(۳۸) انظر الأبواب والتراجم لصحیح البخاری (ص۴۰)۔

النصیحۃ

" نصیحت " خیر خواہی کو کہتے ہیں ۔

یہ یا تو "نصحت العسل" سے مشتق ہے ، جس کے معنی شہد کو صاف کرنے کے ہیں ، چنانچہ "نصح الشیء" کہتے ہیں جب کوئی شے صاف شفاف اور خالص ہوجائے ۔ اسی طرح جب اخلاص کے ساتھ بات کی جائے تو کہتے ہیں "نصح لہ القول" ۔

اور یا یہ "النصح" سے مشتق ہے ، جس کے معنی "مِنصحۃ" یعنی سوئی کے ذریعہ سینے کے ہیں ، گویا جس طرح سوئی کے ذریعہ کپڑے کے پھٹن کو درست کیا جاتا ہے اسی طرح نصیحت کے ذریعے اپنے بھائی کی پراگندگی کو ختم اور دور کیا جاتا ہے ، اسی سے " توبۂ نصوح" بھی مشتق ہے ، گویا کہ گناہ دین کے لباس کو تار تار کردیتا ہے اور توبہ اس کو سی دیتی اور اس کی اصلاح کردیتی ہے (۳۹) ۔

امام خطابی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ " نصیحت " ایک جامع کلمہ ہے جو باوجود مختصر سا ہونے کے اپنے اندر بہت سے جامع معانی رکھتا ہے ، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ منصوح لہ کے لیے تمام حظوظِ خیر کو جمع کردینا نصیحت ہے (۴۰) ۔

یہاں "الدین النصیحۃ" فرمایا گیا ہے ، "النصیحۃ" کا حمل "الدین" پر ہے ، اس کا مطلب ہے "عماد أمر الدین و قوامہ إنما هو النصیحۃ" یعنی دین کا مدار نصیحت وخیر خواہی پر ہے کہ اسی کے ذریعہ دین کو قوت وثبات حاصل ہے ۔ یہ ایسا ہی ہے جیساکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے "الأعمال بالنیات" (۴۱) اور "الحج عرفۃ" (۴۲) اسی طرح کہا جاتا ہے "الناس تمیم" اور "المال الإبل" (۴۳)۔

النصیحۃ للہ

اللہ کے لیے نصیحت کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات وہدایات کے مطابق ایمان لانا اور شرک اور اس کی تمام انواع سے اجتناب کرنا ، اطاعت وفرمانبرداری

---

(۳۹) انظر فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۸) و أعلام الحدیث (ج ۱ ص ۱۹۰)۔

(۴۰) أعلام الحدیث (ج ۱ ص ۱۸۹ و ۱۹۰)۔

(۴۱) انظر تخریجہ قبل هذا الباب : "باب ما جاء أن الأعمال بالنیۃ والحسبۃ ولکل امرئ ما نوی "۔

(۴۲) انظر جامع الترمذی ، کتاب التفسیر ، تفسیر سورۃ البقرۃ ، رقم (۲۰۵۸) و سنن أبی داود ، کتاب المناسک ، باب من لم یدرک عرفۃ ، رقم (۱۹۵۰) و السنن لابن ماجہ ، کتاب المناسک ، باب من أتی عرفۃ قبل الفجر لیلۃ جمع ، رقم (۳۰۱۵)۔

(۴۳) دیکھئے أعلام الحدیث للخطابی (ج ۱ ص ۱۹۰ و ۱۹۱)۔

کو اختیار کرنا اور اخلاص کے ساتھ تمام اوامر کو بجالانا ، نواہی سے مکمل اجتناب کرنا ، انعامات و احسانات خداوندی کا اعتراف کرنا اور ان پر شکر بجالانا اور اللہ کے نیک بندوں کے ساتھ موالات ومحبت کا تعلق رکھنا اور نافرمانوں کے ساتھ معادات کا تعلق رکھنا (۴۴) ۔

پھر یہاں یہ بات پیش نظر رہے کہ اللہ تعالیٰ کو کسی ناصح کی نصیحت یا کسی مرشد کے ارشاد کی کوئی حاجت وضرورت نہیں ، مذکورہ امور کے متعلق اگرچہ کہا یہ جاتا ہے کہ "النصیحۃ للّٰہ تعالی" ہے لیکن حقیقۃً یہ امور خود بندے کے منافع کی طرف راجع ہیں (۴۵) ۔

النصیحۃ لکتاب اللہ

پھر شارحین نے اس مقام پر "النصیحۃ لکتاب اللہ" کا تذکرہ بھی کیا ہے ، اللہ کی کتاب کے لیے "نصیحت" کا مطلب یہ ہے کہ اس پر ایمان لایا جائے کہ یہ اللہ کا کلام اور اس کی نازل کردہ وحی ہے ، مخلوق کے کلام کے نہ تو مشابہ ہے اور نہ ہی مخلوق میں سے کوئی ایسے کلام پر قادر ہے ۔

پھر اسی "النصیحۃ لکتاب اللہ" کے اندر یہ بھی داخل ہے کہ اس کے الفاظ و حروف کو درست کیا جائے ، محرفین کی تاویلات کا ابطال کیا جائے ، زبانِ طعن دراز کرنے والوں کی زبان کو بند کیا جائے ، اس کے بیان کردہ فرائض و سنن وآداب کا علم حاصل کیا جائے ، اس میں جو محکمات ہیں ان پر عمل کیا جائے ، متشابہات کے سامنے سرِ تسلیم خم کیا جائے ، اس کے مواعظ سے عبرت حاصل کی جائے ، اس کے وعد و وعید کی تصدیق کی جائے ، علوم قرآن کی تحصیل میں کوشش کی جائے (۴۶) ۔

النصیحۃ للرسول صلی اللہ علیہ وسلم

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے نصیحت کا مطلب یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جو کچھ لے کر آئے ہیں اس میں آپ کی مکمل تصدیق کی جائے آپ نے جس چیز کی دعوت دی اس کو قبول کیا جائے ، آپ نے جو شرائع واحکام بتائے اور دین کی تشریح فرمائی اس کے مطابق عمل کیا جائے ، آپ کے اوامر بجالائے جائیں اور نواہی سے اجتناب کیا جائے ، آپ کے حق کو تمام مخلوقات کے حق پر مقدم کیا جائے

---

(۴۴) أعلام الحدیث (ج ۱ ص ۱۹۱) ۔

(۴۵) حوالۂ بالا ۔

(۴۶) حوالۂ بالا ۔

اور آپ کے طریقہ دعوت کو اختیار کیا جائے (۴۷)۔

النصیحۃ لأئمۃ المسلمین

"ائمۃ المسلمین" سے مراد مسلمانوں کے امراء و خلفاء ہیں، ان کے ساتھ نصیحت وخیرخواہی کے تعلق کا مطلب یہ ہے کہ "معروف" میں ان کی اطاعت کی جائے، ان کے پیچھے نماز پڑھی جائے، ان کے ساتھ مل کر کفار کے مقابلہ میں جہاد کیا جائے، ان پر خروج بالسیف نہ کیا جائے اگرچہ ان سے کچھ ظلم صادر کیوں نہ ہو، غفلت کے مواقع پر ان کو متنبہ کیا جائے، ان کو جھوٹی تعریفیں کرکے دھوکے میں نہ ڈالا جائے اور ان کی صلاح وہدایت کے لیے دعا کی جائے (۴۸)۔

"ائمۃ المسلمین" سے علماءِ دین اور مجتہدینِ امت بھی مراد ہوسکتے ہیں، ان کے ساتھ نصیحت کے معاملہ کا مطلب یہ ہوگا کہ ان کے علوم کو نشر کیا جائے، ان کے مناقب کو بیان کیا جائے، ان کے ساتھ حسنِ ظن رکھا جائے اور ان کی تقلید کی جائے (۴۹)۔

النصیحۃ لعامۃ المسلمین

عامۃ المسلمین کے ساتھ "نصیحت" کا مطلب یہ ہے کہ ان کو دین کی تعلیم دینا، انھیں ان کے دینی ودنیوی مصالح کی طرف راہنمائی کرنا، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرنا، ان کے ساتھ شفقت و مہربانی کا معاملہ کرنا، بڑوں کے ساتھ توقیر اور چھوٹوں کے ساتھ ترحم کا رویّہ رکھنا (۵۰)۔

واللہ أعلم وعلمہ أتم وأصوب وأحکم۔

إِذَا نَصَحُوْا لِلّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ

جب وہ خدا و رسول خدا کے ساتھ خلوص و خیرخواہی کا معاملہ کریں (تو ان کی فروگذاشتوں پر مؤاخذہ نہ ہوگا)۔

---

(۴۷) دیکھئے أعلام الحدیث (ج۱ص ۱۹۲) وشرح النووی علیٰ صحیح مسلم (ج۱ص ۵۴) کتاب الإیمان باب بیان أن الدین النصیحۃ ۔ وفتح الباری (ج۱ص۱۳۸)۔

(۴۸) حوالہ جاتِ بالا ۔

(۴۹) حوالہ جاتِ بالا ۔

(۵۰) حوالہ جاتِ سابقہ ۔

یہ آیت کا ایک حصہ ہے، پوری آیت ہے "لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَىٰ وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ ۚ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ ۚ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ" (التوبة/۹۱) یعنی ضعیفوں پر کوئی گناہ نہیں اور نہ بیماروں پر اور نہ اُن لوگوں پر جن کو سامانِ جہاد کی تیاری میں خرچ کرنے کو میسّر نہیں، جبکہ یہ لوگ اللہ اور رسول کے ساتھ اور احکام میں خلوص رکھیں اور دل سے اطاعت کرتے رہیں، تو ان نکوکاروں پر کسی قسم کا الزام عائد نہیں، کیونکہ "لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا" اور اللہ تعالیٰ بڑی مغفرت والے، بڑی رحمت والے ہیں کہ اگر یہ لوگ اپنے علم میں معذور ہوں اور اپنی طرف سے خلوص و اطاعت میں کوشش کریں اور واقع میں کچھ کمی رہ جائے تو معاف کردیں گے۔

اس آیتِ کریمہ سے مذکورہ حدیث شریف کی تائید اور تاکید مقصود ہے جو بالکل ظاہر ہے (۵۱) ۔ واللہ أعلم بالصواب۔

۵۸/۵۷ – حدّثنا مُسَدَّدٌ قَالَ: حدثنا يَحْيَى، عَنْ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: حَدَّثَنِي قَيْسُ بْنُ أَبِي حَازِمٍ عَنْ جَرِيرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ (۵۲) قَالَ بَايَعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ عَلَى إِقَامِ الصَّلَاةِ، وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ، وَالنُّصْحِ لِكُلِّ مُسْلِمٍ

تراجم رجال

(۱) مسدد: یہ مشہور محدث مسدد بن مسرہد رحمۃ اللہ علیہ ہیں ان کے حالات "باب من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه" کے تحت گذر چکے ہیں۔

(۲) یحییٰ: یہ مشہور حافظِ حدیث امام یحیی بن سعید القطان تمیمی رحمۃ اللہ علیہ ہیں، ان کے حالات بھی "باب من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه" کے تحت گذر چکے ہیں۔

(۵۱) دیکھئے عمدة القاری (ج۱ ص۳۲۲)۔

(۵۲) الحديث أخرجه البخاري أيضاً في كتاب مواقيت الصلاة، باب البيعة على إقامة الصلاة، رقم (۵۲۴) وفي كتاب الزكاة، باب البيعة على إيتاء الزكاة، رقم (۱۴۰۱) وفي كتاب البيوع، باب هل يبيع حاضر لباد بغير أجر، رقم (۲۱۵۷) وفي كتاب الشروط، باب ما يجوز من الشروط في الإسلام والأحكام والمبايعة، رقم (۲۷۱۴) و(۲۷۱۵) وفي كتاب الأحكام، باب كيف يبايع الإمام الناس، رقم (۷۲۰۴)۔ ومسلم في صحيحه (ج۱ ص۵۵) في كتاب الإيمان، باب بيان أن الدين النصيحة ـ والنسائي في سننه (ج۲ ص۱۸۰) كتاب البيعة، باب البيعة على النصح لكل مسلم، و(ج۲ ص۱۸۲) باب البيعة فيما أحب وكره، و(ج۲ ص۱۸۳) باب البيعة فيما يستطيع الإنسان ـ وأبوداود في سننه، في كتاب الأدب، باب في النصيحة، رقم (۴۹۴۵).

(۳) اسماعیل : یہ تابعی محدث اسمعیل بن ابی خالد احمسی بجلی کوفی رحمۃ اللہ علیہ ہیں ، ان کا مختصر تذکرہ "باب المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ" کے تحت گذر چکا ہے (۵۳) ۔

(۴) قیس بن ابی حازم :

یہ مشہور مخضرم تابعی قیس بن ابی حازم احمسی بجلی کوفی رحمۃ اللہ علیہ ہیں ، ابو عبداللہ ان کی کنیت ہے (۵۴) ، ان کے والد اور دادا کے نام میں بڑا اختلاف ہے (۵۵) ۔

انھوں نے جاہلیت کا زمانہ پایا ، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ہجرت کی نیت سے چل پڑے تھے ، ابھی راستے ہی میں تھے کہ آپ کا انتقال ہوگیا ، اس طرح شرفِ صحبت سے مشرف نہیں ہوسکے ۔ اگرچہ ایک روایت میں یہ بھی مروی ہے کہ انھوں نے آپ کو خطبہ دیتے ہوئے دیکھا ہے ، لیکن یہ روایت ثابت نہیں ، البتہ ان کے والد حضرت ابو حازم رضی اللہ عنہ صحابی ہیں (۵۶) ۔

انھوں نے صحابۂ کرام کی ایک بڑی جماعت سے حدیثیں روایت کی ہیں حافظ عبدالرحمٰن بن یوسف بن خراش اور امام حاکم رحمہما اللہ وغیرہ فرماتے ہیں کہ انھوں نے عشرۂ مبشرہ سے روایت کی ہے (۵۷) ۔

امام ابو داؤد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ کے سوا باقی تمام عشرۂ مبشرہ سے روایت کرتے ہیں (۵۸) ۔

سبط ابن العجمی رحمۃ اللہ علیہ نے پہلے قول کو ترجیح دی ہے یعنی ان کی روایت عشرۂ مبشرہ سے ثابت ہے (۵۹) ۔

ان سے روایت نقل کرنے والوں میں اسماعیل بن ابی خالد ، ابو بِشر بیان بن بِشر احمسی ، حکم بن عُتیبہ ، امام اعمش ، مغیرہ بن شُبیل اور ابو اسحاق سبیعی رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ حضرات ہیں (۶۰) ۔

امام یحیی بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں : "ثقۃ" (۶۱) ۔

---

(۵۳) دیکھئے کشف الباری (ج ۱ ص ۶۷۹) ۔

(۵۴) تہذیب الکمال (ج ۲۴ ص ۱۰ و ۱۱) ۔

(۵۵) حوالۂ بالا ۔

(۵۶) حوالۂ سابقہ ، نیز دیکھئے سیر أعلام النبلاء (ج ۴ ص ۱۹۸ و ۲۰۱) ۔

(۵۷) دیکھئے تہذیب الأسماء واللغات (ج ۲ ص ۶۱) ۔

(۵۸) حوالۂ بالا ۔

(۵۹) حاشیۃ الکاشف (ج ۲ ص ۱۳۸) رقم (۴۵۹۶) ۔

(۶۰) ان کے شیوخ و تلامذہ کی تفصیلات کے لیے دیکھئے تہذیب الکمال (ج ۲۴ ص ۱۱ - ۱۳) ۔

(۶۱) دیکھئے تہذیب الکمال (ج ۲۴ ص ۱۵) وسیر أعلام النبلاء (ج ۴ ص ۲۰۰) ۔

ان ہی سے منقول ہے: "قیس بن أبی حازم أوثق من الزهری ومن السائب بن یزید" (۶۲) ۔

امام عبدالرحمن بن یوسف بن خراش رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "قیس بن أبی حازم کوفی جلیل، ولیس فی التابعین أحد روی عن العشرۃ إلا قیس بن أبی حازم" (۶۳) ۔

اسماعیل بن ابی خالد رحمۃ اللہ علیہ ان سے روایت کرتے ہوئے ان کی ثقاہت کی تاکید اس طرح کیا کرتے تھے "حدثنا قیس بن أبی حازم: هذه الأسطوانة" (۶۴) یعنی گویا کہ وہ ثقاہت واتقان میں اسطوانہ (ستون) کی مانند تھے ۔

امام ابوداؤد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "أجود التابعین إسناداً قیس بن أبی حازم" (۶۵) ۔

ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو "کتاب الثقات" میں ذکر کیا ہے (۶۶) ۔

امام عجلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "ثقة" (۶۷) ۔

امام ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "ثقة حجة کاد أن یکون صحابیا" (۶۸) ۔

خلاصہ یہ کہ ان کی عدالت وثقاہت پر اتفاق ہے ۔ البتہ ان کے بارے میں دو الزام نقل کئے گئے ہیں: ۔

ایک یہ کہ امام یحیی بن سعید القطان رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "قیس بن ابی حازم منکر الحدیث" (۶۹) ۔

دوسرا الزام یہ نقل کیا گیا ہے کہ "کان یحمل علی علیّ رضی اللّٰہ عنہ" (۷۰) ۔

جہاں تک پہلے الزام یعنی "منکر الحدیث" ہونے کا تعلق ہے سو محدثین کا فیصلہ ہے کہ اس سے "منکر" اصطلاحی مراد نہیں بلکہ تفرّد مراد ہے ۔

چنانچہ حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "لاینکر له التفرد فی سعة ماروی" (۷۱) ۔

اسی طرح حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ومراد القطان بالمنکر: الفرد المطلق" (۷۲) ۔

---

(۶۲) تہذیب الکمال (ج۲۴ ص۱۴) وسیر أعلام النبلاء (ج۴ص ۲۰۰) ۔

(۶۳) تہذیب الکمال (ج۲۴ ص۱۴) وسیر أعلام النبلاء (ج۴ص ۲۰۰) ۔

(۶۴) تہذیب الکمال (ج۲۴ ص۱۵) وسیر أعلام النبلاء (ج۴ص ۲۰۰ و ۲۰۱) ۔

(۶۵) تہذیب الکمال (ج۲۴ ص۱۳) وسیر أعلام النبلاء (ج۴ص ۱۹۹) ۔

(۶۶) الثقات لابن حبان (ج۵ص ۳۰۷ و ۳۰۸) ۔

(۶۷) تعلیقات تہذیب الکمال (ج۲۴ ص۱۶) نقلاً عن "ثقات العجلی" ۔

(۶۸) میزان الاعتدال (ج۳ص ۳۹۲) رقم (۶۹۰۸) ۔

(۶۹) تہذیب الکمال (ج۲۴ ص۱۵) وسیر أعلام النبلاء (ج۴ص ۲۰۰) والکاشف (ج۲ص ۱۳۹) رقم (۴۵۹۶) ومیزان الاعتدال (ج۳ص ۳۹۲)

(۷۰) تہذیب الکمال (ج۲۴ ص۱۴) وسیر أعلام النبلاء (ج۴ص ۱۹۹) ۔

(۷۱) میزان الاعتدال (ج۳ص ۳۹۳) رقم (۶۹۰۸) ۔ (۷۲) تہذیب التہذیب (ج۸ص ۳۸۹) ۔

اور جہاں تک دوسرے الزام کا تعلق ہے سو اس کا ثبوت نہیں ، زیادہ سے زیادہ اتنی بات ثابت ہے کہ یہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو مقدم سمجھتے تھے جس کی وجہ سے قدماءِ کوفیین میں سے بہت سے حضرات نے ان کی روایتوں سے اجتناب کیا تھا ۔ ظاہر ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو مقدم سمجھنا اہل السنۃ کا عین مذہب ہے ۔

حافظ یعقوب بن شیبہ سدوسی نے ان کے اوپر عائد کردہ الزامات کی تفصیلات بتائی ہیں اور ان کا دفاع کیا ہے ، چنانچہ وہ فرماتے ہیں :

"وقیس من قدماء التابعین ، وقد روی عن أبی بکر الصدیق فمن دونہ ، و أدرکہ وھو رجل کامل ، ویقال : إنہ لیس أحد من التابعین جمع أن روی عن العشرۃ مثلہ إلا عبدالرحمٰن بن عوف ، فإنا لا نعلمہ روی عنہ شیئا ، ثم قد روی بعد العشرۃ عن جماعۃ من أصحاب النبی ﷺ وکبرائھم ، وھو متقن الروایۃ.

وقد تکلم أصحابنا فیہ : فمنھم من رفع قدرہ وعظمہ ، وجعل الحدیث عنہ من أصح الإسناد ، ومنھم من حمل علیہ ، وقال : لہ أحادیث مناکیر ، والذین أطروہ حملوا ھذہ الأحادیث عنہ علی أنھا عندھم غیر مناکیر ، وقالوا : ھی غرائب.

ومنھم من لم یحمل علیہ فی شیء من الحدیث وحمل علیہ فی مذھبہ ، وقالوا : کان یحمل علی علیّ رحمۃ اللہ علیہ وعلی جمیع الصحابۃ ، و المشھور عنہ أنہ کان یقدم عثمان ، ولذلک تجنب کثیر من قدماء الکوفیین الروایۃ عنہ.

ومنھم من قال : إنہ مع شھرتہ لم یرو عنہ کبیر أحد ، ولیس الأمر عندنا کما قال ھؤلاء ، وقد روی عنہ جماعۃ ، منھم : إسماعیل بن أبی خالد ، وھو أرواھم عنہ ، وکان ثقۃ ثبتاً ، وبیان بن بشر ، وکان ثقۃ ثبتا ۔ وذکر آخرین ۔ ثم قال : کل ھؤلاء قد روی عنہ" (۷۳) ۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "فھذا قول مبین مفصل" (۷۴) یعنی حافظ یعقوب بن شیبہ سدوسی رحمۃ اللہ علیہ نے ساری تفصیل بتادی کہ نہ تو یہ منکر الحدیث تھے اور نہ ہی مذہب کے اعتبار سے ان میں کوئی کجی تھی اور نہ یہ بات تھی کہ بڑے محدثین نے ان کی روایتوں کو قبول نہ کیا ہو ۔

یہی وجہ ہے کہ حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "أجمعوا علی الاحتجاج بہ ، ومن تکلم فیہ فقد

---

(۷۳) دیکھئے تہذیب الکمال (ج ۲۴ ص ۱۳ و ۱۴) ۔ وسیر أعلام النبلاء (ج ۴ ص ۱۹۹ و ۲۰۰) وھدی الساری (ص ۴۳۶) ۔

(۷۴) ھدی الساری (ص ۴۳۶) ۔

آذی نفسہ، نسأل اللہ العافیۃ و ترک الھویٰ..." (۷۵) ۔

۹۸ھ میں ان کا انتقال ہوا (۷۶) ۔ رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعۃً

(۵) جریر بن عبداللہ : یہ حضرت جریر بن عبداللہ احمسی بجلی کوفی رضی اللہ عنہ ہیں (۷۷) ۔

یہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ حضرت عمر بن الخطاب اور حضرت معاویہ بن ابی سفیان رضی اللہ عنہ سے بھی روایت کرتے ہیں ۔

ان سے روایت کرنے والوں میں ان کے اپنے بیٹے ابراہیم بن جریر، ایوب بن جریر، عبید اللہ بن جریر، منذر بن جریر اور پوتے ابو زرعہ بن عمرو بن جریر کے علاوہ زیاد بن علاقہ، ابووائل شقیق بن سلمہ، عامر بن سعد بجلی، عامر بن شراحیل شعبی اور ابو اسحاق سبیعی رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ ہیں (۷۸) ۔

رمضان ۱۰ھ میں مشرف باسلام ہوئے، آپ اپنی قوم کے سردار تھے، جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہوئے تو آپ نے ان کا اکرام فرمایا، انھیں چادر عطا فرمائی اور ارشاد فرمایا "إذا جاء کم کریم قوم فأکرموہ" (۷۹) ۔

جب یہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہونے لگے اور مدینہ منورہ کے قریب پہنچے تو انھوں نے لباس تبدیل کئے اور آپ کے دربار میں پہنچے، آپ نے حضرات صحابہ سے اُس سے پہلے فرمایا تھا:

"سیدخل علیکم من ھذا الفج من خیر ذی یمن، ألا وإن علی وجھہ مسحۃ ملک" (۸۰) ۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں قبیلۂ خثعم کا بت خانہ "ذوالخلصہ" کو ڈھانے کے لیے بھیجا تھا، وہ اپنے ساتھ قبیلۂ احمس کے شہسوار لے کر گئے اور اُسے مسمار کردیا، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو جب خبر ملی تو آپ نے قبیلۂ احمس کے لیے خوب دعائیں فرمائیں (۸۱) ۔ خود انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت کی تھی کہ میں گھوڑے کی پیٹھ پر جم کر بیٹھ نہیں پاتا، آپ نے ان کے سینہ پر دست

---

(۷۵) میزان الاعتدال (ج۳ص۳۹۳) رقم (۶۹۰۸) ۔

(۷۶) الکاشف (ج۲ص۱۳۹) رقم (۴۵۹۶) وغیرہ کتب رجال ۔

(۷۷) دیکھئے تہذیب الکمال (ج۴ص۵۳۳) ۔

(۷۸) شیوخ و تلامذہ کے ناموں کی تفصیل کے لیے دیکھئے تہذیب الکمال (ج۴ص۵۳۳) ۔

(۷۹) دیکھئے تہذیب الکمال (ج۴ص۵۳۵) وسیر أعلام النبلاء (ج۲ص۵۳۲) والمعجم الکبیر للطبرانی (ج۲ص۳۰۴) رقم (۲۲۶۶) و (ج۲ ص۳۲۵) رقم (۲۳۵۸) ۔

(۸۰) مسند أحمد (ج۴ص ۳۵۹ و ۳۶۰ و ۳۶۴) ۔ والمعجم الکبیر للطبرانی (ج۲ص ۲۹۱) رقم (۲۲۱۰) و (ج۲ص ۳۰۱) رقم (۲۲۵۸) ومسند الحمیدی (ج۲ص ۳۵۰) رقم (۸۰۰) وتہذیب الکمال (ج۴ص۵۳۶) وسیر أعلام النبلاء (ج۲ص۵۳۲) ۔

(۸۱) دیکھئے صحیح البخاری (ج۱ص۵۳۹) کتاب المناقب، باب ذکر جریر بن عبداللہ البجلی رضی اللہ عنہ ۔ وصحیح مسلم (ج۲ص۲۹۷ و ۲۹۸) ، باب من فضائل جریر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ ۔

مبارک رکھ کر دعا دی کہ "اللهم ثبته واجعله هادیاً مهدیا" (۸۲) ۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ کا حضرت جریر (رضی اللہ عنہما) کے ساتھ ایک دفعہ سفر کا اتفاق ہوا، حضرت جریر رضی اللہ عنہ باوجود بڑے ہونے کے حضرت انس رضی اللہ عنہ کی خدمت کیا کرتے تھے، حضرت انس رضی اللہ عنہ نے انھیں منع فرمایا تو فرمایا "إنی رأیت الأنصار تصنع برسول اللہ ﷺ أشیاء، آلیت ألا أصحب أحداً منهم إلا خدمته" (۸۳) ۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک مرتبہ ان سے فرمایا کہ اپنی قوم کو لے کر عراق جاؤ، وہاں جہاد کرو، تمھیں کل غنیمت کا ربع ملے گا۔ وہاں جاکر انھوں نے جہاد کیا، جو غنیمت حاصل ہوئی اس میں انھوں نے ربع کا مطالبہ کیا، حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو لکھا اور اس بارے میں استفسار کیا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا "صدق جریر، قد قلت ذلک له، فإن شاء أن یکون قاتل هو وقومه علی جُعل، فأعطوه جُعله، وإن یکن إنما قاتل للہ، ولدینه، وحسبه، فهو رجل من المسلمین، له مالهم، وعلیه ما علیهم" جب یہ خط حضرت سعد رضی اللہ عنہ کے پاس پہنچا تو انھوں نے حضرت جریر رضی اللہ عنہ کو بلاکر خط کے مندرجات سے آگاہ کیا، حضرت جریر رضی اللہ عنہ نے فرمایا "صدق أمیر المؤمنین، لا حاجة لی به، بل أنا رجل من المسلمین، لی مالهم وعلیّ ما علیهم" (۸۴) ۔

پہلے آپ کوفہ منتقل ہوئے اور وہاں سکونت اختیار کی، بعد میں وہ "قرقیسیا" نامی علاقہ میں منتقل ہوگئے تھے، کیونکہ کوفہ میں بعض لوگ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو برا بھلا کہا کرتے تھے، چنانچہ وہ وہاں سے "لا أقیم ببلدة یشتم فیها عثمان" کہتے ہوئے قرقیسیا منتقل ہوگئے اور آخر حیات تک وہیں مقیم رہے، حتی کہ وہیں تدفین عمل میں آئی (۸۵) ۔

حضرت جریر رضی اللہ عنہ کو اللہ تعالیٰ نے جسمانی صحت اور حسن وجمال میں سے حصۂ وافر عطا فرمایا تھا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے "جریر یوسف هذه الأمة" ۔

جب مشرف باسلام ہوئے، انھوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھوں پر بیعت کی، اس

---

(۸۲) دیکھئے صحیح مسلم (ج۲ ص۲۹۷) کتاب الفضائل، باب من فضائل جریر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ وسنن ابن ماجہ (ص۱۵) المقدمة، فضل جریر بن عبد اللہ البجلی رضی اللہ عنہ۔ ومسند أحمد (ج۴ ص۳۶۲)۔

(۸۳) صحیح البخاری، کتاب الجهاد، باب فضل الخدمة فی الغزو، رقم (۲۸۸۸) وصحیح مسلم (ج۲ ص۳۰۶) کتاب الفضائل، باب من فضائل الأنصار رضی اللہ عنهم۔

(۸۴) تهذیب الکمال (ج۴ ص۵۳۹ و ۵۴۰)۔

(۸۵) تهذیب الکمال (ج۴ ص۵۳۵) والمعجم الکبیر للطبرانی (ج۲ ص۲۹۳) رقم (۲۲۱۷)۔

موقع پر منجملہ دوسرے امور کے "النصح لکل مسلم" کا معاہدہ بھی ہوا (۸۶) اس کا نتیجہ یہ تھا کہ زندگی بھر اس کا لحاظ کرتے رہے۔

اس سلسلہ میں ان کا دلچسپ واقعہ منقول ہے کہ ایک دفعہ انھوں نے اپنے وکیل کو ایک جانور خریدنے کے لیے بھیجا اور خود بھی ساتھ ہولیے، ایک گھوڑا انھیں پسند آیا، ان کے وکیل نے اس کے تین سو درہم لگائے گھوڑے کے مالک نے انکار کیا، وکیل نے کہا کہ میرے آقا سے بات کرلو، چنانچہ وہ اس شخص کو حضرت جریر رضی اللہ عنہ کے پاس لے کر آیا، حضرت جریر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تمھارا گھوڑا تین سو سے زیادہ قیمت کا ہے، اس طرح وہ قیمت بڑھاتے رہے، یہاں تک کہ سات یا آٹھ سو روپے میں جاکر انھوں نے وہ گھوڑا خریدا (۸۷)۔

ایک مرتبہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی مجلس میں کسی شخص کی ریح خارج ہوئی، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بدبو محسوس ہونے پر قسم دے کر فرمایا کہ وہ شخص اٹھ کر وضو کر آئے، حضرت جریر رضی اللہ عنہ نے فرمایا امیر المومنین! کیا یہ بہتر نہیں کہ ہم سب اٹھ کر وضو کریں، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو تنبہ ہوا اور کھل اٹھے، فرمایا "یرحمک اللہ، نعم السید کنت فی الجاهلیة، ونعم السید أنت فی الإسلام" (۸۸)۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں آپ ہمذان کے والی بھی رہے، وہیں آپ کی بینائی جاتی رہی تھی (۸۹)۔

حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما کے درمیان جو اختلافات پیدا ہوئے ان سے پورے عرصہ میں بالکل الگ تھلگ رہے (۹۰)۔

آپ سے تقریباً سو حدیثیں مروی ہیں، ان میں سے آٹھ حدیثیں متفق علیہ ہیں، ایک حدیث میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اور چھ حدیثوں میں امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ متفرد ہیں (۹۱)۔

---

(۸۶) کمافی حدیث الباب وغیرہ۔ (۸۷) المعجم الکبیر للطبرانی (ج۲ ص ۳۳۴ و ۳۳۵) رقم (۲۳۹۵)۔

(۸۸) تہذیب الکمال (ج۴ ص ۵۳۹) وسیر أعلام النبلاء (ج۲ ص ۵۳۵)۔

(۸۹) سیر أعلام النبلاء (ج۲ ص ۵۳۶) وتہذیب الکمال (ج۴ ص ۵۴۰)۔

(۹۰) سیر أعلام النبلاء (ج۲ ص ۵۳۶) وتہذیب الأسماء واللغات (ج۱ ص ۱۴۷)۔

(۹۱) تہذیب الأسماء واللغات (ج۱ ص ۱۴۷) وشرح الکرمانی (ج۱ ص ۲۱۸) وخلاصة الخزرجی (ص ۶۱)۔

هذا، وقد قال الذهبی: "وانفرد البخاری بحدیثین..." (السیر ۲:۵۳۷) ولعله سبق قلم. ثم إن العینی رحمه الله ذکر ههنا نقلاً عن شرح قطب الدین کما قلنا آنفا أن لجریر مائة حدیث، اتفقا منها علی ثمانیة، وانفرد البخاری بحدیث ومسلم بستة، ثم حکی عن النووی أن له مائتی حدیث، ثم حکی عن الکرمانی: "لجریر عن رسول الله ﷺ مائة حدیث، ذکر البخاری منها تسعة" وبعد ما حکیناه قال: "وهذا غلط صریح فکأنه غلط من الکرمانی، کلامه صواب وواضح، ولعل التخطئة ترتبط بما حکاه عن النووی أن له مائتی حدیث، وعزاه إلی شرح النووی له، ولا ندری مدی صحة ما نقله، فإنه لم یذکر المائتین، ولکن النووی نفسه قد ذکر فی تهذیب الأسماء علی الصواب کما ذکرنا آنفاً. والله أعلم۔

۵۱ھ یا ۵۴ھ یا ۵۶ھ میں آپ کا انتقال ہوا (۹۲) - رضی اللہ تعالیٰ عنہ وأرضاہ۔

بايعت رسول الله صلى الله عليه وسلم على إقام الصلاة وإيتاء الزكاة والنصح لكل مسلم

میں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھوں پر نماز کی پابندی، زکوٰۃ کی ادائیگی اور ہر مسلمان کے ساتھ خیر خواہی پر بیعت کی ہے -

اس روایت میں آپ دیکھ رہے ہیں کہ صرف اقامت صلوٰۃ اور ایتاءِ زکوٰۃ کا ذکر ہے، نہ شہادتین کا ذکر ہے اور نہ ہی صوم وحج کا، حالانکہ حضرت جریر رضی اللہ عنہ بالکل متاخر الاسلام تھے، اس کی کیا وجہ ہے ؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اسی روایت کے دوسرے طریق میں شہادتین کا بھی ذکر ہے اور اس میں "سمع و طاعت" کو بھی ذکر کیا گیا ہے (۹۳)، لہذا صوم وحج وغیرہ تمام امور "سمع وطاعت" میں داخل ہوجائیں گے (۹۴) -

دراصل رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی عادتِ مبارکہ یہ تھی کہ بیعت میں عام طور سے ارکانِ ظاہرہ شہادتین اور صلوٰۃ وزکوٰۃ کو ذکر فرمایا کرتے اور پھر ان بعض امور کو بیعت میں ذکر فرماتے جن کی ضرورت بیعت کرنے والے میں محسوس فرماتے، چنانچہ آپ نے کسی سے بیعت لی تو فرمایا: "خیر خواہی کرنا" (۹۵)، کسی سے بیعت لی تو فرمادیا "جہاد میں پیٹھ نہ دکھانا" (۹۶) غرضیکہ جس میں جو بات محسوس فرماتے اس پر تنبیہ کرنے کے لیے بیعت لیا کرتے تھے -

یہیں سے حضراتِ مشائخ و صوفیۂ کرام اپنی بیعتوں میں ان باتوں کو داخل کرتے ہیں جن کی بیعت کرتے وقت ضرورت محسوس ہوتی ہے اور جن جرائم کا شیوع ہوتا ہے، یہ حضرات بیعت لیتے وقت ان سے اجتناب کا ذکر بھی کردیتے ہیں -

یہاں بھی حضرت جریر رضی اللہ عنہ سے "نصح" یعنی خیر خواہی کا عہد لیا گیا ہے -

ان کو اس عہد کا اس قدر پاس اور لحاظ تھا کہ جب کبھی کوئی چیز فروخت کرتے یا خریدتے تو فرمایا

---

(۹۲) تہذیب الکمال (ج ۴ ص ۵۴۰)-

(۹۳) انظر صحیح البخاری، کتاب البیوع، باب: هل يبيع حاضر لباد بغير أجر؟، رقم (۲۱۵۷)-

(۹۴) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۸ و ۱۳۹)-

(۹۵) کما فی حدیث الباب-

(۹۶) عن جابر قال: "لم نبايع رسول الله ﷺ على الموت، إنما بايعناه على أن لا نفر" سنن النسائی، کتاب البیعة، باب البیعة علی أن لا نفر، رقم (۴۱۶۳)-

کرتے تھے "اعلم أن ما أخذنا منک أحب إلینا مما أعطیناک، فاختر" (۹۷) ۔
ان کا اسی قسم کا ایک واقعہ ابھی پیچھے ان کے حالات میں ہم ذکر کرچکے ہیں ۔

(۵۸) : حدثنا أبو النُّعمانِ قَالَ : حدثنا أبو عوانَةَ ، عَنْ زِيَادِ بْنِ عِلَاقَةَ قَالَ : سَمِعْتُ جَرِيرَ بْنَ عَبْدِ اللهِ (۹۸) يَقُولُ يَوْمَ مَاتَ الْمُغِيرَةُ بْنُ شُعْبَةَ ، قَامَ فَحَمِدَ اللهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ وَقَالَ ، عَلَيْكُمْ بِاتِّقَاءِ اللهِ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ ، وَالْوَقَارِ ، وَالسَّكِينَةِ ، حَتَّى يَأْتِيَكُمْ أَمِيرٌ ، فَإِنَّمَا يَأْتِيكُمُ الْآنَ . ثُمَّ قَالَ : اسْتَعْفُوا لِأَمِيرِكُمْ ، فَإِنَّهُ كَانَ يُحِبُّ الْعَفْوَ . ثُمَّ قَالَ : أَمَّا بَعْدُ فَإِنِّي أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ قُلْتُ : أُبَايِعُكَ عَلَى الْإِسْلَامِ ، فَشَرَطَ عَلَيَّ : (وَالنُّصْحِ لِكُلِّ مُسْلِمٍ) . فَبَايَعْتُهُ عَلَى هَذَا ، وَرَبِّ هَذَا الْمَسْجِدِ إِنِّي لَنَاصِحٌ لَكُمْ . ثُمَّ اسْتَغْفَرَ وَنَزَلَ [۵۰۱ ، ۱۳۳٦ ، ۲۰٤۹ ، ۲۵٦۵ ، ۲۵٦٦ ، ٦۷۷۸]

تراجم رجال

(۱) ابو النعمان : یہ ابو النعمان محمد بن الفضل السدوسی البصری ہیں ، جو " عارم " کے لقب سے معروف ہیں (۹۹) ۔

یہ ثابت بن یزید الاحول ، جریر بن حازم ، حماد بن زید ، حماد بن سلمہ ، عبداللہ بن المبارک ، عبدالعزیز بن محمد دراوردی ، عبدالواحد بن زیاد ، معتمر بن سلیمان ، مهدی بن میمون اور ابو عوانہ وضاح بن عبداللہ رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ سے روایت حدیث کرتے ہیں ۔

ان سے روایت کرنے والوں میں امام بخاری ، ابراہیم بن حرب عسکری ، امام احمد بن حنبل ، حجاج بن الشاعر ، عبداللہ بن محمد مُسندی ، عبد بن حُمید ، ابوزرعہ عبیداللہ بن عبدالکریم رازی ، ابوحاتم رازی ، محمد بن المثنیٰ ، محمد بن یحییٰ ذہلی اور یعقوب بن شیبہ سدوسی رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ جیسے کثیر خلائق ہیں (۱۰۰) ۔

امام محمد بن یحییٰ ذہلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں " حدثنا محمد بن الفضل عارم ، وکان بعیداً من العرامة ، صحیح الکتاب ، وکان ثقة " (۱۰۱) ۔

---

(۹۷) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۹) وعمدۃ القاری (ج ۱ ص ۳۲۳) ۔

(۹۸) قد سبق تخریج أصل الحدیث فی فواتح هذا الباب ۔

(۹۹) دیکھئے تہذیب الکمال (ج ۲٦ ص ۲۸۷ و ۲۸۸) ۔

(۱۰۰) شیوخ و تلامذہ کی فہرست کے لیے دیکھئے تہذیب الکمال (ج ۲٦ ص ۲۸۸ و ۲۸۹) ۔

(۱۰۱) دیکھئے تہذیب التہذیب (ج ۹ ص ۴۰۵) ۔

امام محمد بن مسلم بن وارہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "حدثنا عارم بن الفضل الصدوق المأمون" (۱۰۲)

امام ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "إذا حدثک عارم فاختم علیہ، وعارم لایتأخر عن عفّان، وکان سلیمان بن حرب یقدم عارماً علیٰ نفسہ، إذا خالفہ عارم فی شیء رجع إلی مایقول عارم، وھو أثبت أصحاب حمّاد بن زید بعد عبدالرحمٰن بن مھدی" (۱۰۳) ۔

اسی طرح امام ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ سے جب ابوسلمہ اور عارم کے بارے میں پوچھا گیا تو فرمایا: "عارم أحب الی" (۱۰۴) ۔

نیز وہ فرماتے ہیں "ثقة" (۱۰۵) ۔

امام یحیی بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "عارم کان ما علمت رجلاً صدوقاً مسلماً" (۱۰۶) ۔

امام عجلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "بصری، ثقة، رجل صالح" (۱۰۷) ۔

امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "کان أحد الثقات قبل أن یختلط" (۱) ۔

سعید بن عثمان اہوازی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "حدثنا عارم ثقة إلا أنہ أحد" (۲) [کذا فی المطبوع، ولعلھا: اختلط" (۳)] ۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "حافظ، صدوق، مکثر" (۴) ۔

نیز وہ فرماتے ہیں "... الحافظ الثبت الإمام..." (۵) ۔

ابو النعمان محمد بن الفضل سدوسی رحمۃ اللہ علیہ کے اندر آخر عمر میں تغیّر آگیا تھا، پھر یہ تغیّر "اختلاط" کی حد تک پہنچا تھا یا نہیں؟ اس میں مختلف اقوال ملتے ہیں: ۔

---

(۱۰۲) تہذیب الکمال (ج۲۶ ص۲۹۰) ۔

(۱۰۳) تہذیب الکمال (ج۲۶ ص۲۹۰) وسیر أعلام النبلاء (ج۱۰ ص۲۶۶) ۔

(۱۰۴) حوالہ جاتِ بالا ۔

(۱۰۵) تہذیب الکمال (ج۲۶ ص۲۹۱) وسیر أعلام النبلاء (ج۱۰ ص۲۶۷) ۔

(۱۰۶) تعلیقات تہذیب الکمال (ج۲۶ ص۲۹۲) ۔

(۱۰۷) تہذیب التہذیب (ج۹ ص۴۰۵) ۔

(۱) تعلیقات تہذیب الکمال (ج۲۶ ص۲۹۲) ۔

(۲) تہذیب التہذیب (ج۹ ص۴۰۵) ۔

(۳) دیکھئے تعلیقات تہذیب الکمال (ج۲۶ ص۲۹۲) ۔

(۴) میزان الاعتدال (ج۴ ص۷) ۔

(۵) سیر أعلام النبلاء (ج۱۰ ص۲۶۵) ۔

چنانچہ ابو حاتم بن حبان رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "اختلط فی آخر عمره، وتغيّر، حتى كان لايدري ما يحدّث به، فوقع في حديثه المناكير الكثيرة، فيجب التنكب عن حديثه فيما رواه المتأخرون، فإذا لم يعلم هذا من هذا تُرك الكل، ولا يحتج بشيء منها" (٦) ۔

نیز وہ فرماتے ہیں "اختلط عارم في آخر عمره، وزال عقله، فمن سمع منه قبل الاختلاط فسماعه صحيح، و كتبت عنه قبل الاختلاط سنة أربع عشرة، ولم أسمع منه بعد ما اختلط، فمن سمع منه قبل سنة عشرين ومائتين: فسماعه جيد، وأبو زرعة لقيه سنة اثنتين وعشرين" (۷) ۔

نیز امام ابو داؤد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "بلغنا أن عارماً أنكِرَ سنة ثلاث عشرة، ثم راجعه عقله، واستحكم به الاختلاط سنة ست عشرة" (٨) ۔

اسی طرح امام عجلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "خولط قبل أن يموت بسنة أو سنتين" (٩) [اور ان کی وفات ۲۲۳ھ یا ۲۲۴ھ میں ہوئی ہے کما سیأتی] ۔

امام عقیلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "اختلط في آخر عمره، فمن سمع من عارم قبل الاختلاط فهو أحد الثقات المسلمين، وإنما الكلام فيه بعد الاختلاط" (١٠) ۔

جبکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا محتاط قول یہ ہے کہ ان میں "تغیّر" تو آیا تھا، لیکن یہ اختلاط کی حد تک نہیں پہنچا تھا، یہی محققین کا قول ہے ۔ چنانچہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "كان تغيّر، وكان من عباد الله الصالحين" (١١) ۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "تغيّر قبل موته فما حدّث" (١٢) ۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة ثبت تغير في آخر عمره" (١٣) ۔

خلاصہ ان اقوال کا یہ ہے کہ بعض حضرات آخر عمر میں ان کے "مختلط" ہونے کے قائل ہیں

---

(٦) ميزان الاعتدال (ج ۴ ص ٨) وسير أعلام النبلاء (ج ١٠ ص ٢٦٧ و ٢٦٨) ۔

(٧) تهذيب الكمال (ج ٢٦ ص ٢٩٠) ۔

(٨) تهذيب الكمال (ج ٢٦ ص ٢٩١) ۔

(٩) تعليقات تهذيب الكمال (ج ٢٦ ص ٢٩٢) نقلاً عن ثقات العجلي ۔

(١٠) الضعفاء الكبير للعقيلي (ج ۴ ص ١٢٣) رقم (١٦٨٠) ۔

(١١) تعليقات تهذيب الكمال (ج ٢٦ ص ٢٩٢) نقلا عن تاريخ البخاري الصغير (٢ : ٢١٩) ۔ وقال البخاري في تاريخه الكبير (ج ١ ص ٢٠٨) رقم (٦٥۴): "تغير بأخرة" ۔

(١٢) الكاشف للذهبي (ج ٢ ص ٢١٠) رقم (٥١١۴) ۔

(١٣) تقريب التهذيب (ص ٥٠٢) رقم (٦٢٢٦) ۔

جبکہ چند دوسرے حضرات صرف "تغیّر" کے قائل ہیں، "اختلاط" کے قائل نہیں ہیں۔

اختلاط ہو یا تغیّر، ان دونوں حالتوں میں جو روایتیں منقول ہوں وہ قبول نہیں کی جاتیں (۱۴)،
اس اعتبار سے ان کی روایتیں اگر غیر متمیز ہوں (یعنی بعد الاختلاط اوالتغیر والی روایات کا قبل الاختلاط او التغیر والی روایات سے امتیاز نہ ہوسکے) تو مقبول نہیں ہونی چاہئیں! جبکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ان کی روایات کو قبول کررہے ہیں !!

اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ آخر عمر میں متغیر ہوگئے تھے، لیکن یہ ہمیں تسلیم نہیں کہ انھوں نے تغیّر کے بعد کوئی روایت بھی کی ہو۔

چنانچہ حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ تصریح فرماتے ہیں "تغیر قبل موتہ فما حدّث" (۱۵)۔

جہاں تک ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ کے اس دعوے کا تعلق ہے کہ ان سے اختلاط کے بعد بہت سی منکر روایتیں نقل کی گئی ہیں، سو یہ دعویٰ دلیل سے بالکل عاری ہے۔

جبکہ امام دارقطنی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "تغیّر بأخرة، وما ظهر له بعد اختلاطه حديث منكر، وهو ثقة" (۱۶)۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ دارقطنی رحمۃ اللہ علیہ کا قول نقل کرکے لکھتے ہیں "فهذا قول حافظ العصر الذي لم يأت بعد النسائي مثله، فأين هذا القول من قول ابن حبان الخسّاف المتهور في عارم" (۱۷)۔

نیز وہ فرماتے ہیں "ولم يقدر ابن حبان أن يسوق له حديثاً منكراً، فأين ما زعم؟" (۱۸)

پھر ابو حاتم ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے ۲۲۰ھ تک سماع کرنے والوں کی روایتوں کو معتبر قرار دیا ہے، جبکہ امام ابوداؤد رحمۃ اللہ علیہ فرمارہے ہیں کہ ان کے اندر کچھ تغیر تو ۲۱۳ھ میں پیدا ہوا تھا، لیکن پھر وہ ٹھیک ہوگئے تھے، بعد میں ۲۱۶ھ میں مکمل اختلاط پیدا ہوگیا تھا۔ گویا بقول ابن حبان ۲۲۰ھ اور بقول ابوداؤد ۲۱۶ھ سے پہلے پہلے کی روایتیں قابلِ قبول ہوں گی۔

(۱۴) چنانچہ حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "والذي ينبغي أن من خلّط في كلامه كتخليط السكران أن لا يحمل عنه البتة، وأن من تغيّر لكثرة النسيان أن لا يؤخذ عنه"۔

قال الشيخ محمد عوامة في تعليقاته على الكاشف (ج۲ ص ۲۱۰): "التغير أخف من الاختلاط، كما أن النسيان أخف من التغير حسبما يظهر لمتتبع لأقوالهم..."۔

(۱۵) الكاشف (ج۲ ص ۲۱۰) رقم (۵۱۱۴)۔

(۱۶) ميزان الاعتدال (ج۴ ص۸) رقم (۸۰۵۷) وسير أعلام النبلاء (ج۱۰ ص۲۶۷)۔

(۱۷) ميزان الاعتدال (ج۴ ص۸) وسير أعلام النبلاء (ج۱۰ ص ۲۶۷ و ۲۶۸)۔

(۱۸) ميزان الاعتدال (ج۴ ص۸) وسير أعلام النبلاء (ج۱۰ ص۲۶۸)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "إنما سمع منہ البخاری سنۃ ثلاث عشرۃ، قبل اختلاطہ بمدۃ..."(۱۹) ۔

لہذا صحیح بخاری کی روایات میں کسی قسم کا شک نہیں ۔ واللہ اعلم ۔

ان کا انتقال ۲۲۳ھ یا ۲۲۴ھ میں ہوا ہے (۲۰) ۔ رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃ واسعۃ۔

(۲) ابو عوانہ : یہ ابو عوانہ وضاح بن عبداللہ لیشکری رحمۃ اللہ علیہ ہیں ان کا مختصر تذکرہ " بدء الوحی " کی تیسری حدیث کے ذیل میں گذر چکا ہے (۲۱) ۔

(۳) زیاد بن عِلاقہ : یہ ابو مالک زیاد بن علاقہ ۔ بکسر العین المھملۃ ۔ بن مالک الثعلبی ۔بالمثلثۃ قبل العین المھملۃ ۔ الکوفی ہیں (۲۲) ۔

یہ حضرت جریر بن عبداللہ بجلی ، حضرت مغیرہ بن شعبہ ، اپنے چچا حضرت قُطبہ بن مالک ثعلبی ، حضرت مرداس اسلمی رضی اللہ عنہم وغیرہ سے روایت کرتے ہیں ۔

حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ سے روایت تو کرتے ہیں لیکن ان کو اُن سے لقاء حاصل نہیں ہے (۲۳) ، اسی طرح کہا جاتا ہے کہ انھوں نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی زیارت کی ہے (۲۴) ، اگرچہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو مستبعد قرار دیا ہے (۲۵) ۔

ان سے روایت کرنے والوں میں سفیان ثوری ، ابوعوانہ ، شعبہ ، ابن عیینہ ، اعمش ، سِماک بن حرب (وھو من أقرانہ) اور مِسعربن کِدام رحمہم اللہ وغیرہ کے علاوہ بہت سے حضرات ہیں (۲۶) ۔

امام یحیی بن معین اور امام نسائی رحمہما اللہ تعالیٰ نے ان کو " ثقہ " قرار دیا ہے (۲۷) ۔

امام ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "صدوق الحدیث" (۲۸) ۔

---

(۱۹) ھدی الساری (ص ۴۲۱) ۔

(۲۰) دیکھئے تقریب التھذیب (ص ۵۰۲) رقم (۶۲۲۶) ۔

(۲۱) دیکھئے کشف الباری (ج ۱ ص ۴۳۳) ۔

(۲۲) دیکھئے تہذیب الکمال (ج ۹ ص ۴۹۸) وسیر أعلام النبلاء (ج ۵ ص ۲۱۵) وتقریب التھذیب (ص ۲۲۰) رقم (۲۰۹۲) ۔

(۲۳) دیکھئے تہذیب الکمال (ج ۹ ص ۴۹۸) ۔

(۲۴) تہذیب الکمال (ج ۹ ص ۵۰۰) وسیر أعلام النبلاء (ج ۵ ص ۲۱۵) ۔

(۲۵) تہذیب التہذیب (ج ۳ ص ۳۸۱) ۔

(۲۶) شیوخ و تلامذہ کی فہرست کے لیے دیکھئے تہذیب الکمال (ج ۹ ص ۴۹۸ و ۴۹۹) ۔

(۲۷) تہذیب الکمال (ج ۹ ص ۵۰۰) ۔

(۲۸) حوالۂ بالا ۔

ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو "کتاب الثقات" میں ذکر کیا ہے (۲۹) ۔
حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "من الثقات المعمرین" (۳۰) ۔
امام عجلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "کان ثقة، وھو فی عداد الشیوخ" (۳۱) ۔
امام یعقوب بن سفیان رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "کوفی ثقة" (۳۲) ۔
حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة، رمی بالنصب" (۳۳) ۔

زیاد بن علاقہ رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں علمائے جرح وتعدیل کی توثیقات آپ کے سامنے ہیں ، جبکہ ازدی۔ سامحہ اللہ۔ نے ان کے بارے میں لکھا ہے "سیئ المذھب، کان منحرفاً عن أھل بیت النبی ﷺ" (۳۴) غالباً اسی قول کی وجہ سے حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے ان کی توثیق کے ساتھ ساتھ "رُمی بالنصب" بھی لکھ دیا ہے ۔

لیکن اول تو ان توثیقاتِ کثیرہ کے مقابلہ میں یہ جرح مقبول نہیں ، دوسرے خود ازدی متکلم فیہ ہیں (۳۵) لہذا ان کے اِس جرح کی کوئی قیمت نہیں (۳۶) ۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے ان کا سنِ وفات ۱۲۵ھ یا اس کے کچھ عرصہ بعد لکھا ہے (۳۷) ، جبکہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے صَرِیفینی رحمۃ اللہ علیہ کے حوالہ سے ۱۲۵ھ نقل کیا ہے (۳۸) ۔ واللہ اعلم ۔

(۴) **جریر بن عبداللہ** : حضرت جریر بن عبداللہ بجلی رضی اللہ عنہ کا تذکرہ ابھی پچھلی حدیث کے تحت ہم کر آئے ہیں ۔

سمعت جریر بن عبداللہ یقول یوم مات المغیرۃ بن شعبة قام فحمد اللہ وأثنیٰ علیہ

زیاد بن عِلاقہ رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ جس دن حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کا انتقال ہوا اس

---

(۲۹) الثقات لابن حبان (ج۴ص ۲۵۸) ۔
(۳۰) سیر أعلام النبلاء (ج۵ص ۲۱۵) ۔
(۳۱) تہذیب التہذیب (ج۳ص ۳۸۱) ۔
(۳۲) حوالۂ بالا ۔
(۳۳) تقریب التھذیب (ص ۲۲۰) رقم (۲۰۹۲) ۔
(۳۴) دیکھئے تہذیب التہذیب (ج۳ص ۳۸۱) ۔
(۳۵) انظر میزان الاعتدال للذھبی (ج۳ص ۵۲۳) رقم (۷۲۱۶) و الأنساب للسمعانی (ج۱ص ۱۲۰ و ۱۲۱) ۔
(۳۶) قال فی تعلیقات تہذیب الکمال (ج۹ص ۵۰۰) : "ولم یتابعہ علیہ أحد" ۔
(۳۷) دیکھئے الکاشف (ج۱ص ۴۱۲) رقم (۱۷۰۱) وسیر أعلام النبلاء (ج۵ص ۲۱۵) ۔
(۳۸) تہذیب التہذیب (ج۳ص ۳۸۱) نیز دیکھئے تقریب التہذیب (ص ۲۲۰) رقم (۲۰۹۲) ۔

روز میں نے حضرت جریر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے سنا ، کھڑے ہو کر انھوں نے اولًا اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا بیان کی ۔

یہاں "سمعت" کا مفعول حمد وثنائے خداوندی ہے ، گویا تقدیرِ عبارت یوں ہے "سمعت جریرًا حَمِدَاللّٰہ وأثنی علیہ" باقی عبارت اس موقعہ کی کیفیت کی تفصیل اور تشریح ہے (۳۹) ۔

حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرف سے کوفہ کے گورنر تھے ، ان کی وفات ۵۰ھ میں ہوئی ، وفات کے وقت انھوں نے عارضی طور پر اپنے بیٹے عروہ کو نائب بنادیا تھا ، ایک قول یہ ہے کہ حضرت جریر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ کو نائب مقرر فرمایا تھا ، اسی لیے انھوں نے مذکورہ خطبہ دیا تھا (۴۰) ۔

وقال : علیکم باتقاء اللہ وحدہ لاشریک لہ ، والوقار والسکینۃ حتی یأتیکم أمیر ، فإنما یأتیکم الآن

اور فرمایا تم لوگ خدائے وحدہ لاشریک سے ڈرو ، وقار اور سکون اختیار کرو ، جب تک کہ کوئی امیر تمھارے پاس آئے ، کیونکہ وہ (امیر) ابھی تمھارے پاس آنے والا ہے ۔

چونکہ امراء کی وفات کے بعد عموماً انتشار ہوتا ہے اور خاص طور پر کوفہ والوں کا تو مزاج ہی تھا کہ امراء وخلفاء کے مقابلہ میں انتشار و اختلاف پیدا کریں (۴۱) ، اس لیے حضرت جریر رضی اللہ عنہ نے وقار اور سکون کی تلقین فرمائی کہ ہمارے امیر حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کا انتقال ہوگیا ، ان کے انتقال پر کوئی بدامنی ، شورش یا انتشار نہیں ہونا چاہیے ، یہاں تک کہ دوسرا امیر آجائے ، اور وہ ابھی آیا ہی چاہتا ہے ۔

فإنما یأتیکم الآن

بعض حضرات نے خیال ظاہر کیا ہے کہ اس سے مراد خود حضرت جریر رضی اللہ عنہ کی ذات ہے (۴۲) کیونکہ ان کو حضرت مغیرہ رضی اللہ عنہ نے اپنا نائب بنایا تھا ۔ کما سبق ذکرہ ۔

لیکن بظاہر یہ خیال غلط ہے ، کیونکہ حضرت جریر رضی اللہ عنہ کو دربارِ خلافت کی منظوری کے بغیر

---

(۳۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۹) وعمدۃ القاری (ج ۱ ص ۳۲۵) ۔

(۴۰) حوالہ جاتِ بالا ۔

(۴۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۹) ۔

(۴۲) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۳۲۵) ۔

بذاتِ خود امیر بننے کا اختیار نہیں تھا۔

لہذا اس کا درست مطلب یہی ہے کہ تقریبِ مدّت کی خاطر انھوں نے لوگوں کو تسلّی دیتے ہوئے فرمایا کہ ابھی عنقریب امیر آنے والا ہے، لہذا انتشار اور ہنگامہ نہ ہونے پائے (۴۳)۔

پھر جب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو خبر پہنچی تو انھوں نے اپنے بصرہ کے گورنر زیاد کو کوفہ کی گورنری بھی سنبھالنے کے لیے بھیج دیا (۴۴)۔

ثم قال: استعفوا لأميركم فإنه كان يحبّ العفو

پھر فرمایا اپنے (مرحوم) امیر کے لیے خدا سے مغفرت مانگو، کیونکہ وہ بھی درگذر کرنے کو پسند کرتے تھے۔

چونکہ قاعدہ ہے کہ "الجزاء بمثل العمل" جب اس کا عمل عفو کا تھا تو اس کا بدلہ دو کہ اللہ تعالیٰ سے عفو کی درخواست کرو۔

ثم قال: أمابعد، فإني أتيت النبي ﷺ، قلت: أبايعك على الإسلام. فشرط عليّ: "والنصح لكل مسلم" فبايعته على هذا

پھر فرمایا اب اس حمد و صلوٰۃ کے بعد سنو! میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا، اور میں نے عرض کیا کہ میں اسلام پر آپ کی بیعت کرتا ہوں تو آپ نے مجھ سے اسلام پر قائم رہنے کی اور ہر مسلمان کی خیر خواہی کی شرط لی، میں نے اسی پر آپ کی بیعت کی۔

مطلب یہ ہے کہ چونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ پر اسلام لانے کے وقت "نصح لکل مسلم" کی شرط بھی لگائی تھی، اسی شرط کو نبھانے کے لیے میں تمھارے سامنے منبر پر کھڑا ہوں، اسی جذبہ کے تحت تم سے کہہ رہا ہوں کہ تقوے کو لازم پکڑو اور سکون و وقار اور متانت کے ساتھ رہو، کہ اسی میں خیر اور بھلائی ہے۔

ورب هذا المسجد، إني لناصح لكم

اس مسجد کے رب کی قسم! میں تمھارا خیر خواہ ہوں۔

---

(۴۳) عمدہ (ج ۱ ص ۳۲۵ و ۳۲۶) وفتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۹)۔

(۴۴) حوالہ جاتِ بالا۔

یہ جملہ دلالت کررہا ہے کہ یہ خطبہ مسجد میں دیا جارہا تھا (۴۵)، یہ بھی ممکن ہے کہ "المسجد" سے مراد بیت اللہ ہو، اور انھوں نے "بیت اللہ" کی طرف اشارہ کرکے قسم کھائی ہو، اس کی تائید طبرانی کی روایت سے ہوتی ہے، جس کے الفاظ ہیں "وربّ الکعبة" (۴۶)۔

قسم اٹھانے سے ان کا مقصود یہ تھا کہ مقسم بہ کا شرف چونکہ مسلّم ہے، اس لیے ان کی بات قابلِ قبول زیادہ ہوگی، لوگ جلدی بات سمجھ لیں گے اور اسے قبول کریں گے (۴۷)۔

ثم استغفر و نزل

پھر استغفار کرتے ہوئے نیچے اتر آئے۔

اس جملہ سے معلوم ہوا کہ وہ منبر یا اس جیسی کسی اونچی جگہ پر کھڑے ہوکر خطبہ دے رہے تھے، یا "نزل" سے مراد "قعد" ہے، کیونکہ شروع میں "قام فحمد اللہ..." آیا ہے اس کے مقابلہ میں یہاں "نزل" کو "قعد" کے معنی میں لینا ہی مناسب ہے (۴۸)۔

کتاب الایمان کا

خاتمہ اور براعت اختتام

ہم "مقدمۃ الکتاب" میں بتاچکے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ہر "کتاب" کے آخر میں خاتمہ پر دلالت کرنے والا کوئی لفظ لاتے ہیں، جس سے اس کتاب کے اختتام کی طرف اشارہ ہوتا ہے (۴۹)۔

یہاں بھی "استغفر و نزل" اسی براعتِ اختتام پر دال ہے (۵۰) کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول یہ تھا کہ اختتام پر استغفار فرماتے تھے، چنانچہ :۔

جب نماز سے سلام پھیرتے تو تین مرتبہ "أستغفر اللہ" فرمایا کرتے تھے (۵۱)۔

---

(۴۵) حوالہ جاتِ بالا۔

(۴۶) دیکھئے المعجم الکبیر للطبرانی (ج۲ ص۳۴۹ و ۳۵۰) رقم (۲۳۶۵ و ۲۳۶۶)۔

(۴۷) فتح الباری (ج۱ ص۱۴۰) و عمدۃ القاری (ج۱ ص۳۲۶)۔

(۴۸) فتح الباری (ج۱ ص۱۴۰) و عمدۃ القاری (ج۱ ص۳۲۵)۔

(۴۹) دیکھئے کشف الباری (ج۱ ص۱۶۷)۔

(۵۰) فتح الباری (ج۱ ص۱۴۰)۔

(۵۱) انظر الصحیح لمسلم (ج۱ ص۲۱۸) کتاب المساجد، باب استحباب الذکر بعد الصلاة وبیان صفته۔ وسنن النسائی (ج۱ ص۹۶) کتاب السهو، باب الاستغفار بعد التسلیم، وسنن أبی داود، کتاب الصلاة، باب مایقول الرجل إذا سلم، رقم (۱۵۱۲) و جامع الترمذی، کتاب الصلاة، باب مایقول إذا سلم من الصلاة، رقم (۳۰۰) وسنن ابن ماجه، کتاب إقامة الصلاة والسنة فیها، باب مایقال بعد التسلیم، رقم (۹۲۸)۔

نماز کے آخر میں سلام سے پہلے حضرت صدیق اکبر کو تلقین کی تھی کہ "اللھم إنی ظلمت نفسی ظلماکثیراو لایغفر الذنوب إلاأنت..." پڑھا کریں (۵۲) ۔

قرآن کریم میں حج کے جزواعظم عرفات کے وقوف سے واپسی پر ارشاد ہے "ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا اللّٰهَ" (۵۳) ۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بیت الخلاء سے جب نکلتے تو "غفرانک" فرمایا کرتے تھے (۵۴) ۔

اسی طرح وضو سے فراغت پر "اللھم اجعلنی من التوابین واجعلنی من المتطھرین" پڑھا کرتے تھے (۵۵) ۔

ان تمام نصوص میں استغفار وتوبہ کا ورود آخر میں ہورہا ہے معلوم ہوا کہ "استغفار" خاتمہ کی دلیل ہے ۔

حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب قدس سرہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس سے "کتاب" کے اختتام کی طرف نہیں بلکہ انسان کی زندگی کے اختتام کی طرف اشارہ فرمارہے ہیں (۵۶) ۔

اس کے علاوہ "یوم مات المغیرۃ بن شعبة" اختتام پر تصریحاً دلالت کررہا ہے، اس سے حافظ رحمۃ اللہ علیہ کا مدعیٰ بھی صراحۃً ثابت ہوجاتا ہے اور حضرت شیخ الحدیث رحمۃ اللہ علیہ کا مدعیٰ بھی ۔

واللہ أعلم وعلمه أتم وأحکم ۔

---

(۵۲) انظر الصحیح للبخاری (ج ۱ ص ۱۱۵) کتاب الأذان، باب الدعاء قبل السلام ۔ والصحیح لمسلم (ج ۲ ص ۳۴۷) کتاب الذکر والدعاء، باب الدعوات والتعوذ ۔

(۵۳) البقرة/۱۹۹ ۔

(۵۴) انظر السنن لأبی داود، کتاب الطھارة، باب مایقول إذا خرج من الخلاء، رقم (۳۰) وسنن الترمذی، کتاب الطھارة، باب مایقول إذا خرج من الخلاء، رقم (۷) وسنن ابن ماجه، کتاب الطھارة، باب مایقول إذا خرج من الخلاء، رقم (۳۰۰) ۔

(۵۵) انظر الجامع للترمذی، ابواب الطھارة، باب مایقال بعد الوضوء، رقم (۵۵) ۔

(۵٦) دیکھئے تقریر بخاری شریف (ج ۱ ص ۱۵۹) ۔

وهذا آخر ما أردنا إيراده من شرح كتاب الإيمان
من الجامع الصحيح للإمام البخاری رحمه الله تعالیٰ
وبه تمّ المجلد الثانی
ویلیه ـ بإذن الله تعالیٰ ـ المجلد الثالث
وأوّله: "كتاب العلم"

والحمد لله الذی بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على أفضل الكائنات، وعلیٰ آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان مادامت الأرضون والسماوات

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مصادر و مراجع

القرآن الکریم
۱۔ آثارِ خیر ۔ حضرت مولانا خیر محمد صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ متوفی ۱۳۹۰ھ مطابق ۱۹۷۰ ۔ ادارۂ تالیفات اشرفیہ ملتان۔
۲۔ الأبواب والتراجم ۔ حضرت مولانا محمد ادریس صاحب کاندھلوی رحمہ اللہ تعالیٰ متوفی ۱۳۹۴ھ ۔ مکتبۂ جمیلی لاہور۔
۳۔ الأبواب والتراجم لصحیح البخاری ۔ حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب کاندھلوی رحمہ اللہ تعالیٰ متوفی ۱۴۰۲ھ مطابق ۱۹۸۲ء ۔ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی۔
۴۔ إتحاف السادة المتقین بشرح أسرار إحیاء علوم الدین ۔ علامہ سید محمد بن محمد الحسینی الزَّبیدی المشہور بمرتضیٰ رحمہ اللہ تعالیٰ متوفی ۱۲۰۵ھ ۔ دار إحیاء التراث العربی۔

۵۔ الإتقان فی علوم القرآن ۔ حافظ جلال الدین عبدالرحمٰن سیوطی رحمہ اللہ تعالیٰ متوفی ۹۱۱ھ ۔ شرکۃ مکتبۃ ومطبعۃ مصطفی البابی الحلبی مصر، طبع رابع ۱۳۹۸ھ مطابق ۱۹۷۸ء ۔
*۔ الإتقان ۔ حافظ جلال الدین عبدالرحمن سیوطی رحمہ اللہ تعالیٰ متوفی ۹۱۱ھ ۔ سہیل اکیڈمی لاہور ۔
۶۔ الإحسان بترتیب صحیح ابن حبان ۔ امام أبو حاتم محمد بن حبان بُستی رحمہ اللہ تعالیٰ متوفی ۳۵۴ھ ۔ مؤسسۃ الرسالۃ بیروت ۔
۷۔ أحکام القرآن ۔ امام ابوبکر احمد بن علی رازی جصاص رحمہ اللہ متوفی ۳۷۰ھ ۔ دار الکتاب العربی بیروت ۔
۸۔ إحیاء علوم الدین مع إتحاف السادۃ المتقین ۔ امام محمد بن محمد الغزالی رحمہ اللہ تعالیٰ متوفی ۵۰۵ھ ۔ دار احیاء التراث العربی ۔
۹۔ إرشاد الساری شرح صحیح البخاری ۔ ابو العباس شہاب الدین احمد بن محمد القسطلانی رحمہ اللہ تعالیٰ، متوفی ۹۲۳ھ ۔ المطبعۃ الکبری الأمیریۃ مصر طبع سادس ۱۳۰۴ھ ۔
۱۰۔ ارواحِ ثلاثہ ۔ حکیم الامت مجدد الملۃ حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ، متوفی ۱۳۶۲ھ ۔ دار الاشاعت کراچی ۔
۱۱۔ ازالۃ الریب عن علم الغیب ۔ حضرت مولانا سرفراز خان صاحب صفدر مدظلہم ۔ مکتبۂ صفدریہ گوجرانوالہ طبع پنجم ۱۹۹۴ء ۔
۱۲۔ اساس البلاغۃ ۔ جار اللہ ابو القاسم محمود بن عمر الزمخشری، متوفی ۵۳۸ھ ۔ دار المعرفۃ بیروت ۱۳۹۹ھ مطابق ۱۹۷۹ء ۔
۱۳۔ الاستیعاب فی أسماء الأصحاب (بہامش الإصابۃ) ۔ ابو عمر یوسف بن عبداللہ بن محمد بن عبدالبر رحمہ اللہ، متوفی ۴۶۳ھ ۔ دار الفکر بیروت ۔
۱۴۔ الإصابۃ فی تمییز الصحابۃ ۔ شہاب الدین ابو الفضل احمد بن علی العسقلانی المعروف بابن حجر رحمہ اللہ متوفی ۸۵۲ھ ۔ دار الفکر بیروت ۔
۱۵۔ أصول البزدودی مع کشف الأسرار ۔ فخر الاسلام ابو الحسن علی بن محمد البزدوی رحمہ اللہ، متوفی ۴۸۲ھ ۔ الصدف پبلشرز کراچی ۔
۱۶۔ الاعتبار فی الناسخ والمنسوخ من الآثار ۔ حافظ ابو بکر محمد بن موسی بن عثمان حازمی رحمہ اللہ تعالیٰ، متوفی ۵۸۴ھ ۔ جامعۃ الدراسات کراچی ۔
۱۷۔ الأعلام ۔ خیر الدین بن محمود بن محمد الزِرِکْلی متوفی ۱۳۹۶ھ مطابق ۱۹۷۶ء ۔ دار العلم للملایین ۔
۱۸۔ أعلام الحدیث ۔ امام ابو سلیمان حمد بن محمد الخطابی رحمہ اللہ، متوفی ۳۸۸ھ ۔ مرکز إحیاء التراث الإسلامی جامعۃ أم القری مکہ مکرمہ ۔
۱۹۔ إعلاء السنن ۔ علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ تعالیٰ، متوفی ۱۳۹۴ھ ۔ ادارہ القرآن کراچی ۔
۲۰۔ الإکمال فی رفع الارتیاب عن المؤتلف والمختلف فی الأسماء والکنی والألقاب ۔ الأمیر الحافظ ابو نصر علی بن ہبۃ اللہ المعروف بابن ماکولا رحمہ اللہ، متوفی ۴۷۵ھ ۔ محمد امین دمج بیروت ۔

۲۱۔ إکمال إکمال المُعْلِم شرح صحیح مسلم۔ ابو عبداللہ محمد بن خلفة الوشنانی الأبّی المالکی رحمہ اللہ تعالیٰ، متوفی ۸۲۷ھ یا ۸۲۸ھ۔ دار الکتب العلمیة بیروت۔

۲۲۔ امداد الباری۔ حضرت مولانا عبدالجبار اعظمی رحمہ اللہ، ۔ مکتبہ حرم مراد آباد۔

۲۳۔ انباء المصطفیٰ۔ مولوی احمد رضا خاں صاحب بریلوی متوفی ۱۳۴۰ھ۔

۲۴۔ الانتصاف بہامش الکشاف۔ علامہ احمد بن المُنَیِّر الاسکندری رحمہ اللہ، متوفی ۶۸۳ھ، دار الکتاب العربی بیروت۔

۲۵۔ الأنساب۔ ابوسعد عبدالکریم بن محمد بن منصور السمعانی رحمہ اللہ تعالیٰ، متوفی ۵۶۲ھ۔ دار الجنان بیروت، طبع اول ۱۴۰۸ھ مطابق ۱۹۸۸ء۔

۲۶۔ انوار آفتاب صداقت۔ قاضی فضل احمد لدھیانوی۔

۲۷۔ انوار الباری۔ مولانا سید احمد رضا بجنوری مدظلہم۔ مدینہ پریس بجنور۔

۲۸۔ أنوار التنزیل وأسرار التاویل المعروف بتفسیر البیضاوی مع شیخ زادہ۔ ناصر الدین ابو سعید عبداللہ بن عمر البیضاوی الشافعی رحمہ اللہ تعالیٰ، متوفی ۶۹۲ھ۔ مکتبۂ یوسفی دیوبند/مکتبۂ اسلامیہ ترکیا۔

۲۹۔ أوجز المسالک إلی مؤطا مالک۔ شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب کاندھلوی رحمہ اللہ تعالیٰ، متوفی ۱۴۰۲ھ مطابق ۱۹۸۲ء۔ ادارۂ تالیفاتِ اشرفیہ ملتان۔

۳۰۔ الأمم لإیقاظ الھمم۔ برھان الدین ابراھیم بن حسن الکورانی رحمہ اللہ تعالیٰ، متوفی ۱۱۰۲ھ۔ دائرة المعارف النظامیة حیدر آباد دکن ۱۳۲۸ھ۔

۳۱۔ ایضاح البخاری۔ حضرت مولانا سید فخر الدین احمد صاحب رحمہ اللہ، متوفی ۱۳۹۲ھ۔ مجلس قاسم المعارف دیوبند۔

۳۲۔ البحر الرائق۔ علامہ زین العابدین بن ابراھیم بن نجیم رحمہ اللہ، متوفی ۹۶۹ھ یا ۹۷۰ھ۔ مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ۔

۳۳۔ بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع۔ ملک العلماء علاء الدین ابوبکر بن مسعود الکاسانی رحمہ اللہ، متوفی ۵۸۷ھ۔ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی۔

۳۴۔ البدایة والنھایة۔ حافظ عماد الدین ابو الفداء اسماعیل بن عمر المعروف بابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ، متوفی ۷۷۴ھ۔ مکتبة المعارف بیروت، طبع ثانی ۱۹۷۷ء۔

۳۵۔ البدر الساری حاشیة فیض الباری۔ حضرت مولانا بدر عالم میرٹھی صاحب رحمۃ اللہ علیہ، متوفی ۱۳۸۵ھ۔ ربانی بکڈپو دھلی ۱۹۸۰ء۔

۳۶۔ بذل المجھود فی حل أبی داود۔ علامہ خلیل احمد سہارنپوری رحمہ اللہ تعالیٰ، متوفی ۱۳۴۶ھ۔ مطبعة ندوة العلماء لکھنؤ ۱۳۹۳ھ مطابق ۱۹۷۳ء۔

۳۷۔ بیان القرآن۔ حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ، متوفی ۱۳۶۲ھ۔ شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور۔

۳۸۔ تاج العروس من جواھر القاموس۔ ابو الفیض سید محمد بن محمد المعروف بالمرتضی الزَّبِیدی رحمہ اللہ

تعالی، متوفی ۱۲۰۵ھ۔ دار مکتبۃ الحیاۃ بیروت۔

۳۹۔ تاریخ الاسلام۔ حافظ ابو عبداللہ شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان ذہبی رحمہ اللہ، متوفی ۷۴۸ھ۔ مؤسسة الرسالة۔

۴۰۔ تاریخ بغداد أومدینة السلام۔ حافظ احمد بن علی المعروف بالخطیب البغدادی رحمہ اللہ، متوفی ۴۶۳ھ۔ دار الکتاب العربی بیروت۔

۴۱۔ التاریخ الصغیر۔ امیر المؤمنین فی الحدیث محمد بن اسمٰعیل البخاری رحمہ اللہ متوفی ۲۵۶ھ۔ المکتبة الأثریة، شیخوپورہ۔

۴۲۔ التاریخ الکبیر۔ امیر المؤمنین فی الحدیث محمد بن اسمعیل البخاری رحمہ اللہ متوفی ۲۵۶ھ۔ دار الکتب العلمیة بیروت۔

۴۳۔ تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف۔ ابو الحجّاج جمال الدین یوسف بن عبدالرحمن المِزّی رحمہ اللہ تعالی، متوفی ۷۴۲ھ۔ المکتب الإسلامی بیروت طبع دوم ۱۴۰۳ھ مطابق ۱۹۸۳ء۔

۴۴۔ تدریب الراوی بشرح تقریب النواوی۔ حافظ جلال الدین عبدالرحمن سیوطی رحمہ اللہ متوفی ۹۱۱ھ۔ المکتبة العلمیة مدینہ منورہ۔

۴۵۔ تذکرۂ حضرت مولانا فضل رحمن گنج مراد آبادی۔ حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی مدظلہم۔ مجلس نشریات اسلام کراچی۔

۴۶۔ تذکرة الحفاظ۔ حافظ ابو عبداللہ شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان ذہبی رحمہ اللہ، متوفی ۷۴۸ھ۔ دائرة المعارف العثمانیة الہند۔

۴۷۔ تعجیل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة۔ حافظ احمد بن علی المعروف بابن حجر رحمہ اللہ متوفی ۸۵۲ھ۔ دار البشائر الإسلامیة بیروت، طبع اول ۱۴۱۶ھ مطابق ۱۹۹۶ء۔

۴۸۔ تعریف أهل التقدیس بمراتب الموصوفین بالتدلیس۔ حافظ احمد بن علی المعروف بابن حجر رحمہ اللہ، متوفی ۸۵۲ھ۔ دار الکتب العلمیة بیروت۔

۴۹۔ تعلیقات علی تہذیب الکمال۔ دکتور بشار عواد معروف حفظہ اللہ تعالی۔ مؤسسة الرسالة طبع اول ۱۴۱۳ھ۔

۵۰۔ تعلیقات علی الکاشف للذہبی۔ شیخ محمد عوامة/شیخ احمد محمد نمر الخطیب حفظہما اللہ۔ مؤسسة دار القبلة/مؤسسة علوم القرآن۔

۵۱۔ تعلیقات علی لامع الدراری۔ شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب رحمہ اللہ متوفی ۱۴۰۲ھ مطابق ۱۹۸۲ء۔ مکتبہ امدادیہ مکہ مکرمہ۔

۵۲۔ التعلیق الصبیح۔ حضرت مولانا محمد ادریس صاحب کاندھلوی رحمہ اللہ، متوفی ۱۳۹۴ھ مکتبة عثمانیة لاہور۔

۵۳۔ التعلیق الممجد۔ علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ، متوفی ۱۳۰۴ھ۔ نور محمد اصح المطابع کراچی۔

۵۴۔ تغلیق التعلیق۔ حافظ احمد بن علی المعروف بابن حجر رحمہ اللہ متوفی ۸۵۲ھ۔ المکتب الإسلامی و دار عمار۔

۵۵۔ تفسیر البغوی (معالم التنزیل) ۔ امام محی السنۃ ابومحمد الحسین بن مسعود الفراء البغوی الشافعی رحمہ اللہ، متوفی ۵۱۶ھ۔ ادارہ تالیفات اشرفیہ۔

*۔ تفسیر البیضاوی (دیکھئے انوار التنزیل)۔

۵۶۔ تفسیر الجلالین۔ جلال الدین محمد بن احمد المحلی رحمہ اللہ، متوفی ۸۶۴ھ و جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ متوفی ۹۱۱ھ۔ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی۔

۵۷۔ تفسیر حقانی ۔ حضرت مولانا ابومحمد عبدالحق حقانی رحمہ اللہ، متوفی ۱۳۳۵ھ۔ میر محمد کراچی۔

۵۸۔ تفسیر الطبری (جامع البیان) ۔ امام محمد بن جریر الطبری رحمہ اللہ، متوفی ۳۱۰ھ۔ دار المعرفۃ بیروت۔

۵۹۔ تفسیر عثمانی ۔ شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی، رحمہ اللہ، متوفی ۱۳۶۹ھ۔ مجمع الملک فہد، سعودی عرب۔

۶۰۔ تفسیر عزیزی ۔ سراج الہند حضرت مولانا شاہ عبدالعزیز صاحب دہلوی رحمہ اللہ، متوفی ۱۲۳۹ھ۔

۶۱۔ تفسیر القرآن العظیم ۔ حافظ ابو الفداء عماد الدین اسماعیل بن عمر ابن کثیر دمشقی رحمہ اللہ، متوفی ۷۷۴ھ۔ دار الفکر بیروت۔

۶۲۔ تفسیر القرطبی (الجامع لأحکام القرآن) ۔ امام ابوعبداللہ محمد بن احمد الانصاری القرطبی رحمہ اللہ، متوفی ۶۷۱ھ۔ دار الفکر بیروت۔

۶۳۔ التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب) ۔ امام ابوعبداللہ فخر الدین محمد بن عمر بن الحسین رازی رحمہ اللہ تعالی، متوفی ۶۰۶ھ۔ مکتب الاعلام الاسلامی ایران۔

۶۴۔ التفہیمات الإلٰہیۃ ۔ حضرت مولانا شاہ ولی اللہ احمد بن عبدالرحیم رحمہ اللہ تعالی، متوفی ۱۱۷۶ھ۔

۶۵۔ تقریب التہذیب ۔ حافظ ابن حجر عسقلانی، رحمہ اللہ، متوفی ۸۵۲ھ۔ دار الرشید حلب ۱۴۰۶ھ۔

۶۶۔ التقریب والتیسیر لمعرفۃ سنن البشیر النذیر (مع تدریب الراوی) ۔ امام ابوزکریا یحیی بن شرف نووی رحمہ اللہ، متوفی ۶۷۶ھ۔ المکتبۃ العلمیۃ مدینہ منورہ۔

۶۷۔ تقریر بخاری شریف ۔ حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب کاندھلوی، رحمہ اللہ، متوفی ۱۴۰۲ھ۔ مکتبۃ الشیخ کراچی۔

۶۸۔ تکملہ عقائد الاسلام ۔ حضرت مولانا محمد ادریس صاحب کاندھلوی، رحمہ اللہ، متوفی ۱۳۹۴ھ۔ المطبع الاسلامی السعودی۔

۶۹۔ تکملہ فتح الملہم ۔ حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم ۔ مکتبہ دار العلوم کراچی۔

۷۰۔ التلخیص الحبیر فی تخریج احادیث الرافعی الکبیر ۔ حافظ ابن حجر عسقلانی، رحمہ اللہ، متوفی ۸۵۲ھ۔ دار نشر الکتب الاسلامیۃ لاہور۔

۷۱۔ تلخیص المستدرک (مع المستدرک) ۔ حافظ شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان ذہبی، رحمہ اللہ، متوفی ۷۴۸ھ۔ دار الفکر بیروت۔

۷۲۔ التمہید فی اصول الفقہ ۔ علامہ محفوظ بن احمد بن الحسن ابوالخطاب الکلوذانی الحنبلی رحمہ اللہ تعالی،

متوفی ۵۱۰ھ۔ جامعۃ ام القری مکہ مکرمہ۔
۷۳۔ التمہید لمافی المؤطا من المعانی والأسانید ۔ حافظ ابوعمر یوسف بن عبداللہ بن محمد بن عبدالبر مالکی رحمہ اللہ، متوفی ۴۶۳ھ۔ المکتبۃ التجاریۃ مکۃ المکرمۃ۔
۷۴۔ تہذیب الأسماء واللغات ۔ امام محی الدین ابوزکریا یحیی بن شرف النووی رحمہ اللہ، متوفی ۶۷۶ھ ۔ ادارۃ الطباعۃ المنیریۃ۔
۷۵۔ تہذیب التہذیب۔ حافظ ابن حجر عسقلانی، رحمہ اللہ، متوفی ۸۵۲ھ۔ دائرۃ المعارف النظامیۃ حیدرآباد دکن ۱۳۲۵ھ۔
۷۶۔ تہذیب سنن أبی داود ۔ حافظ شمس الدین ابوعبداللہ محمد بن ابی بکر المعروف بابن القیم رحمہ اللہ تعالی، متوفی ۷۵۱ھ۔ مطبعۃ انصار السنۃ المحمدیۃ ۱۳۶۷ھ۔ ۱۹۴۸ء۔
۷۷۔ تہذیب الکمال ۔ حافظ جمال الدین ابوالحجاج یوسف بن عبدالرحمٰن مِزّی، رحمہ اللہ، متوفی ۷۴۲ھ۔ مؤسسۃ الرسالۃ، طبع اول ۱۴۱۳ھ۔
۷۸۔ توضیح المشتبہ ۔ شمس الدین محمد بن عبداللہ المعروف بابن ناصر الدین دمشقی رحمہ اللہ، متوفی ۸۴۲ھ ۔ مؤسسۃ الرسالۃ۔
۷۹۔ تیسیر القاری ۔ مولانا نور الحق بن شیخ عبدالحق محدث دہلوی، رحمہ اللہ، متوفی ۱۰۷۳ھ۔ مطبع علوی لکھنؤ۔
۸۰۔ الثقات لابن حبان ۔ حافظ ابو حاتم محمد بن حبان بستی رحمہ اللہ، متوفی ۳۵۴ھ ۔ دائرۃ المعارف العثمانیۃ حیدرآباد ۱۳۹۳ھ۔
۸۱۔ جاء الحق۔
۸۲۔ جامع الأصول من حدیث الرسول ۔ علامہ مجد الدین ابوالسعادات المبارک بن محمد بن الأثیر الجزری رحمہ اللہ متوفی ۶۰۶ھ۔ دار الفکر بیروت۔
* ۔ جامع البیان (دیکھئے تفسیر الطبری)۔
۸۳۔ جامع الترمذی (سنن ترمذی) ۔ امام ابوعیسی محمد بن عیسی بن سورۃ الترمذی رحمہ اللہ، متوفی ۲۷۹ھ۔ ایچ ایم سعید کمپنی/دار احیاء التراث العربی۔
* ۔ الجامع لأحکام القرآن (تفسیر القرطبی) ۔ دیکھئے تفسیر القرطبی۔
۸۴۔ الجوہر النقی ۔ علامہ علاء الدین بن علی بن عثمان المارдینی الشہیر بابن الترکمانی رحمہ اللہ، متوفی ۸۴۵ھ۔ نشر السنۃ ملتان۔
* ۔ حاشیۃ تہذیب الکمال۔ (دیکھئے تعلیقات تہذیب الکمال)۔
۸۵۔ حاشیۃ سبط ابن العجمی علی الکاشف ۔ امام برہان الدین ابوالوفاء ابراہیم بن محمد سبط ابن العجمی الحلبی رحمہ اللہ، متوفی ۸۴۱ھ۔ شرکۃ دار القبلۃ/مؤسسۃ علوم القرآن۔
۸۶۔ حاشیۃ السندی علی البخاری ۔ امام ابوالحسن نور الدین محمد بن عبدالہادی السندی، رحمہ اللہ، متوفی ۱۱۳۸ھ۔ قدیمی کتب خانہ کراچی۔

۸۷۔ حاشیۃ السندی علی النسائی۔ امام ابوالحسن نورالدین محمد بن عبدالهادی السندی، رحمہ اللہ تعالی، متوفی ۱۱۳۸ ھ۔ قدیمی کتب خانہ کراچی۔

۸۸۔ حاشیۃ الشیخ زادہ علی البیضاوی۔ محی الدین محمد بن مصطفی القوجوی رحمہ اللہ، متوفی ۹۵۱ھ۔ مکتبہ اسلامیہ ترکیا۔/مکتبہ یوسفی دیوبند۔

*۔ حاشیۃ لامع الدراری (دیکھئے تعلیقات لامع الدراری)۔

۸۹۔ حاشیۃ المطول۔ علامہ حسن بن محمد شاہ بن محمد شمس الدین بن حمزۃ الفناری المعروف بملاحسن چلپی رحمہ اللہ، متوفی ۸۸۶ھ، منشورات الرضی، قم ایران۔

۹۰۔ حلیۃ الأولیاء۔ حافظ ابونعیم احمد بن عبداللہ بن احمد اصبہانی، رحمہ اللہ، متوفی ۴۳۰ھ۔ دارالفکر بیروت۔

۹۱۔ خالص الاعتقاد۔ مولوی احمد رضا خان بریلوی، متوفی ۱۳۴۰ھ۔

۹۲۔ خلاصۃ الخزرجی (خلاصۃ تذھیب تھذیب الکمال)۔ علامہ صفی الدین خزرجی رحمہ اللہ، متوفی ۹۲۳ھ کے بعد۔ مکتب المطبوعات الاسلامیۃ بحلب۔

*۔ خیر الأصول (مشمولہ در آثار خیر)۔ حضرت مولانا خیر محمد صاحب جالندھری رحمہ اللہ، متوفی ۱۳۹۰ھ۔ ادارہ تالیفات اشرفیہ ملتان۔

۹۳۔ درس بخاری۔ علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ، متوفی ۱۳۶۹ھ۔ مکتبہ عارفین پاکستان چوک کراچی۔

۹۴۔ الدر المختار۔ علامہ علاء الدین محمد بن علی بن محمد الحصکفی رحمہ اللہ، متوفی ۱۰۸۸ھ۔ مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ۔

۹۵۔ الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور۔ حافظ جلال الدین عبدالرحمن سیوطی رحمہ اللہ، متوفی ۹۱۱ھ۔ مؤسسۃ الرسالۃ۔

۹۶۔ ذخائر المواریث فی الدلالۃ علی مواضع الحدیث۔ عبدالغنی بن اسماعیل بن عبدالغنی النابلسی رحمہ اللہ، متوفی ۱۱۴۳ھ۔ دارالمعرفۃ بیروت۔

۹۷۔ رد المحتار۔ علامہ محمد امین بن عمر بن عبدالعزیز عابدین شامی، رحمہ اللہ، متوفی ۱۲۵۲ھ۔ مکتبہ رشیدیۃ کوئٹہ۔

۹۸۔ الرسالۃ۔ امام محمد بن ادریس شافعی رحمہ اللہ، متوفی ۲۰۴ھ۔ مکتبۃ دار التراث، قاھرہ، طبع دوم، ۱۳۹۹ھ/۱۹۷۹ء۔

۹۹۔ رسالۃ شرح تراجم أبواب البخاری (مطبوعہ مع صحیح بخاری)۔ حضرت مولانا شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ، متوفی ۱۱۷۶ھ۔ قدیمی کتب خانہ کراچی۔

۱۰۰۔ الرسالۃ المستطرفۃ لبیان مشھور کتب السنۃ المشرفۃ۔ علامہ محمد بن جعفر کتانی رحمہ اللہ، متوفی ۱۳۴۵ھ۔ میر محمد کراچی۔

۱۰۱۔ روائع البیان فی تفسیر آیات الأحکام۔ شیخ محمد علی الصابونی حفظہ اللہ۔ مکتبۃ الغزالی دمشق، طبع دوم ۱۳۹۷ھ مطابق ۱۹۷۷ء۔

۱۰۲۔ روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی ۔ ابوالفضل شہاب الدین سید محمود آلوسی بغدادی رحمہ اللہ، متوفی ۱۲۷۰ھ ۔ مکتبہ امدادیہ ملتان۔

۱۰۳۔ الروض الأنف ۔ امام ابوالقاسم عبدالرحمن بن عبداللہ السہیلی رحمہ اللہ، متوفی ۵۸۱ھ ۔ مکتبہ فاروقیہ ملتان، ۱۳۹۷ھ۔

۱۰۴۔ زاد المعاد من هدی خیر العباد ۔ حافظ شمس الدین ابوعبداللہ محمد بن ابی بکر المعروف بابن القیم رحمہ اللہ، متوفی ۷۵۱ھ ۔ مؤسسۃ الرسالۃ۔

۱۰۵۔ زهر الرُّبیٰ (مع سنن النسائی) ۔ حافظ جلال الدین عبدالرحمن سیوطی، رحمہ اللہ، متوفی ۹۱۱ھ ۔ قدیمی کتب خانہ کراچی۔

۱۰۶۔ السعایة فی کشف مافی شرح الوقایة ۔ علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ، متوفی ۱۳۰۴ھ ۔ سہیل اکیڈمی لاہور۔

۱۰۷۔ سلسلة الأحادیث الصحیحة ۔ شیخ ناصر الدین الألبانی حفظہ اللہ ۔ المکتب الاسلامی بیروت۔

۱۰۸۔ سنن ابن ماجہ ۔ امام ابوعبداللہ محمد بن یزید بن ماجہ رحمہ اللہ، متوفی ۲۷۳ھ ۔ قدیمی کتب خانہ کراچی / دار الکتاب المصری قاهرہ۔

۱۰۹۔ سنن أبی داود ۔ امام ابوداود سلیمان بن الاشعث السجستانی رحمہ اللہ، متوفی ۲۷۵ھ ۔ ایچ ایم سعید کمپنی / دار احیاء السنۃ النبویۃ۔

۱۱۰۔ سنن الدارقطنی ۔ حافظ ابوالحسن علی بن عمر الدارقطنی رحمہ اللہ، متوفی ۳۸۵ھ ۔ دار نشر الکتب الاسلامیۃ لاہور۔

۱۱۱۔ سنن الدارمی ۔ امام ابومحمد عبداللہ بن عبدالرحمن الدارمی رحمہ اللہ، متوفی ۲۵۵ھ ۔ قدیمی کتب خانہ کراچی۔

۱۱۲۔ السنن الصغری للنسائی ۔ امام ابوعبدالرحمن احمد بن شعیب النسائی رحمہ اللہ، متوفی ۳۰۳ھ ۔ قدیمی کتب خانہ کراچی۔

۱۱۳۔ السنن الکبری للنسائی ۔ امام ابوعبدالرحمن احمد بن شعیب النسائی رحمہ اللہ، متوفی ۳۰۳ھ ۔ نشر السنۃ ملتان۔

۱۱۴۔ السنن الکبری للبیهقی ۔ امام حافظ ابوبکر احمد بن الحسین بن علی البیہقی رحمہ اللہ، متوفی ۴۵۸ھ ۔ نشر السنۃ ملتان۔

۱۱۵۔ سیر أعلام النبلاء ۔ حافظ ابوعبداللہ شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان ذہبی رحمہ اللہ، متوفی ۷۴۸ھ ۔ مؤسسۃ الرسالۃ۔

۱۱۶۔ السیرة الحلبیة ۔ (انسان العیون) علامہ علی بن برہان الدین الحلبی رحمہ اللہ متوفی ۱۰۴۴ھ ۔ المکتبۃ الإسلامیہ بیروت۔

۱۱۷۔ السیرة النبویة ۔ امام ابومحمد عبدالملک بن ہشام المعافری رحمہ اللہ متوفی ۲۱۳ھ ۔ مکتبہ فاروقیہ ملتان۔

۱۱۸۔ سیرت النبی ۔ علامہ شبلی نعمانی متوفی ۱۳۳۲ھ ومولانا سید سلیمان ندوی رحمہ اللہ متوفی ۱۹۳۵ھ ۔ دارالاشاعت کراچی۔

۱۱۹۔ شذرات الذهب فی أخبار من ذهب ۔ علامہ عبدالحی بن احمد بن محمد بن العماد العکری الحنبلی رحمہ اللہ، متوفی ۱۰۸۹ھ ۔ دار الآفاق الجدیدۃ بیروت۔

۱۲۰۔ بیان المختصر شرح مختصر المنتهی لابن الحاجبؒ ۔ ابوالثناء شمس الدین محمود بن عبدالرحمن الأصفہانی رحمہ اللہ، متوفی ۷۴۹ھ ۔ جامعۃ أم القری، مکہ مکرمہ۔

۱۲۱۔ شرح الرضی علی الکافیہ (الوافیۃ شرح الکافیۃ) ۔ محمد بن الحسن الرضی الاستراباذی، متوفی تقریباً ۶۸۶ھ۔

۱۲۲۔ شرح الزرقانی علی المؤطا ۔ شیخ محمد بن عبدالباقی بن یوسف الزرقانی المصری رحمہ اللہ، متوفی ۱۱۲۲ھ ۔ دار الفکر بیروت۔

* ۔ شرح الطیبی (الکاشف عن حقائق السنن) دیکھئے الکاشف۔

۱۲۳۔ شرح العقائد النسفیۃ (مع النبراس) ۔ علامہ سعد الدین مسعود بن عمر التفتازانی رحمہ اللہ، متوفی ۷۹۱ھ ۔ مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ۔

۱۲۴۔ شرح الفقہ الاکبر ۔ علامہ نور الدین علی بن سلطان القاری رحمہ اللہ متوفی ۱۰۱۴ھ ۔ دار الکتب العلمیہ/قدیمی کتب خانہ کراچی۔

۱۲۵۔ شرح الکرمانی (الکواکب الدراری) ۔ علامہ شمس الدین محمد بن یوسف بن علی الکرمانی رحمہ اللہ، متوفی ۷۸۶ھ ۔ دار احیاء التراث العربی۔

۱۲۶۔ شرح الکوکب المنیر۔

۱۲۷۔ شرح مشکل الآثار ۔ امام ابو جعفر احمد بن محمد بن سلامۃ الطحاوی رحمہ اللہ، متوفی ۳۲۱ھ۔

۱۲۸۔ شرح النووی علی صحیح مسلم ۔ امام ابوزکریا یحیی بن شرف النووی رحمہ اللہ متوفی ۶۷۶ھ ۔ قدیمی کتب خانہ کراچی۔

۱۲۹۔ شعب الإیمان ۔ امام حافظ احمد بن الحسین بن علی البیہقی رحمہ اللہ تعالی، متوفی ۴۵۸ھ ۔ دار الکتب العلمیۃ بیروت، ۱۴۱۰ھ۔

۱۳۰۔ الصارم المسلول ۔ شیخ الاسلام تقی الدین ابوالعباس احمد بن عبدالحلیم المعروف بابن تیمیۃ رحمہ اللہ، متوفی ۷۲۸ھ۔

۱۳۱۔ الصحیح للبخاری ۔ امام ابو عبداللہ محمد بن اسمعیل البخاری رحمہ اللہ متوفی ۲۵۶ھ ۔ قدیمی کتب خانہ کراچی

۱۳۲۔ الصحیح لمسلم ۔ امام مسلم بن الحجاج القشیری النیسا بوری رحمہ اللہ متوفی ۲۶۱ھ ۔ قدیمی کتب خانہ کراچی۔

۱۳۳۔ صفۃ الصفوۃ ۔ امام جمال الدین ابو الفرج عبدالرحمن بن علی المعروف بابن الجوزی رحمہ اللہ متوفی ۵۹۷ھ۔

دارالوعی بحلب۔
۱۳۴۔ الصواعق المحرقة۔ علامہ شہاب الدین احمد بن محمد بن علی بن حجر الہیتمی المکی رحمہ اللہ، متوفی ۹۷۴ھ۔
۱۳۵۔ طبقات الشافعیة الکبریٰ۔ علامہ تاج الدین ابونصر عبدالوہاب بن تقی الدین سبکی رحمہ اللہ متوفی ۷۷۱ھ۔
دارالمعرفة بیروت۔
۱۳۶۔ الطبقات الکبریٰ۔ امام ابوعبداللہ محمد بن سعد رحمہ اللہ متوفی ۲۳۰ھ۔ دار صادر بیروت۔
۱۳۷۔ عارضة الاحوذی۔ امام ابوبکر محمد بن عبداللہ المعروف بابن العربی رحمہ اللہ، متوفی ۵۴۳ھ۔ المطبعة المصریة بالازہر۔
۱۳۸۔ عقائد الاسلام۔ مولانا محمد ادریس کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۹۴ھ۔
۱۳۹۔ العقیدة السفارینیة (لوائح الانوار السنیة ولواقح الافکار السنیة شرح قصیدة ابن ابی داود الحائیة)۔ شیخ محمد بن احمد السفارینی۔ طبعة الشیخ علی آل ثانی حاکم قطر۔
۱۴۰۔ العلل المتناھیة۔ امام جمال الدین ابوالفرج عبدالرحمن بن علی المعروف بابن الجوزی رحمہ اللہ متوفی ۵۹۷ھ۔
دارالکتب العلمیة۔
۱۴۱۔ عمدة القاری۔ امام بدرالدین ابومحمد محمود بن احمد العینی رحمہ اللہ، متوفی ۸۵۵ھ۔ ادارة الطباعة المنیریة۔
۱۴۲۔ العنایة (بہامش فتح القدیر)۔ علامہ اکمل الدین محمد بن محمود البابرتی رحمہ اللہ، متوفی ۷۸۶ھ۔ مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ۔
۱۴۳۔ عورت کی حکمرانی اور حضرت ابوبکرہ کی روایت۔ خورشید عالم۔ مکتبہ دانشوران لاہور۔
۱۴۴۔ فتاوی رضویہ۔ مولوی احمد رضا خاں صاحب بریلوی، متوفی ۱۳۴۰ھ۔
۱۴۵۔ فتح الباری۔ حافظ احمد بن علی المعروف بابن حجر العسقلانی رحمہ اللہ، متوفی ۸۵۲ھ۔ دارالفکر بیروت۔
۱۴۶۔ فتح القدیر۔ امام کمال الدین محمد بن عبدالواحد المعروف بابن الہمام رحمہ اللہ، متوفی ۸۶۱ھ۔ مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ۔
۱۴۷۔ فتح الملہم۔ شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ، متوفی ۱۳۶۹ھ۔ مکتبة الحجاز حیدری کراچی/ مکتبہ دارالعلوم کراچی۔
۱۴۸۔ الفتوحات الربانیة شرح الاذکار النواویة۔ شیخ محمد بن علان صدیقی رحمہ اللہ متوفی ۱۰۵۷ھ المکتبة الاسلامیة۔
۱۴۹۔ فضل الباری۔ شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ متوفی ۱۳۶۹ھ۔ ادارہ علوم شرعیہ کراچی۔
۱۵۰۔ الفوائد البہیة فی تراجم الحنفیة۔ علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ، متوفی ۱۳۰۴ھ۔ خیر کثیر کراچی۔
۱۵۱۔ الفہرست۔ ابوالفرج محمد بن اسحاق الوراق المعروف بابن الندیم البغدادی، رحمہ اللہ، متوفی ۳۸۵ھ۔ نور محمد کراچی۔
۱۵۲۔ فیض الباری۔ امام العصر علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ، متوفی ۱۳۵۲ھ۔ ربانی بکڈپو دھلی۔

۱۵۳ـ فیض القدیر شرح الجامع الصغیر ـ شیخ محمد عبدالرءوف المناوی رحمہ اللہ، متوفی ۱۰۳۱ھ ـ دار المعرفۃ بیروت۔
۱۵۴ـ قصص القرآن ـ مولانا حفظ الرحمن سیوہاروی رحمہ اللہ متوفی ۱۳۸۲ھ مطابق ۱۹۶۲ء ـ دار الاشاعت کراچی۔
۱۵۵ـ الکاشف ـ شمس الدین ابوعبداللہ محمد بن احمد بن عثمان الذہبی رحمہ اللہ متوفی ۷۴۸ھ ـ شرکۃ دار القبلۃ/ مؤسسۃ علوم القرآن طبع اول ۱۴۱۲ھ ۱۹۹۲ء۔
۱۵۶ـ الکاشف عن حقائق السنن ـ (شرح الطیبی) امام شرف الدین حسین بن محمد بن عبداللہ الطیبی رحمہ اللہ متوفی ۷۴۳ھ ـ ادارۃ القرآن کراچی۔
۱۵۷ـ الکامل فی ضعفاء الرجال ـ امام حافظ ابو احمد عبداللہ بن عدی جرجانی رحمہ اللہ متوفی ۳۶۵ھ ـ دار الفکر بیروت۔
۱۵۸ـ کتاب الام ـ امام محمد بن ادریس الشافعی رحمہ اللہ متوفی ۲۰۴ھ، دار المعرفۃ بیروت ۱۳۹۳ھ ـ ۱۹۷۳ء۔
۱۵۹ـ کتاب الاسماء والصفات ـ امام حافظ ابوبکر احمد بن الحسین البیہقی رحمہ اللہ متوفی ۴۵۷ھ ـ مطبعۃ السعادۃ، مصر۔
۱۶۰ـ کتاب الکنی والاسماء ـ امام حافظ ابوبشر محمد بن احمد بن حماد الدولابی رحمہ اللہ، متوفی ۳۱۰ھ ـ مکتبہ اثریہ ـ فوٹو حیدر آباد دکن۔
۱۶۱ـ کتاب الضعفاء الکبیر ـ ابوجعفر محمد بن عمرو بن موسی بن حماد العقیلی المکی رحمہ اللہ، متوفی ۳۲۲ھ ـ دار الکتب العلمیہ بیروت۔
۱۶۲ـ کتاب العلل الصغیر ـ امام ابوعیسی محمد بن عیسی بن سورۃ الترمذی رحمہ اللہ، متوفی ۲۷۹ھ ـ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی۔
۱۶۳ـ کشاف اصطلاحات الفنون ـ علامہ محمد اعلی تہانوی رحمہ اللہ متوفی ۱۱۹۱ھ ـ سہیل اکیڈمی لاہور۔
۱۶۴ـ الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل ـ علامہ جار اللہ ابوالقاسم محمود بن عمر الزمخشری متوفی ۵۳۸ھ ـ دار الکتاب العربی بیروت۔
۱۶۵ـ کشف الاستار عن زوائد البزار ـ امام نور الدین علی بن ابی بکر الہیثمی رحمہ اللہ منوفی ۸۰۷ھ ـ مؤسسۃ الرسالۃ طبع اول ۱۴۰۵ھ۔
۱۶۶ـ کشف الاسرار ـ علامہ عبدالعزیز احمد بن محمد البخاری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۷۳۰ھ ـ الصدف پبلشرز کراچی۔
۱۶۷ـ کشف الباری ـ شیخ الحدیث حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب مدظلہم ـ مکتبہ فاروقیہ کراچی۔
۱۶۸ـ کشف الخفاء و مزیل الالباس ـ شیخ اسماعیل بن محمد العجلونی رحمہ اللہ، متوفی ۱۱۶۲ھ ـ دار احیاء التراث العربی بیروت۔
۱۶۹ـ کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون ـ ملا کاتب چلپی مصطفی بن عبداللہ المعروف بحاجی خلیفہ

رحمہ اللہ، متوفی ۱۰۶۷ھ۔ مکتبۃ المثنی بغداد، آفسٹ فوٹو استنبول۔

۱۷۰۔ الکلمۃ العلیا۔ مولوی احمد رضا خان بریلوی، متوفی ۱۳۴۰ھ۔

۱۷۱۔ کنز الدقائق (مع البحر الرائق)۔ عبداللہ بن احمد بن محمود النسفی رحمہ اللہ، متوفی ۷۱۰ھ۔ مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ۔

۱۷۲۔ کنز العمال۔ علامہ علاء الدین علی متقی بن حسام الدین الہندی رحمہ اللہ، متوفی ۹۷۵ھ۔ مکتبۃ التراث الاسلامی حلب۔

*۔ الکواکب الدراری (دیکھئے شرح الکرمانی)۔

۱۷۳۔ لامع الدراری۔ حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ، متوفی ۱۳۲۳ھ۔ مکتبہ امدادیہ مکہ مکرمہ۔

۱۷۴۔ لسان العرب۔ علامہ ابو الفضل جمال الدین محمد بن مکرم ابن منظور افریقی مصری رحمہ اللہ، متوفی ۷۱۱ھ۔ نشر ادب الجوزۃ، قم ایران ۱۴۰۵ھ۔

۱۷۵۔ لسان المیزان۔ حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ متوفی ۸۵۲ھ۔ مؤسسۃ الاعلمی بیروت۔

۱۷۶۔ المؤطا۔ امام مالک بن انس رحمہ اللہ متوفی ۱۷۹ھ۔ دار احیاء التراث العربی۔

۱۷۷۔ المتواری علی تراجم ابواب البخاری۔ علامہ ناصر الدین احمد بن محمد المعروف بابن المنیر الاسکندرانی رحمہ اللہ، متوفی ۶۸۳ھ۔ مظہری کتب خانہ کراچی۔

۱۷۸۔ مجمع بحار الانوار۔ علامہ محمد طاہر پٹنی رحمہ اللہ تعالی، متوفی ۹۸۲ھ۔ دائرۃ المعارف العثمانیہ حیدر آباد ۱۳۹۵ھ۔

۱۷۹۔ مجمع الزوائد۔ امام نور الدین علی بن ابی بکر الہیثمی رحمہ اللہ متوفی ۸۰۷ھ۔ دار الفکر بیروت۔

۱۸۰۔ مجموع فتاوی شیخ الاسلام ابن تیمیہ۔ حافظ تقی الدین ابو العباس احمد بن عبد الحلیم حرانی رحمہ اللہ متوفی ۷۲۸ھ۔ طبعۃ الملک فہد۔

۱۸۱۔ المحلی۔ علامہ ابو محمد علی بن احمد بن سعید بن حزم رحمہ اللہ، متوفی ۴۵۶ھ۔ المکتب التجاری بیروت/ دار الکتب العلمیۃ بیروت۔

۱۸۲۔ مختار الصحاح۔ امام محمد بن ابی بکر بن عبد القادر الرازی رحمہ اللہ، متوفی ۶۶۶ کے بعد۔ دار المعارف مصر۔

۱۸۳۔ مختصر المنتہی (مع بیان المختصر للاصفہانی)۔ جمال الدین ابو عمرو عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب رحمہ اللہ، متوفی ۶۴۶ھ۔ جامعۃ ام القری مکہ مکرمہ۔

۱۸۴۔ مرقاۃ المفاتیح۔ علامہ نور الدین علی بن سلطان القاری رحمہ اللہ، متوفی ۱۰۱۴ھ۔ مکتبہ امدادیہ ملتان۔

۱۸۵۔ المستدرک علی الصحیحین۔ حافظ ابو عبداللہ محمد بن عبداللہ الحاکم النیسابوری رحمہ اللہ متوفی ۴۰۵ھ۔ دار الفکر بیروت۔

۱۸۶۔ المستصفی۔ امام محمد بن محمد الغزالی رحمہ اللہ، متوفی ۵۰۵ھ۔ المکتبۃ الکبری بمصر۔

۱۸۷۔ مسند ابی داوٗد طیالسی۔ حافظ سلیمان بن داود بن الجارود المعروف بابی داود الطیالسی رحمہ اللہ تعالی، متوفی ۲۰۴ھ۔ دار المعرفۃ بیروت۔

۱۸۸۔ مسند احمد۔ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ متوفی ۲۴۱ھ۔ المکتب الاسلامی/دار صادر بیروت۔
۱۸۹۔ مسند الامام الاعظم۔ امام اعظم ابوحنیفہ نعمان بن ثابت رحمہ اللہ متوفی ۱۵۰ھ۔ روایۃ المحدث صدر الدین موسی بن زکریا الحصکفی رحمہ اللہ، متوفی ۶۵۰ھ للشیخ محمد عابد السندی رحمہ اللہ، متوفی ۱۲۵۷ھ۔ نور محمد اصح المطابع کراچی۔
۱۹۰۔ مسند الحمیدی۔ امام ابوبکر عبداللہ بن الزبیر الحمیدی رحمہ اللہ، متوفی ۲۱۹ھ۔ المکتبۃ السلفیۃ مدینہ منورہ۔
۱۹۱۔ مشکاۃ المصابیح۔ شیخ ابوعبداللہ ولی الدین خطیب محمد بن عبداللہ رحمہ اللہ، متوفی ۷۳۷ھ کے بعد۔ قدیمی کتب خانہ کراچی۔
۱۹۲۔ المصنف لابن ابی شیبۃ۔ حافظ عبداللہ بن محمد بن ابی شیبۃ المعروف بابی بکر بن ابی شیبۃ رحمہ اللہ تعالی، متوفی ۲۳۵ھ۔ الدار السلفیۃ بمبئی الہند، طبع دوم ۱۳۹۹ھ ۱۹۷۹ء۔
۱۹۳۔ المصنف لعبدالرزاق۔ امام عبدالرزاق بن ہمام صنعانی رحمہ اللہ، متوفی ۲۱۱ھ۔ مجلس علمی۔
۱۹۴۔ معارف القرآن۔ مفتی اعظم مفتی محمد شفیع رحمہ اللہ، متوفی ۱۳۹۶ھ۔ ادارۃ المعارف کراچی۔
*۔ معالم التنزیل (دیکھئے تفسیر البغوی)۔
۱۹۵۔ معالم السنن۔ امام ابوسلیمان حمد بن محمد الخطابی رحمہ اللہ تعالی، متوفی ۳۸۸ھ۔ مطبعۃ انصار السنۃ المحمدیۃ ۱۳۶۷ھ۔ ۱۹۴۸ء۔
۱۹۶۔ معجم البلدان۔ علامہ ابوعبداللہ یاقوت حموی رومی رحمہ اللہ، متوفی ۶۲۶ھ۔ دار احیاء التراث العربی بیروت۔
۱۹۷۔ المعجم الکبیر۔ امام سلیمان بن احمد بن ایوب الطبرانی رحمہ اللہ، متوفی ۳۶۰ھ۔ دار احیاء التراث العربی۔
۱۹۸۔ معجم مقاییس اللغۃ۔ امام احمد بن فارس بن زکریا قزوینی رازی، رحمہ اللہ، متوفی ۳۹۵ھ۔ دار الفکر۔
۱۹۹۔ معجم النحو۔ عبدالغنی الدقر۔ مطبعۃ محمد ہاشم الکتبی، ۱۳۹۵ھ۔ ۱۹۷۵ء۔
۲۰۰۔ المغنی۔ امام موفق الدین ابومحمد عبداللہ بن احمد بن قدامۃ رحمہ اللہ، متوفی ۶۲۰ھ۔ دار الفکر بیروت۔
۲۰۱۔ المغنی فی ضبط اسماء الرجال۔ علامہ محمد طاہر پٹنی رحمہ اللہ، متوفی ۹۸۶ھ۔ دار نشر الکتب الاسلامیۃ لاہور۔
۲۰۲۔ المفردات فی غریب القرآن۔ علامہ حسین بن محمد بن الفضل الملقب بالراغب الاصفہانی، متوفی ۵۰۲ھ۔ نور محمد آرام باغ کراچی۔
۲۰۳۔ مقدمۃ ابن الصلاح (علوم الحدیث)۔ حافظ تقی الدین ابوعمرو عثمان بن عبدالرحمن المعروف بابن الصلاح رحمہ اللہ، متوفی ۶۴۳ھ۔ دار الکتب العلمیۃ بیروت۔
۲۰۴۔ مقدمۃ فتح الباری۔ (دیکھئے ہدی الساری)۔
۲۰۵۔ مقدمۃ فتح الملہم۔ شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ متوفی ۱۳۶۹ھ۔ مکتبہ دار العلوم کراچی۔
۲۰۶۔ مقدمۃ لامع الدراری۔ حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب کاندھلوی رحمہ اللہ متوفی ۱۴۰۲ھ۔ مکتبہ امدادیہ مکہ مکرمہ۔
۲۰۷۔ مکاتیب رشیدیہ۔ جمع کردہ مولانا عاشق الہی صاحب میرٹھی رحمہ اللہ متوفی ۱۳۶۰ھ۔ مکتبہ مدنیہ لاہور۔

۲۰۸۔ ملفوظات (احمد رضا خان)۔ مولوی احمد رضا خان بریلوی، متوفی ۱۳۴۰ھ۔

۲۰۹۔ موارد الظمآن۔ امام نورالدین علی بن ابی بکر الہیثمی رحمہ اللہ متوفی ۸۰۷ھ۔ دارالکتب العلمیۃ، بیروت۔

۲۱۰۔ موضح القرآن۔ حضرت مولانا شاہ عبدالقادر صاحب رحمۃ اللہ علیہ، متوفی ۱۲۳۰ھ۔

۲۱۱۔ میزان الاعتدال فی نقد الرجال۔ حافظ شمس الدین محمد احمد بن عثمان ذہبی رحمہ اللہ، متوفی ۷۴۸ھ۔ داراحیاء الکتب العربیہ مصر ۱۳۸۲ھ۔

۲۱۲۔ النبراس شرح شرح العقائد۔ علامہ عبدالعزیز بن احمد الفرہاری رحمہ اللہ متوفی ۱۲۳۹ھ کے بعد۔ مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ۔

۲۱۳۔ نزھۃ النظر فی توضیح نخبۃ الفکر۔ حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ متوفی ۸۵۲ھ۔ الرحیم اکیڈمی۔

۲۱۴۔ نصب الرایۃ۔ حافظ ابو محمد جمال الدین عبداللہ بن یوسف زیلعی رحمہ اللہ متوفی ۷۶۲ھ۔ مجلس علمی ڈابھیل ۱۳۵۷ھ۔

۲۱۵۔ النہایۃ فی غریب الحدیث والأثر۔ علامہ مجدالدین ابوالسعادات المبارک بن محمد ابن الاثیر رحمہ اللہ متوفی ۶۰۶ھ۔ داراحیاء التراث العربی بیروت۔

۲۱۶۔ نورالانوار۔ شیخ احمد بن ابی سعید بن عبید اللہ، المعروف بملاجیون، رحمہ اللہ، متوفی ۱۱۳۰ھ۔ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی۔

۲۱۷۔ نیل الأوطار۔ شیخ محمد بن علی الشوکانی رحمہ اللہ، متوفی ۱۲۵۰ھ۔ شرکۃ مکتبۃ ومطبعۃ مصطفی البابی مصر۔

۲۱۸۔ نیل المراد فی السفر الی گنج مراد آباد۔ حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمہ اللہ متوفی ۱۳۶۲ھ۔ مجلس نشریات اسلام۔

۲۱۹۔ الوابل الصیب ورافع الکلم الطیب۔ شمس الدین ابوعبداللہ محمد بن ابی بکر المعروف بابن القیم رحمہ اللہ متوفی ۷۵۱ھ۔ رئاسۃ ادارات البحوث العلمیۃ والافتاء والدعوۃ والارشاد، المملکۃ العربیۃ السعودیۃ۔

۲۲۰۔ وفیات الأعیان۔ قاضی شمس الدین احمد بن محمد المعروف بابن خلکان رحمہ اللہ متوفی ۶۸۱ھ۔ دارصادر بیروت۔

۲۲۱۔ الہدایۃ۔ برہان الدین ابوالحسن علی بن ابی بکر المرغینانی رحمہ اللہ متوفی ۵۹۳ھ۔ کتب خانہ رشیدیہ دہلی۔

*۔ ھدی الساری (مقدمہ فتح الباری)۔ حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ، متوفی ۸۵۲ھ۔ دارالفکر بیروت۔

۲۲۲۔ ھدیۃ العارفین فی اسماء المؤلفین وآثار المصنفین۔ اسماعیل باشا بغدادی رحمہ اللہ متوفی ۱۳۳۹ھ۔ مکتبۃ المثنی بغداد، آفسٹ فوٹو استنبول ۱۹۵۱ء۔

۲۲۳۔ ھمع الہوامع۔ علامہ جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر سیوطی رحمہ اللہ، متوفی ۹۱۱ھ۔ منشورات الرضی۔ قم ایران۔